

MECHANIZMY EWOLUCJI RELIGII

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
SERIA SOCJOLOGIA NR 71

KAMIL M. KACZMAREK

MECHANIZMY EWOLUCJI RELIGII



POZNAŃ 2013

ABSTRACT. Kaczmarek Kamil M., *Mechanizmy ewolucji religii* [How Religions Evolve]. Poznań 2013. Wydawnictwo Naukowe UAM (Adam Mickiewicz University Press). Seria Socjologia nr 71. Pp. 320. ISBN 978-83-232-2579-9. ISSN 0554-8225. Polish text with a summary in English.

The approach to the evolution of religions proposed in this book tries to overcome the weaknesses of socio-cultural evolutionism and selectionist sociology based on the homology of cultural and genetic transmission. It is an attempt to synthesize the Darwinian approach with Herbert Spencer's systems theory and sociological ecology of organizations. This makes it possible to analyze the origin and evolution of particular religious organizations under the influence of social forces and also of the mechanisms for resisting these forces.

Kamil M. Kaczmarek, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland. camillos@amu.edu.pl, <http://camillos.edu.pl>

Recenzent: prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz

Praca dofinansowana przez Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Nauk Społecznych oraz Instytut Socjologii UAM

© Kamil M. Kaczmarek 2013

This edition © Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013

Projekt okładki: K. & S. Szurpit

Koncepcja okładki oraz grafika na okładce: Kamil M. Kaczmarek

Redaktor: Izabela Baran

Redaktor techniczny: Dorota Borowiak

Łamanie komputerowe: Anna Marcinkanec

ISBN 978-83-232-2579-9

ISSN 0554-8225

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10
www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wydnauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 21,00. Ark. druk. 20,00

DRUK I OPRAWA: WYDAWNICTWO I DRUKARNIA UNI-DRUK s.j., LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13

SPIS TREŚCI

Wstęp	11
Część pierwsza	
KOMPONENTY SYNTEZY	17
Rozdział 1	
Socjokulturowe teorie ewolucji religii	19
1.1. Identyfikacja przedmiotu ewolucji	22
1.1.1. Ewoluuące abstrakcje	22
1.1.1.1. Duch świata	22
1.1.1.2. Ludzkość	23
1.1.1.3. Kultura	24
1.1.1.4. Społeczeństwo	25
1.1.1.5. Instytucje społeczne	26
1.1.1.6. Religie jako firmy	27
1.1.2. Ograniczenia holizmu	30
1.1.2.1. Religia jako podstruktura	30
1.1.2.2. Religia jako podsystem	32
1.2. Mechanizmy ewolucji	37
1.2.1. Nurt materialistyczny	38
1.2.2. Nurt idealistyczny	42
1.2.3. Determinizm technologiczny	45
1.2.4. Determinizm płciowy	46
1.2.5. Podejście syntetyczne	47
1.2.6. Majsterkowanie, czyli pochwała eklektyzmu	48
1.3. Przebieg ewolucji	50
1.3.1. Stadia	50
1.3.2. Trendy	53
1.3.2.1. Racjonalizacja	53
1.3.2.2. Wzrost złożoności	55
1.3.2.3. Pogodzenie ze światem	56
1.3.2.4. Tendencja do monoteizmu	57
1.3.3. Krytyka	59
1.4. Podsumowanie	60

Rozdział 2	
Teorie ewolucji religii inspirowane biologią	63
2.1. Darwinizm a świat społeczny	63
2.2. Religia jako pula informacji	67
2.2.1. Teoria transmisji kulturowej	68
2.2.2. Memetyka	72
2.2.2.1. „Mem jako gen”	73
2.2.2.2. „Mem jako wirus”	75
2.2.2.3. Memetyka religii	76
2.2.2.4. Memetyka w socjologii – Walter G. Runciman	78
2.3. Religie jako organizmy	81
2.3.1. Teoria Herberta Spencera	81
2.3.1.1. Teoria przedmiotu ewolucji	82
2.3.1.2. Przebieg i mechanizmy ewolucji	88
2.3.1.3. Ewolucja religii	91
2.3.1.4. Krytyka	94
2.3.2. Ekologia organizacji	96
2.3.2.1. Populacje i organizacje	96
2.3.2.2. Inercja	98
2.3.2.3. Nisza	99
2.3.2.4. Krytyka	101
2.4. Religie jako gatunki	102
2.5. Uzasadnienie stosowania darwinizmu w socjologii	107
2.5.1. Izomorfizm systemowy	108
2.5.2. Izomorfizm informacyjny	110
2.5.2.1. Poziom genu	114
2.5.2.2. Poziom gatunku	120
2.5.3. Religia jako jednostka darwinowska	121
2.6. Wnioski	126

Część druga

SYNTETYCZNA TEORIA EWOLUCJI RELIGII	129
--	-----

Rozdział 3

Religia jako przedmiot ewolucji	131
3.1. Problem definicji religii	131
3.2. Religia jako system	134
3.2.1. Potrzeba religii	135
3.2.2. Potrzeby religijne	137
3.2.3. Funkcje religijne	143
3.2.4. Struktura	144
3.2.5. Potrzeby organizacji religijnych	147

3.3. Religia jako system izolowany	150
3.3.1. System idei religijnych	153
3.3.2. Mechanizmy izolacyjne	158
3.4. Religia w środowisku społecznym	161
3.4.1. Podsystem, system a ekosystem	161
3.4.2. Środowisko religii – inne elementy ekosystemu	166
3.4.3. Nisza	169
3.4.4. Konkurenci	174
3.5. Synteza	176
Rozdział 4	
Mechanizmy wytwarzające różnorodność	178
4.1. Na poziomie idei	178
4.1.1. Transmisja idei religijnych	178
4.1.2. Transfer poziomy	183
4.1.3. Doświadczenie religijne i autorytety charyzmatyczne	185
4.1.4. Zmiany i innowacje	188
4.1.4.1. Zmiany w trakcie transmisji	191
4.1.4.2. Zmiany w trakcie translacji	196
4.1.4.3. Zmiany w trakcie interpretacji	198
4.1.4.4. Główne czynniki zmian	200
4.1.5. Dryf, czyli czynniki losowe	201
4.2. Reprodukacja organizacji religijnej	203
4.3. Powstawanie religii	207
4.3.1. Powstawanie nowej religii w wyniku podziału symetrycznego	209
4.3.2. Powstawanie nowej religii w wyniku podziału niesymetrycznego	211
4.3.3. Powstawanie nowej religii w wyniku rozdziału	212
4.3.4. Powstawanie nowej religii w wyniku herezji	213
4.3.5. Powstawanie nowej religii w wyniku innowacji	214
4.3.6. Powstawanie nowej religii w wyniku synkretyzmu	214
Rozdział 5	
Mechanizmy selekcji	217
5.1. Interesy i idee jako czynniki ewolucji	217
5.1.1. Interesy jako czynniki ewolucji	220
5.1.2. Próba syntezy Maxa Schelera	225
5.1.3. Idee jako czynniki ewolucji	228
5.2. Preferencje religijne	230
5.2.1. Potrzeby więzi	232
5.2.2. Potrzeby mocy	234
5.2.3. Potrzeby wiedzy	235
5.2.4. Społeczne uwarunkowania potrzeb religijnych	237

5.3. Dobór	243
5.3.1. Dobór działający na systemy religijne	243
5.3.2. Dobór działający na idee religijne a adaptacja	249
5.3.2.1. Adaptacje do sił politycznych	252
5.3.2.2. Adaptacje do sił ekonomicznych	253
5.3.2.3. Adaptacje do sił reprodukcyjnych	254
5.3.2.4. Adaptacje do potrzeb religijnych	254
5.4. Spór, konkurencja i rywalizacja	255
5.4.1. Spór wewnątrzreligijny	256
5.4.2. Konflikt międzyreligijny	258
5.5. Śmierć religii	262
 Rozdział 6	
Mechanizmy zapobiegające zmianom	268
6.1. Dobór eklezjastyczny	269
6.2. Akomodacja	272
6.3. Ograniczenia rozwojowe	275
6.4. Podążanie za niszą	277
6.5. Asymilacja	278
 Zakończenie	280
Literatura	295
Indeks	311
How Religions Evolve. Summary	317

Doktryna ewolucji przeniosła ludzką historię poza dziedzinę cudownych objawień czy romantycznych fikcji. Narzuciła historykom rygorystyczne metody nauk przyrodniczych, ale jednocześnie zaoferowała świeże pomysły interpretacyjne i heurystyczne narzędzia. Nie dostarczyła nowego zewnętrznego czynnika, by zastąpił zdyskredytowane bóstwa czy losy, nie objawiła drogi na skróty do konkluzji, która mogłaby zastąpić zbiór faktów.

Vere Gordon Childe

* * *

Nie można zrozumieć procesu przez zatrzymanie go. Zrozumienie musi podążać z biegiem procesu, musi przyłączyć się i płynąć razem z nim.

Frank Herbert

* * *

Człowiek jeden spośród zwierząt zaczął w Bogów wierzyć.

Platon

* * *

Niedobrze się postępuje, jeśli się zbyt długo przebywa w świecie abstrakcji. To, co żywe, najlepiej uczy życia.

Johann Wolfgang von Goethe

WSTĘP

Wyrażenie „ewolucja religii” zawarte w tytule niniejszej książki nie jest jednoznaczne, i to w odniesieniu do obu jego członów. W języku polskim sformułowanie to nie przesądza nawet, czy mowa o ewolucji religii rozumianej abstrakcyjnie (jako uniwersalnym zjawisku ludzkim), jakiejś konkretnej religii, czy może chodzi o różne religie. Rozstrzygnięcie tej wieloznaczności posiada fundamentalne znaczenie teoretyczne, dlatego ów problem będzie się przewijał w całej pracy. Na wstępie wyjaśnienia wymaga termin „ewolucja”.

Fakt, że jedne religie powstają, a inne zamierają, jest dość oczywistą obserwacją historyczną. Nie wzbudza też większych kontrowersji teza, że również poszczególne religie podlegają przemianom w ciągu swych dziejów. Sformułowanie „ewolucja religii” zakłada jednak coś więcej: tezę, że przemiany te nie są przypadkowe, że rządzą nimi pewne dające się wytropić i opisać prawidłowości. Jednak na pytanie, jakiego rodzaju prawidłowości zasługują na miano ewolucyjnych, znajdziemy wiele odmiennych odpowiedzi.

Najbardziej fundamentalna różnica zachodzi między dwoma ujęciami ewolucji, spośród których jedno dominuje w praktyce nauk społecznych, drugie zaś we współczesnych naukach biologicznych. Różnica ta jest przede wszystkim rezultatem zmiany paradygmatu, jaki dokonał się w tych ostatnich. Pierwotnie bowiem słowo to rozumiano w obu dyscyplinach podobnie, zgodnie zresztą z jego etymologią, jako zmianę o charakterze rozwojowym (*evolutio* oznacza „rozwiniecie zwoju, księgi”, pochodzi od łacińskiego słowa *evolvere* znaczącego „rozвивać”). Takie rozumienie ewolucji reprezentowała w biologii teoria Lamarcka, zakładająca, że wszystkie gatunki rozwijają się od form najprostszych do bardziej złożonych pod wpływem własnych ukierunkowanych na otoczenie działań. Dzieło Karola Darwina, proponujące alternatywną teorię powstawania gatunków, stanowiło głos w dyskusji na temat ewolucji i stąd teorię tę zaczęto określać tym mianem, mimo że *w istocie nie stanowi ona teorii rozwoju*. Sam Darwin terminem tym zaczął się posługiwać dopiero w szóstym wydaniu *O powstawaniu gatunków*. Darwinizm jest bowiem teorią **wariacyjną**, w odróżnieniu od **transformacyjnej** teorii Lamarcka [Mayr 2002b, s. 139]. Ewolucja w rozumieniu Darwina to proces powolnej kumulacji niewielkich zmian zachodzący w wyniku zróżnicowanej przeżywalności

osobników wyposażonych w odmienne dziedziczne właściwości. Składają się nań dwa procesy działające na różnych etapach: wytwarzanie dziedzicznej różnorodności oraz selekcji [por. Gould 1999, s. 155; Mayr 2002b, s. 147]. Teoria Darwinowska, a w jeszcze większym stopniu neodarwinowska, odebrała więc pojęcie „ewolucji” od wszelkich założeń związanych z postępem, rozwojem czy dominującą tendencją. Ewolucjonizm w naukach społecznych, choć kontrowersja wokół teorii Darwina dostarczyła mu istotnego impulsu, zachował, w zdecydowanej większości przypadków, transformacyjny sens pojęcia ewolucji.

U początków XX wieku ewolucjonizm zarówno w biologii, jak i w naukach społecznych przechodził kryzys spowodowany uświadomieniem sobie istotnych słabych punktów obu koncepcji. W biologii, dzięki tzw. nowoczesnej syntezie, kryzys został przezwyciężony i dziś słynne zdanie Theodosiusa Dobzhanskiego, że w biologii nic nie ma sensu, dopóki nie zostanie oświetlone z perspektywy teorii ewolucji, stało się już truizmem, a ewolucjonizm w zasadzie jedynym (choć wewnętrznie zróżnicowanym) paradygmatem. W naukach społecznych – przeciwnie. Krytyka ze strony konkurencyjnych paradygmatów sprowadziła ewolucjonizm na margines głównego nurtu teorii socjologicznej. Nie zmieniło tego pojawienie się „neoewolucjonizmu” w połowie ubiegłego wieku (Leslie White, Julian Steward w antropologii, późny Talcott Parsons, Robert Bellah, Gerhard Lenski w socjologii, by wymienić tylko najznamienitsze nazwiska). Również nowsze próby ożywienia tej perspektywy nie spotykają się ze szczególnie szerokim odzewem. Ewolucjonizmowi w socjologii daleko więc do monopolistycznej pozycji darwinizmu w biologii. Jak w roku 1964 zauważył Robert Bellah, „odwrót od myśli ewolucyjnej w naukach społecznych” nigdzie nie „zaszedł dalej ani intensywność opozycji przeciw ewolucji nie była głębsza niż na polu religii” [1964, s. 358]. Jego esej nie zapoczątkował przełomu w tym względzie. Nawet neoewolucjonizm w socjologii jedynie marginalnie odnosi się do tego zjawiska. Co ważniejsze, choć stara się przecierać nowe szlaki w rozumieniu ewolucji społecznej czy kulturowej, to tam, gdzie wypowiada się na temat ewolucji religii, pozostaje w koleinach myśli dziewiętnastowiecznej.

W niniejszej pracy zamierzam podjąć ten problem, by zaproponować względnie nową teorię ewolucji religii. Mam nadzieję, że umożliwi ona postawienie starych pytań w nowy, ściślejszy i łatwiejszy do operacjonalizacji sposób, niektóre pytania być może uczyni nieaktualnymi czy źle postawionymi i zrodzi pytania nowe.

Pierwszym zadaniem, którego rozwiązanie warunkuje realizację tego celu, jest jednak udzielenie odpowiedzi na pytanie, jakie właściwości odpowiadają za porażkę ewolucjonizmu jako teorii społecznej. Zamiast przytaczać listę zarzutów stawianych uogólnionemu ewolucjonizmowi przez konkuren-

cyjne paradygmaty, wybrałem inną metodę krytycznej analizy. Podążam tu drogą podobną nieco do tej, którą w swej polemice z historycyzmem obrał Karl R. Popper [1999]. O ile jednak on uwydatniał główne słabości krytykowanego stylu myślenia, porównując go do podejścia właściwego naukom ścisłym, a zwłaszcza fizyce, ja uznałem, że do istotniejszych, bo nie wyłącznie negatywnych rezultatów można dojść dzięki porównaniu teorii ewolucji obecnych w naukach społecznych z tą teorią, która odniosła sukces: darwinizmem i właściwym mu sposobem ujmowania zmiany. Analizie poszczególnych teorii ewolucji socjokulturowej nie przyświeca cel historyczny, lecz teoretyczny. Książki opisujące czy uwzględniające historię ewolucjonizmu socjokulturowego już zresztą istnieją [na przykład Chmielewski 1988; Nowaczyk 1989; Szacki 2002; Turner 2004; Sztompka 2005; a zwłaszcza Sanderson 2007], stąd historyczna rekonstrukcja nie jawi mi się jako zadanie najpilniejsze. Naturalnie w marginalizacji ewolucjonizmu swój udział miały też czynniki pozamerytoryczne, interesujące dla socjologów wiedzy czy historyków idei [por. Szacka 1991, s. 19–32; Pinker 2005, s. 159–180]. Dla celów niniejszych rozważań istotne jest jednak udzielenie na pytanie o słabość ewolucjonizmu takiej odpowiedzi, która odsłoniłaby pewne istotne teoretyczne problemy, pozwoliłaby zrozumieć, dlaczego dotychczasowe teorie ewolucji społeczno-kulturowej ustępują darwinizmowi, jeśli chodzi o zdolność wyjaśniającą, zdolność inspirowania badań empirycznych i wreszcie zdolność integracji wyników badań szczegółowych.

Stanowi to niezbędną pracę przygotowawczą poprzedzającą budowę alternatywnej teorii ewolucji. Zamiast więc uwypuklać różnice między poszczególnymi teoriami, ich wzajemne związki i uwarunkowania, skupię się na wskazaniu pewnych podobieństw między nimi, które stanowią jednocześnie zasadnicze różnice w porównaniu z wariacyjnym rozumieniem ewolucji przez darwinizm. Stawiam tezę, że koncepcje transformacyjne w ramach ewolucjonizmu uprawianego w naukach społecznych obarczone były pewnymi wadami, od których wolna jest teoria Darwinowska, i to one leżą u podłoża ich poznawczej impotencji. Innymi słowy, darwinizm wyposażony jest w pewne zalety, których teorie społeczne w dużej mierze były pozbawione. Uzasadnieniu tej tezy poświęcony będzie pierwszy rozdział niniejszej pracy.

Świadomość przewagi darwinizmu nad transformacyjnymi teoriami ewolucji w naukach społecznych zrodziła kilka prób zastosowania go do zjawisk będących przedmiotem socjologii, w tym również do religii. Twórcy tych darwinowskich teorii ewolucji socjokulturowej (będę je określał mianem darwinizmu socjologicznego, w odróżnieniu od dawnego darwinizmu społecznego) usiłują traktować darwinizm (czasem też inne teorie biologiczne) jako teorię o charakterze uniwersalnym, zdolną opisać i wyjaśnić przemiany w świecie społecznym. Przyjmują, że między obiektami biologicznymi i spo-

lecznymi istnieją izomorfie na tyle daleko idące, że uzasadniające zastosowanie pewnych teorii biologicznych do świata społecznego. Te inspirowane biologicznie teorie, przynależące do nurtu określanego czasem jako uniwersalny darwinizm [por. Nelson 2007], uogólniony darwinizm czy uniwersalna teoria selekcji, stanowią odrębną grupę, którą w rozdziale drugim poddam krytycznej analizie. Zastosuję tu zabieg analogiczny do tego z rozdziału pierwszego. Instancją krytyczną dla tak rozumianego darwinizmu socjologicznego będą teorie socjokulturowe. To wzajemnie krytyczne oświecenie pozwoli nie tylko uwypuklić główne słabości obu nurtów myślenia o ewolucji, ale też wskazać te elementy, które zachowują swą wartość w odniesieniu do ewolucji religii.

Teorie zaliczane przeze mnie do darwinizmu socjologicznego będę jednak poddawać krytyce z innej jeszcze perspektywy. Opierając się bowiem na częściowych izomorfach między zjawiskami biologicznymi a społecznymi, autorzy tych teorii ignorują szersze konteksty, w jakich zjawiska te ujmowane są we współczesnej biologii. Zaskakiwać może też to, że zastrzeżenia, które w stosunku do tych koncepcji wysuwa biolog, są materialnie identyczne z tymi, które w odniesieniu do nich nasuwają się socjologowi. Kluczowym problemem rozważanym w tym rozdziale jest zatem zagadnienie uzasadnienia stosowania teorii biologicznych w socjologii.

Krytyczna rekonstrukcja obecnych w naukach społecznych koncepcji ewolucjonistycznych (zarówno transformacyjnych, jak i wariacyjnych), czemu poświęcona jest pierwsza część książki, doprowadziła mnie do wniosku, że adekwatną teorię ewolucji religii można zbudować jedynie na drodze syntezy wspomnianych dwóch podejść. Pierwsze z nich wprowadza właściwą darwinizmowi konkretność i systematyczność, drugie zaś jest głębiej zakorzenione w wiedzy socjologicznej. Teorie ewolucji religii budowane na gruncie każdego z nich z osobna charakteryzują się istotnymi wadami, które przezwyciężyć można, co postaram się pokazać w drugiej części pracy, dzięki koncepcjom rozwijanym w nurcie konkurencyjnym. Oznacza to jednak potraktowanie teorii wyrażających oba podejścia jako surowca do budowy względnie nowej teorii.

Właściwa synteza zakłada zachowanie wartościowych elementów antytetycznych stanowisk (naturalnie przy zmienionym zakresie ich ogólności czy nawet głębszym przeformułowaniu), a dotyczy to także samego pojęcia ewolucji. Zastąpienie w ramach socjologii dawnego transformacyjnego jej rozumienia nowym, wariacyjnym, jak proponuje Walter G. Runciman, to rozwiązanie połowiczne. Konieczne jest ścisłe określenie relacji między oboma procesami (selekcji i rozwoju), które pojęcia te opisują. Czysto wariacyjne (selekcjonistyczne) rozumienie ewolucji, jak się okazuje, zawodzi również w biologii, na co wskazują krytycy skrajnego, zmatematyzowanego neoewolucjonizmu (Stephen J. Gould, teoretycy systemów rozwojowych z Susan

Oyama na czele). Dobitnie wykazują oni, że nie da się zrozumieć ewolucji bez uwzględnienia procesów rozwoju.

Teoretycznym fundamentem prezentowanej w tej książce syntezy jest zrekonstruowana zgodnie z regułami neoklasycyzmu socjologicznego [por. Kozyr-Kowalski 1999a, 1999b; Kaczmarek 2007a] socjologia Herberta Spencera, a przede wszystkim ponownie przemyślana jego funkcjonalna teoria systemów. Spencer był również pierwszym, który próbował dokonać syntezy wariacyjnej i transformacyjnej teorii ewolucji w odniesieniu do społeczeństw. W zastosowaniu do bardziej szczegółowego przedmiotu, organizacji religijnych, koncepcja ta musiała zostać zasadniczo przeformułowana i uszczegółowiona w zakresie mechanizmów, w czym inspirujący udział miała biologiczna teoria ewolucji.

Istotnym elementem proponowanej tu teorii pozostaje zatem darwinizm, przede wszystkim jako narzędzie krytyczne i wzór, jeśli chodzi o sposób rozwiązywania problemów. Sądzę jednak, że teoria Darwinowska sprawdzić się może również jako wzorzec wariacyjnej teorii ewolucji, a zatem jako element konstrukcyjny socjologicznej teorii ewolucji. Możliwość takiego zastosowania jest coraz szerzej dostrzegana wśród socjologów neoewolucjonistów, takich jak: Gerhard Lenski, Patrick Nolan, Jonathan Turner, Stephen Sanderson czy Walter G. Runciman. Operacja taka jest naturalnie zasadna tylko wówczas i tylko w tym wymiarze, gdy między bytami biologicznymi i społecznymi oraz między procesami, którym podlegają, zachodzą określone izomorfizmy i odpowiednio homologie, co wymaga każdorazowo wykazania. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia jedynie z wątpliwym z teoriopoznawczego punktu widzenia wnioskowaniem przez analogię.

Już teraz warto przywołać kilka faktów z historii nauki, które wskazują, że możemy mieć tu do czynienia z czymś więcej niż z analogią czy metaforą. Okazuje się bowiem, że wiele kluczowych teorii biologicznych powstało w rezultacie uprzedniego wpływu nauk społecznych. Współczesna genetyka populacyjna, stanowiąca źródło inspiracji dla memetyki i pokrewnych teorii transmisji kulturowej, język swój zaczerpnęła z semiotyki językoznawczej, a wiele także zawdzięcza ekonomicznej teorii gier [por. Maynard Smith 2000, s. 179]. Nie jest to jednak pierwszy przykład czerpania przez nauki biologiczne z dorobku nauk społecznych. Biologiczna analiza funkcjonalna opiera się, jak zauważył Herbert Spencer, na koncepcji podziału pracy mającej źródło w ekonomii, a dopiero później użytej przez biologów do analizy fizjologii organizmów [Spencer 1912, s. 452, § 217]. Powszechnie znany jest wpływ, jaki na twórców biologicznej teorii ewolucji, zarówno Karola Darwina, jak i Alfreda Wallace'a, wywarła lektura *Prawa ludności* Thomasa Malthusa, a na tego pierwszego również koncepcje Adama Smitha i Adolphe'a Quételeta [Schweber 1977, s. 274–293; Gould 2002, s. 595]. Zresztą kluczowe pojęcia

teorii Darwinowskiej, takie jak „dobór” czy „dziedziczenie”, zostały zaczerpnięte z języka opisującego działania ludzi czy relacje społeczne. Wydaje się to potwierdzać koronną tezę socjologii wiedzy Émile’a Durkheima. Uważał on, że społeczeństwo stanowi prawzór podstawowych kategorii ontologicznych. Nie oznacza to jednak, że są one tym samym tworam i sztucznymi; przeciwnie: „Wyrażają one sposoby istnienia, spotykane na wszystkich poziomach rzeczywistości, które jednak z pełną wyrazistością ukazują się tylko na jej szczycie” [Durkheim 1990, s. 423]. Uogólniony darwinizm jest w dużej mierze ślepy na samą kulturową treść zjawisk, podobnie jak arytmetyka na jakości obiektów liczonych. Jeśli jednak teoria ma rzeczywiście mieć charakter syntetyczny, a nie stanowić jedynie przełożenia socjologii religii na język darwinizmu, to zadanie takie nie wyklucza, ale właśnie zakłada uwzględnienie tych osobiście humanistycznych właściwości bytów społecznych. Jak zauważa Richard Nelson, „status intelektualny ewolucyjnej nauki społecznej opiera się na własnych zasadach i niesłuszne jest jej sprowadzanie do usiłowania użycia biologicznej teorii rozwoju do analizy ludzkich kultur” [2007, s. 76].

W niniejszej pracy posługuję się niektórymi rozwiązaniami wypracowanymi przeze mnie w poprzednich książkach [2003, 2007, 2010]. Aby uniknąć nadmiernego samocytowania, do tych publikacji będę odsyłał czytelników zainteresowanych szczegółowym uzasadnieniem moich i dyskusją z alternatywnymi stanowiskami. Niektóre problemy były przeze mnie wstępnie rozważane w artykułach publikowanych w pracach zbiorowych i czasopiśmie. Tutaj znalazły się w wersji ponownie przemyślanej, przetworzonej i skróconej.

Część pierwsza

KOMPONENTY SYNTEZY

W pierwszej części pracy przedstawiam wyniki krytycznej analizy najważniejszych koncepcji ewolucji w naukach społecznych. Owe teorie podzieliłem na dwie grupy, odrębnie analizując te, które pod istotnym względem opierają się na izomorfii między zjawiskami biologicznymi i społecznymi. Obie grupy teorii charakteryzują się swoistymi cechami, posiadają właściwe sobie słabości, które syntetyczna teoria powinna wskazać i przezwyciężyć, dlatego analizuję je w odrębnych rozdziałach. Zdaję sobie sprawę, że przyporządkowanie poszczególnych autorów do jednej z dwóch grup teorii może być dyskusyjne. Rozstrzygająca jest dla mnie rola, jaką w ogólnym ujęciu ewolucji odgrywają wspomniane izomorfie. Dlatego, choć silne wątki darwinowskie odnajdujemy na przykład u Durkheima, a koncepcja Spencera podziela niektóre istotne właściwości z teoriami socjokulturowymi, tego pierwszego zaliczam do grupy teorii socjokulturowych, drugiego zaś do teorii inspirowanych biologicznie.

W analizie obu nurtów przyjąłem zasadniczo podejście systematyczne, nie zaś historyczne. Podporządkowane jest ono celowi teoretycznemu, jakim jest budowa syntetycznej teorii ewolucji religii. Omawiane tu teorie, zgodnie z założeniami neoklasycznego paradygmatu socjologii [Kozyr-Kowalski 1999a, 1999b; Kaczmarek 2007a], traktuję raczej jako zbiór cennego materiału (surowca) do budowy własnych koncepcji teoretycznych niż jako samodzielny przedmiot badań. Skupię się zatem na wybranych koncepcjach, które są moim zdaniem istotne z punktu widzenia socjologii religii.

SOCJOKULTUROWE TEORIE EWOLUCJI RELIGII

Poniżej poddam analizie wybrane teorie ewolucji religii zrodzone w naukach społecznych. Dwuznaczność pojęcia ewolucji wprowadza pewną komplikację przy wyróżnianiu przedmiotu tych analiz. Narzucający się tu, jako klucz, termin „ewolucjonizm” – wypracowany przez historyków socjologii i ukuty na użytek „analizy wewnętrznych dylematów myśli społecznej XIX wieku” [Szacki 2002, s. 281] – nastrocza samym historykom istotnych problemów. Wąskie jego rozumienie, zdaniem Jerzego Szackiego, obejmuje wyłącznie próby zastosowania na gruncie socjologii XIX wieku teorii Darwina. A jednak wpływ autora *O pochodzeniu gatunków* jest znacząco przeceniany. Jedynie u Spencera i w pewnym zakresie u Durkheima możemy znaleźć najważniejszą dla darwinizmu teorię doboru naturalnego (czyniącą z darwinizmu teorię wariacyjną), która jednak nie stanowi u nich wcale koncepcji centralnej (choć dla Spencera, jak pokażę, kluczową). Większość badaczy zaliczanych do tego nurtu odwoływała się do Darwina w bardzo ograniczonym zakresie, mianowicie tylko do jego teorii wspólnego pochodzenia i teorii stopniowości zmian (gradualizmu). Przekonanie o stopniowości zmian społeczno-kulturowych i wspólnocie natury ludzkiej było jednak w naukach społecznych obecne już na długo przed Darwinem. Jego dzieło dostarczyło tym autorom ledwie impulsu, a ściślej, wiary w to, że rozwój społeczny da się opisać za pomocą ścisłych praw naukowych. Jeśli, jak proponuje Szacki, termin ewolucjonizm miałby być stosowany jedynie w odniesieniu do naturalistycznego kierunku w socjologii, usiłującego uchwycić ogólnościowe prawa zmian społecznych, traktującego ewolucję jako proces uniwersalny i nonszalancko podchodzącego do historii [por. Szacki 2002, s. 281–282], objąłby on jedynie część transformacyjnych teorii ewolucyjnych. Jedynym z wymienionych przez Szackiego kryteriów, które odróżnia rozumienie ewolucji na przykład Tylora czy Morgana od Condorceta, jest pewna doza naturalizmu i scjentyzmu, przejawiająca się we wspomnianym poznawczym optymizmie, skłaniającym do poszukiwania naukowych praw rządzących rozwojem społecznym.

Ze względu na problem, który zamierzam poniżej rozważyć, a należący bardziej do ontologii niż epistemologii społecznej, istotniejsze jest właśnie transformacyjne rozumienie ewolucji wspólne tym koncepcjom. Z tego względu skłaniam się do poszerzenia rozumienia terminu ewolucjonizm również o nienaturalistyczne teorie transformacyjne [por. Szacki 2002, s. 208].

Z przyjęcia dwuznaczności terminu ewolucja wyłania się jednak druga, poważniejsza obiekcja: czy utożsamienie ewolucjonizmu w naukach społecznych z transformacyjnym pojmowaniem ewolucji nie stanowi przedwczesnego uogólnienia. Podejście takie skłoniło Waltera G. Runcimana [2008] do sformułowania postulatów, aby socjologię budować na nowo, opierając się na Darwinie, a odrzucając klasyków. Jeśli jednak faktycznie ewolucja w rozumieniu wariacyjnym adekwatnie opisuje proces zmiany społecznej, to jest niemal niemożliwe, by uczeni, którzy zajmowali się światem społeczeństwa i kultury, nie widzieli jej poszczególnych elementów czy też jej ogólnego zarysu. Gdy spojrzymy na tradycję własnej dyscypliny, nie ograniczając się terminem „ewolucjonizm” ukutym przez jej historyków, gdy uwzględnimy także drugi, wariacyjny sens tego terminu, uzyskamy znacznie bardziej interesujące rezultaty. Sam Runciman [2001] dostrzegł teorię selekcyjną u Maxa Webera. Ten nie jest jednak jedynym klasykiem socjologii, u którego teorię tego rodzaju można znaleźć, choć uwzględnienie go w gronie ewolucjonistów z pewnością jest posunięciem najbardziej kontrowersyjnym (interesują mnie jednak teorie ewolucji, nie zaś teorie ewolucjonistów). W pozostałych bowiem przypadkach zwykle elementy selekcyjnej teorii ewolucji podporządkowywane były szerszym transformacyjnym schematom.

Sądzę, że da się wyróżnić przynajmniej pięć najważniejszych źródeł funkcjonujących w naukach społecznych teorii ewolucji. Są to myśli: Georga Wilhelma Fridericha Hegla, Johanna Jakoba Bachofena, Auguste’a Comte’a, Lewisa Morgana i Edwarda B. Tylora. Są to jednocześnie autorzy nadal wywierający wpływ na współczesnych ewolucjonistów. Poglądy Hegla współkształtowały koncepcje zmiany społecznej Karola Marksa, Maxa Webera, pośrednio też Maxa Schelera, a spośród reprezentantów współczesnego neoewolucjonizmu – Roberta Bellaha i Stephena Sandersona (za pośrednictwem Marksa). Comte zarysował podejście rozwijane potem przez Émile’a Durkheima, Talcotta Parsons’a, a także Roberta Bellaha i w mniejszym stopniu Jonathana H. Turnera. Podejście Morgana stało się inspiracją dla prac V. Gordona Childe’a, Leslie White’a i w pewnym stopniu Juliana Stewarda. Z socjologów nawiązuje do tej tradycji Gerhard Lenski. Tylor jest najwybitniejszym religioznawcą reprezentującym ewolucjonistyczną szkołę w antropologii; znalazł on kontynuatorów między innymi w osobach George’a Frazera czy Roberta R. Mareta. Do dziś jego rozumienie ewolucji religii uchodzi za reprezentatywne, a przynajmniej najbardziej typowe dla nauk społecznych.

Jak wspomniałem, odpowiedzi na pytanie o źródła słabość ewolucjonizmu socjokulturowego dostarcza porównanie typowego dla niego podejścia z perspektywą właściwą biologicznej teorii ewolucji. Tym, co najbardziej rzuca się w oczy (abstrahując od samego wariacyjnego czy transformacyjnego charakteru teorii), jest różnica ostatecznego rezultatu – opisu przebiegu ewolucji. Odmierna jest też rola przypisywana w tych teoriach mechanizmom. Ale najważniejszą i fundamentalną dla nich różnicą jest sam sposób ujmowania przedmiotu ewolucji, odpowiedź na pytanie: „co ewoluuje?”.

W jaki sposób te trzy kwestie (przedmiotu, mechanizmów i przebiegu) stawia darwinizm? Już sam tytuł fundamentalnego dzieła Darwina, który brzmiał: *O powstawaniu gatunków drogą naturalnego doboru, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, wskazuje na przyjęty w biologii sposób stawiania tych zagadnień i na niektóre rozwiązania. To właśnie ich uszczegółowienie zadecydowało również o sukcesie neodarwinizmu.

Przedmiot ewolucji jest ujmowany zawsze konkretnie. Są nim gatunki składające się z populacji wymieniających się materiałem genetycznym. Gatunek nie jest *klasą* bytów czy wyłącznie analityczną konstrukcją teoretyczną, ale empirycznym zbiorem o dających się uchwycić na drodze obserwacji zachowań osobników granicach, a zatem możliwe są nad nim badania empiryczne. Nie tylko składa się on z konkretnych bytów, ale stanowi też składową jednostek wyższego rzędu (kładów), co umożliwia przejście do analizy makroewolucji bez utraty kontaktu z rzeczywistością empiryczną.

Tym jednak, co w Darwinowskiej teorii jest najistotniejsze, są **mechanizmy ewolucji**. Pod tym względem współczesną biologię charakteryzuje w praktyce badawczej podejście „majsterkowicza”, które może wręcz sprawiać wrażenie eklektyzmu. Przystępując do wyjaśnienia danego faktu empirycznego, biolog rozważa, który z mechanizmów najlepiej dany fakt tłumaczy: wpływ przypadkowych czynników środowiskowych (na przykład katastrofy naturalne czy dryf kontynentalny), mutacje, rekombinacje, dryf genetyczny, ograniczenia płynące z procesu rozwoju organizmu (embriologii), różne formy doboru naturalnego (dobór płciowy, dobór grupowy czy gatunkowy) itd. [por. Mayr 1974, s. 13–14]. Jak powiada Ernst Mayr, współtwórca neoewolucjonizmu: „W biologii większość zjawisk i procesów trzeba wyjaśniać za pomocą wielu teorii” [Mayr 2002b, s. 64]. Wyjaśnienie to obejmuje wskazanie dwóch rodzajów przyczyn: bezpośrednich (proksymatywnych, odpowiadających na pytanie *jak?*) i ostatecznych (ultymatywnych, odpowiadających na pytanie *dłaczego?*). Pierwsze wskazują na konkretne mechanizmy fizjologiczne, w wyniku działania których zjawisko zachodzi, a drugie na ich ewolucyjny sens.

Skoro każdy gatunek jest czymś unikatowym, tak jak jego historia, to jedynym możliwym podejściem naukowym do badania **przebiegu ewolucji** jest

właśnie podejście historyczne (idiograficzne). Zachodzących w toku ewolucji zmian nie można, powiada Mayr, „badać metodami chemii i fizyki, muszą być rekonstruowane za pomocą historycznego wnioskowania, czyli testowania narracji historycznych” [Mayr 2002b, s. 63]. Gatunki powstają, przystosowują się do zmiennych warunków albo wyszukują aktywnie nowe nisze. W ramach biologicznej teorii ewolucji nieuprawnione są wszelkiego rodzaju założenia co do przewidywanego biegu ewolucji oraz wyznaczanie uniwersalnych trendów. O ile *post factum* można powiedzieć, że kręgowce nie mogły się pojawić przed bakteriami (ewolucja buduje na tym, co jest, z tego, co ma do dyspozycji), to nie można wyrokować ani o wzrastającej w toku ewolucji złożoności, ani o zwiększonej zdolności przystosowawczej nowo powstałych gatunków. Ostateczny obraz ewolucji przedstawia więc rozłożyste drzewo, czy raczej krzew, w którym gałęzie się rozwidlają, rozwijają w rozmaitych kierunkach, jedne zanikają, inne zwiększają swą grubość.

W dalszej części rozważań postaram się pokazać, jak odmiennie do tych problemów podchodzą socjokulturowe teorie ewolucji. Żadna z nich nie dała, moim zdaniem, satysfakcjonujących rozwiązań wszystkich trzech problemów, stąd też wypływa ich porażka. Najistotniejszy jest tu zwłaszcza punkt wyjścia: teoria przedmiotu ewolucji. Takie, a nie inne jego ujęcie określa zakres mechanizmów (choć niekoniecznie ich treść), które bierzemy pod uwagę, a przede wszystkim wyznacza ramy samego procesu ewolucji. Ze względu na jego wagę, właśnie na tym problemie skupię się w krytycznym przeglądzie dotychczasowych teorii ewolucji religii.

1.1. Identyfikacja przedmiotu ewolucji

1.1.1. Ewoluujące abstrakcje

Biologiczna teoria ewolucji analizuje procesy, którym podlegają byty empiryczne: gatunki, populacje i osobniki. Tymczasem jednym z częstych błędów socjokulturowych teorii ewolucji jest przyjmowanie za punkt wyjścia bytów nieempirycznych: reifikowanych pojęć ogólnych czy abstrakcji.

1.1.1.1. Duch świata

Skrajnym przykładem jest tu koncepcja Hegla wyrażona przede wszystkim w *Wykładach z filozofii dziejów* [1958], a także w omawiającej ewolucję kultury trylogii, zawierającej wykłady poświęcone estetyce, religii i filozofii, z czego zwłaszcza *Wykłady z filozofii religii* [2006, 2007] są istotne dla naszego tematu.

Pytanie *co ewoluuje?* w przypadku Hegla równoznaczne jest z pytaniem *кто ewoluuje?*, gdyż w jego systemie ewolucja jest procesem samorozwoju ponadludzkiego Rozumu, w języku religijnym zwanego Bogiem. Proces ten zachodzi zarówno w świecie idei, jak i w przyrodzie, nas jednak interesuje wyłącznie ten jego wymiar, który ma miejsce w świecie ludzkim, gdzie Rozum określany jest jako Duch (Duch Świata). Przyjmuje on trzy formy: ducha subiektywnego (różne formy życia psychicznego: od najbardziej instynktownych do najbardziej świadomych), ducha obiektywnego (wyrażającego się w instytucjach społecznych oraz systemach normatywnych – jak prawo, moralność i obyczajność) oraz ducha Absolutnego (wyrażającego się w twórcach kultury, takich jak sztuka, religia i nauka). Do rozróżnienia trzech poziomów ewolucji: organicznego, społecznego i kulturowego, wróci później neoewolucjonizm, choć naturalnie sama koncepcja ponadludzkiego podmiotu ewolucji z punktu widzenia nauki empirycznej była ślepą uliczką. Pomimo to Hegel starał się oprzeć swój opis przebiegu ewolucji na studiach konkretnych przypadków historycznych, w czym zasadniczo różnił się od większości ewolucjonistów preferujących metodę porównawczą.

1.1.1.2. Ludzkość

Inaczej do tego problemu podszedł Auguste Comte. Zdaniem tego francuskiego filozofa proces ewolucji dotyczy ludzkości traktowanej jako jeden całościowy byt [Comte 2009, s. 83]. Jest to przede wszystkim zabieg metodologiczny, który autor nazywa „racjonalną fikcją” – wszakże nie tak odległą, jego zdaniem, od rzeczywistości. Potwierdzeniem tej jedności jest dla niego obserwowalny paralelizm rozwoju między niezależnymi ludami. W wymiarze czasowym jedność ta wynika z tego, że zwykle osiągnięcia danego narodu są przejmowane przez jego następcę. W analizie konkretnego przebiegu ewolucji Comte ogranicza się jednak do cywilizacji zachodniej – „elity ludzkości” [Comte 2009, s. 181].

Również dla Lewisa Morgana przedmiotem ewolucji jest przede wszystkim ludzkość. Wielokrotnie też podkreśla on jej jedność. Już we wstępie do swego najważniejszego dzieła, *Spółczeństwa pierwotnego* [Morgan 1887], pisze: „Historia rodu ludzkiego jedną jest w swym początku, jedną w doświadczeniu i jedną w postępie” [s. II]. Jedność ta jest zarówno jednością pochodzenia, ludzkich potrzeb (na danym stopniu rozwoju), jak i, co najważniejsze, „działań umysłu ludzkiego w podobnych sobie warunkach społecznych” [s. II]. W dalszej części pracy autor dowodzi, że jest ona możliwa dzięki „specyficznej tożsamości mózgu u wszystkich ras” [s. 6], a jest tak istotna i broniona, gdyż stanowi podstawę i uzasadnienie stosowania metody porównawczej do

naświetlania dawnych dziejów danych kultur poprzez porównanie z dzisiaj żyjącymi ludami pierwotnymi.

Ten sam sposób myślenia, choć przejawiający się w formie innej metody, znacznie bliższej Heglowi, znajdujemy u Johanna Bachofena. Punktem wyjścia jest dla niego „jednorodność i prawomocność natury ludzkiej”, stąd proces ewolucyjny, który stara się on opisać, ma charakter uniwersalny: „niepodobna warunkować go czy ograniczać do tego czy innego szczepu czy klanu, toteż należy mieć tu na uwadze nie tyle identyczność poszczególnych przejawów, ile raczej fakt ich zgodności z zasadniczym poglądem” [Bachofen 2007, s. 8]. A jednak „podstawowe idee dominujące w danej epoce rozwoju cywilizacji” [Bachofen 2007, s. 52] są różnorako wyrażane w przypadku poszczególnych ludów, na co wpływają lokalne warunki i ich rozwój indywidualny. Wbrew powszechnej wśród ówczesnych ewolucjonistów praktyce, przed metodą porównawczą stawia Bachofen badania idiograficzne:

[...] jedynie osobne zajmowanie się poszczególnymi ludami może ocalić tę pełnię formacji historycznych przed skarleniem, a nasze studium zdoła je uchronić przed dogmatyczną jednostronnością. To nie wzniesienie pustej budowli myśli, lecz poznanie życia, jego dynamiki, jego różnorodnych przejawów może stanowić cel [tej] rozprawy [Bachofen 2007, s. 52].

Czy jednak pojęciu ludzkości przysługuje sens empiryczny? Czy współistniejące w danym okresie społeczeństwa, rozrzucone po całym świecie, wiążą jakieś relacje na tyle istotne, by można ich zbiór traktować jako odrębny, podlegający jednemu procesowi byt? Wyodrębnienia takowego badacze dokonują za pomocą ludzkiej natury jako zasadniczego wyróżnika ich przedmiotu badań. Jednak natura ludzka oddziela ten przedmiot jedynie od innych gatunków. Być może dałoby się uzasadnić takie podejście na gruncie biologii, jednak socjologia, przyjmując tak rozległą perspektywę, musi, jak sędzę, nieuchronnie wikłać się w przedwczesne uogólnienia. Przy tak szerokim ujęciu przedmiotu trudno uchwycić jakikolwiek mechanizm kauzalny, poza – założonym przez tych autorów – immanentnym rozwojem ludzkiego umysłu.

1.1.1.3. Kultura

Dla Edwarda Tylora przedmiotem ewolucji jest ludzka kultura. W samym tytule głównego dzieła, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, znajdujemy już wyliczenie głównych elementów na nią się składających, natomiast w definicji otwierającej je, mamy wyliczenie jeszcze obszerniejsze: „Kultura, czyli cywilizacja, jest to złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawa, obyczaje oraz

inne zdolności i nawyki nabyte przez ludzi jako członków społeczeństwa” [Tylor 1896, s. 15]. Nie jest to jednak kultura żadnego konkretnego ludu, lecz raczej kultura ludzkości jako takiej. Jest to więc w istocie inna nieco perspektywa obrona w stosunku do tego samego przedmiotu co u Comte’a. Również Tylor jedności kultury ludzkości szuka we wspólnej wszystkim ludziom naturze, dlatego zaleca, „abyśmy się zapatrywali na ludzkość, jako na całość jednolitą z natury, chociaż znajdującą się na różnych szczeblach cywilizacji” [Tylor 1896, s. 19]. Również dla Leslie White’a przedmiotem ewolucji jest kultura w ogólności [White 1959, s. 51], kultura ludzkości branej jako całość [s. 52]. Prezentując przebieg ewolucji, ogranicza się on jednak zasadniczo do Starego Świata, podobnie jak klasyczni antropologowie, dość luźno dobierając materiał ilustracyjny z różnych konkretnych kultur.

Pojęcie kultury jest bardziej określone (zwykle przez wyliczenie składowych) niż pojęcie ludzkości. Jak zauważa Sanderson [2001, s. 156], nie pozwala jednak uchwycić jakiejkolwiek zależności między czynnikami kształtującymi ludzkie działanie. Stanowi w istocie analityczną abstrakcję, której nie przysługuje sens empiryczny. Jako abstrakcja nie może więc podlegać oddziaływaniu konkretnych sił, stąd też jej ewolucja stanowi jedynie pewną konstrukcję teoretyczną. Jeśli teoria ma pełnić rolę środka potęgującego władzę poznawczą, wyostrażającego spojrzenie badacza, to tak ogólne pojęcia przyczyniają się do tego w znikomym stopniu, szczególnie w perspektywie teorii ewolucji.

1.1.1.4. Społeczeństwo

Wielu ewolucjonistów usiłowało obrać za przedmiot analizy obiekt niższego rzędu, a mianowicie społeczeństwo. Było to jednak często społeczeństwo rozumiane abstrakcyjnie, „społeczeństwo w ogóle”. W rezultacie ich rekonstrukcja ewolucji sprowadzała się do wyznaczenia stadiów, przez które każde społeczeństwo musi przejść.

Społeczeństwo jest przedmiotem ewolucji na przykład w ujęciu Durkheima. Zapewne pod wpływem Darwina, uznał on za niezbędne wprowadzenie do socjologii pojęcia gatunku (*espèces sociales*). Sens tego terminu daleko odbiega jednak od jego biologicznego zastosowania. Dla Durkheima w jego *Zasadach metody socjologicznej* gatunkami stały się horda czy społeczeństwo segmentowe, które to pojęcia we wcześniejszej pracy *O podziale pracy społecznej* traktował jedynie jako etapy ewolucyjne [por. Durkheim 1999, s. 331–332], a przynajmniej jako narzędzie do szeregowania społeczeństw na ewolucyjnej drabinie. Nic dziwnego, że Jerzy Szacki przekłada ten termin jako „rodzaj” i „typ społeczny” [Durkheim 2002, s. 111]. Jeśli bowiem do jednego gatunku może należeć więcej

niż jedno społeczeństwo (społeczeństwa Europy – przynajmniej Zachodniej – zalicza właśnie do jednego gatunku), podlegające najrozmaitszym kolejom ewolucyjnym, trudno o inne niż typologiczne rozumienie tego pojęcia. Poszczególne gatunki Durkheim wyróżnia metodą Spencera według stopnia złożoności, dostrzegając jednak, że społeczeństwa należące do tego samego rodzaju różnią się między sobą stopniem koalescencji, jaka zaszła między składowymi ich częściami czy segmentami [Durkheim 2002, s. 122]. Praktyka badawcza Durkheima pokazuje, że pojęciem „gatunku” zastąpił on w istocie Comte’ańskie trzy stadia, gdyż pełni ono wyłącznie rolę narzędzia – przewodnika w analizie porównawczej, co widać szczególnie w głównej pracy tego autora o religii [Durkheim 1990].

1.1.1.5. Instytucje społeczne

Odrębnym podejściem do ewolucji charakteryzują się badacze rozpatrujący oddzielnie ewolucję poszczególnych instytucji społecznych. Tendencję taką zapoczątkował, jak się zdaje, Tylor, który choć deklaruje, że przedmiotem ewolucji jest kultura jako całość, to jednak całość ta rozpada się niemal natychmiast na osobne koncepcje: ewolucji języka, liczenia, mitologii i wreszcie ewolucji religii. Wypływa to w dużej mierze z jego metody badawczej, uznającej priorytet klasyfikowania składowych kultury przed ich wyjaśnianiem. Tylor ma nadzieję, że klasyfikacja taka odegra podobną rolę, jak w naukach biologicznych odegrała klasyfikacja Linneusza, umożliwiając następnie postawienie pytania: „jak dalece fakty rozmieszczone w tych działach powstały jedne z drugich przez ewolucję?” [Tylor 1896, s. 25]. Podejście takie znajdujemy także w *Zasadach socjologii* Herberta Spencera, gdzie omawia on oddzielnie ewolucję instytucji rodzinnych, ceremonialnych, politycznych, eklezjastycznych, profesjonalnych i produkcyjnych (tomy III–VIII). Ewolucję poszczególnych dziedzin kultury (rząd, język, rodzina, religia, życie domowe, budownictwo i własność) analizował również Morgan.

We współczesnej socjologii ten typ teorii ewolucyjnej najlepiej reprezentują analizy Turnera w pracy z 2003 roku *Human institutions* (wcześniej zarysowane w roku 1997). Spojrzenie Turnera na życie społeczne charakteryzuje się wyraźnym podziałem na emergentne poziomy mikro, mezo i makro [Turner 2003, s. xiii], z których ostatni stanowią właśnie instytucje społeczne. Do najważniejszych (składających się na „pierwotny rdzeń”) zalicza on: gospodarkę, pokrewieństwo, religię, politykę, prawo i edukację. Instytucje składają się ze struktur i powiązanych z nimi systemów symbolicznych. Stanowią podstawowy środek, dzięki któremu ludzkie populacje mogą się adaptować do otoczenia biofizycznego i socjokulturowego [Turner 2003, s. 2, 5]. Poszcze-

gólne instytucje ujmowane są jednak bardzo abstrakcyjnie. Turner poddaje bowiem analizie wzajemny wpływ instytucji na wyróżnionych przez siebie etapach ewolucji, co jednak na tym poziomie ogólności sprowadza się właściwie do wykazywania, że każda z nich wpływa na każdą. Nie prowadzi to do szczególnie odkrywczych wniosków i jest w gruncie rzeczy dość jałowe, daleko uboższe od rozważań nad relacjami między instytucjami, jakie możemy znaleźć na przykład u Webera czy Spencera. Instytucje te są bowiem ujęte ahistorycznie: mowa o religii „jako takiej” na danym etapie, a nie o konkretnych organizacjach religijnych.

Skrajnym przypadkiem „abstrakcyjnego instytucjonalizmu” zastosowanym do interesującego mnie przedmiotu jest niezwykle wpływowy artykuł Roberta Bellaha *Ewolucja religijna*. Autor definiuje w nim religię jako „zbiór form i czynności symbolicznych, które wiążą człowieka z ostatecznymi warunkami jego istnienia” [Bellah 1998, s. 207]. Jest to zbiór o charakterze systemu, jako że zgodnie z przyjętą definicją ewolucji tylko systemy mogą ewoluować. Na tak rozumianą religię składają się: system symboli religijnych, religijne działania oraz organizacja religijna. Dalsze rozważania Bellaha wskazują, że nie ma tu na myśli religii w znaczeniu konkretnym, ale „religię w ogóle”, jako pewne zjawisko w ramach kultury całej ludzkości, której ewolucja polega na przechodzeniu od stadium do stadium. Jest to w pewnym stopniu również proces rozwoju, gdyż, jak zaznacza, w zasadzie wszystko jest już obecne, choć przesłonięte w stadium religii pierwotnej [Bellah 1998, s. 208].

1.1.1.6. Religie jako firmy

Odmienne podejście do przedmiotu ewolucji znajdujemy w socjologii religii w ramach paradygmatu rynkowego, określanego też jako ekonomia religii czy ekonomiczna analiza religii. Głównymi reprezentantami tego kierunku są: Rodney Stark, William S. Bainbridge, Laurence R. Iannaccone i Roger Finke. Stawiają oni konkretne empiryczne hipotezy, posługując się pojęciami podaży i popytu, rynku religii, równowagi rynku, stabilności preferencji i maksymalizacji, analizując przy tym konkretne organizacje religijne jako firmy czy też odwołując się do ekonomicznej koncepcji klubu [por. Iannaccone 1998; Lehmann 2010, s. 189–192]. W Polsce krytycznym zwolennikiem tego paradygmatu był Tadeusz Doktor [por. zwłaszcza 2002].

Nurt ten nie jest kojarzony z ewolucjonizmem, a Rodney Stark [2004] wsławił się nawet artykułem kwestionującym uznawanie teorii Darwina za jedyną prawdziwą w debacie publicznej. W napisanej przez niego wspólnie z Bainbridge’em książce [Stark i Bainbridge 2000] znajdujemy jednak zarys teorii ewolucji religii (oddzielnie ujęto ewolucję wierzeń i ewolucję orga-

nizacji religijnych). Ponieważ jest to podejście chyba najbliższe konkretności ujęcia darwinowskiego, poświęć mu nieco więcej miejsca.

Dla ekonomicznej teorii religii zasadnicze jest ujmowanie poszczególnych religii jako firm (definiowanych jako organizacje społeczne mające na celu „tworzenie, utrzymywanie i dostarczanie religii pewnym grupom ludzi” [Stark i Iannaccone 1994, s. 232; por. Stark i Bainbridge 2000, s. 61, def. 23]) konkurujących na rynku religii. Z ekonomii autorzy przejęli koncepcję stabilności preferencji [Stark, Iannaccone i Finke 1996, s. 437], co zasadniczo zmienia perspektywę postrzegania zmian religijności. Stabilność oznacza tu trwanie samych potrzeb religijnych. Odpowiedzialność za spadek czy wzrost religijności ponoszą więc „dostawcy” idei religijnych, którzy w różnym zakresie potrafią się dostosować do tych fluktuacji [Stark i Iannaccone 1994, s. 232]. Rywalizujące ze sobą organizacje religijne tworzą rynek religii, który w ramach tego podejścia jest opisywany przez analogię do rynku ekonomicznego: w kategoriach monopolu lub wolnej konkurencji. Mocno podkreślana i dowodzona jest teza Adama Smitha o wyższości rynku zderegulowanego nad państwowym monopolem, również w dziedzinie zaspokajania potrzeb religijnych (koncepcja „leniwego monopolu”) [por. Iannaccone 1998, s. 1488; Stark i Iannaccone 1994, s. 233].

Alternatywną wobec „firmy” koncepcją ekonomiczną, której zwolennicy rynkowego paradygmatu używają do analiz organizacji religijnych, są kluby. Kładzie się w niej mniejszy nacisk na opozycję producenci-konsumenci, dostrzega zaś udział tych ostatnich w zbiorowym wytwarzaniu dóbr religijnych [Iannaccone 1998, s. 1482]. Jej zwolennicy rozważają w tym aspekcie problem „jeźdźców na gapę”, osób korzystających z dóbr wspólnych, ale powstrzymujących się od wniesienia własnego wkładu. Zagrożenie z tym związane minimalizowane jest w niewielkich grupach religijnych, które mogą kontrolować wysokie standardy, wymagają zwykle radykalnej konwersji, a apostazja jest bardziej kosztowna niż w przypadku dużych grup [Iannaccone 1998, s. 1483].

Niewątpliwie wielką zasługą paradygmatu rynkowego jest traktowanie konkretnej organizacji religijnej jako przedmiotu ewolucji. Sama zaś ewolucja ujmowana jest dynamicznie, jako rezultat oddziaływania zarówno czynnika wewnętrznego (struktura grupy), jak i relacji z otoczeniem. Spojrzenie na religię przez analogię do firmy posiada jednak wiele ograniczeń (z których zresztą, jak się wydaje, autorzy zdają sobie sprawę [por. Iannaccone i Miles 1990, s. 1232]), przez co taki obraz ewolucji musi być jedynie częściowo adekwatny. Przede wszystkim słabość ta wynika z nieuwzględniania osobliwości „towaru” czy „produktu” oferowanego przez religię, jakim są religijne wierzenia i praktyki. Zostały one w tej koncepcji potraktowane marginalnie, niemal jak „czarna skrzynka” [por. Becker 2002, s. 142; Olson 2000]. W rezultacie repre-

zentanci paradygmatu rynkowego błędnie też ujęli relację między nimi a organizacjami religijnymi i odbiorcami. Jak twierdzą Finke i Iannaccone, „mówiąc o rynku, zakładamy, że religia jest przedmiotem wyboru i produkcji” [Finke i Iannaccone 1993, s. 28]. Tymczasem oba te założenia są wątpliwe: religie nie leżą obok siebie niczym produkty w supermarkecie, między którymi dokonuje się wyboru, a w większości przypadków w ogóle nie zachodzi wybór między religiami, tylko są one narzucane przez rodziców.

Wpływ rodziny pochodzenia na wyznanie Iannaccone ujmuje za pomocą pojęcia „kapitału religijnego” [Iannaccone 1998, s. 1481]. Według tej koncepcji wychowanie religijne wyposaża dziecko w szczególny zasób, odgrywający ważną rolę w jego dorosłych wyborach; nawet gdy człowiek zmienia wyznanie, wyboru dokonuje, kierując się zasadą maksymalizacji, spośród opcji możliwie bliskich wyuczonej, w rezultacie czego duża część „kapitału” zachowuje swoją wartość w nowej sytuacji. Sądzę, że ujęcie takie jest wysoce nieadekwatne. Wpojone przekonania nie są „czymś, co się posiada” i co chce się powiększać, ale są wyuczonym sposobem odnoszenia się do pewnej (postulowanej) rzeczywistości. Olbrzymi zasób wiedzy religijnej wyniesiony z rodzinnego domu może się okazać raczej balastem niż „kapitałem” dla kogoś, kto uzna, że tradycja ta jest dla niego nieprzekonująca, na przykład w wyniku skonfrontowania jej z perspektywą nauk historycznych czy krytycznymi argumentami wysuwanymi przez wyznanie konkurencyjne. Przeciwno koncepcji kapitału religijnego przemawia przykład wielkich religii, jak buddyzm czy chrześcijaństwo, które sukces odniosły – jak zauważa Tadeusz Doktor – „poza obrębem oddziaływania macierzystej tradycji religijnej” [Doktor 2002, s. 52]. Wątpliwości budzi samo przekształcanie partykularnego pojęcia „kapitału” w pojęcie o charakterze uniwersalnym. Jak zwracał uwagę Stanisław Kozyr-Kowalski [1999a, s. 133, 140], zabieg taki zaciemnia fundamentalne rozróżnienie zjawisk gospodarczych, doniosłych gospodarczo i uwarunkowanych gospodarczo, redukuje całą złożoność i wielowymiarowość życia społecznego do zjawisk gospodarczych. W przypadku zwolenników paradygmatu rynkowego ma to umożliwić zastosowanie do socjologii religii metod ekonomii. Zabieg ten jednak skazany jest na niepowodzenie, gdy oparty będzie wyłącznie na powierzchownej analogii, a nie na stwierdzonych izomorfizmach. Tak też jest, moim zdaniem, w tym przypadku.

Lekkość przenoszenia kategorii ekonomicznych na religijne uwidacznia drugie ze wspomnianych założeń: oto autorzy traktują rywalizujące Kościoły jako „producentów” dóbr religijnych. Warto zwrócić uwagę, że w swych analizach wielkich ożywień religijnych w Stanach Zjednoczonych za przykłady owych producentów służą im wybitni wędrowni czy telewizyjni kaznodzieje. Tymczasem gdyby chcieć ściślej oprzeć się na analogii rynkowej, należałoby określić ich jako sprzedawców dóbr religijnych, wynalazców nowych technik

marketingowych, nie zaś producentów. To, co można by określić jako „towar” poszczególnych Kościołów, nie jest wytworem ich aktualnych reprezentantów, ale zasobem, który wiąże ich również normatywnie. Nie mogą go dowolnie zmieniać ze względu na „wymogi rynku”, czują się raczej zobowiązani, by zachować go w stanie niezmienionym, bo tylko jako taki (pojmowany jako „prawda”) w ich przekonaniu może spełnić swą funkcję. Dochodzi do tego fundamentalna i dość oczywista różnica między towarem konkretnym a „dobrem intelektualnym”. To ostatnie nie podlega destrukcji w trakcie konsumpcji, może być powielane niewielkim kosztem i nie traci na wartości (a może w pewnych warunkach nawet zyskiwać), gdy jest masowo upowszechniane. Obecnie problem własności dóbr tego typu nastęrcza sporo problemów prawnikom i ekonomistom, podczas gdy w przypadku religii w ogóle trudno mówić o odpłatnym udostępnianiu. Do problemu tego wróć, omawiając mechanizmy ewolucji w ujęciu tego paradygmatu (w paragrafie 1.2.1).

1.1.2. Ograniczenia holizmu

Inną właściwością, która zaciążyła na wielu socjokulturowych teoriach ewolucji religii, jest podejście holistyczne. Towarzyszy ono czasem abstrakcyjnemu ujęciu przedmiotu ewolucji jako społeczeństwa, ale może występować także wówczas, gdy społeczeństwo próbuje się ująć w sposób bardziej konkretny. Podejście to zakłada, że społeczeństwo jest całością ogarniającą sobą wszelkie grupy czy instytucje danej populacji, że instytucje te są ze sobą ściśle powiązane, a zatem socjologiczne ich wyjaśnienie jest możliwe tylko w ramach takiej całości większego rzędu. W socjologii religii teza, że źródłem wszelkich zmian w religii jest system społeczny, przyjmowana jest przez wielu socjologów jako aksjomat [por. Bell 1977, s. 422]. Podejście to zrodziło się w opozycji do pewnego typu historii religii, która odrywała swój przedmiot badań od wszelkich uwarunkowań społecznych, traktowała go jako w pełni autonomiczną rzeczywistość *sui generis*. Przede wszystkim jednak holizm stanowi metodę badania społeczeństw jako całości, i jako taki wydaje się uzasadniony, natomiast jako metoda analizy poszczególnych instytucji czy organizacji, na przykład religii, przejawia wiele ograniczeń.

1.1.2.1. Religia jako podstruktura

Za przykład może posłużyć koncepcja Marksa, która najbardziej lapidarny wyraz znalazła w słynnym *passusie* z *Przedmowy do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* [Marks 1953, s. 5], ale zarysowana została już w *Manifeście*

komunistycznym [Marks i Engels 1969]. Na podstawie niektórych najbardziej ogólnych sformułowań można odnieść wrażenie, że przedmiotem ewolucji jest dla Marksa „ludzkość” czy „społeczeństwo ludzkie”. W istocie jednak jego koncepcja stanowi opis przemian, przez jakie przechodzą poszczególne ludzkie społeczeństwa [por. Nolan 2002, s. 155].

Społeczeństwo rozumiane jest tu jako strukturalna całość, na którą składają się: baza (struktura ekonomiczna), nadbudowa (pozaekonomiczne instytucje społeczne) oraz określone formy świadomości społecznej. Między tymi strukturami zachodzą relacje ścisłego warunkowania, religia zaś w tym klasycznym Marksowskim ujęciu miała stanowić jedynie formę, w jakiej ludzie uświadamiają sobie kluczowe konflikty społeczne. Próby zbudowania przez religioznawców marksistowskich teorii ewolucji religii na podstawie założenia, że „wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie” [Marks 1953, s. 5], sprowadzały się do tworzenia historycznych klasyfikacji religii na podstawie formacji społeczno-ekonomicznych. Tymczasem, jak zauważa Tokariew, „realizacja tej zasady doprowadziłaby do rozbicia historycznie ukształtowanych religii na wiele różnych systemów – ani jedna ze znanych religii historycznych nie zmieściłaby się bez reszty w ramach schematu i w konsekwencji nie mielibyśmy czego klasyfikować” [Tokariew 1969, s. 23]. Ostatecznie badacze ci zmuszeni są przyznać religii względną autonomię [por. Nowaczyk 1981, s. 53], a konstruowane przez nich schematy rozwoju religii w historii ludzkości w mniejszym lub większym stopniu podążają tropem szkoły antropologiczno-ewolucjonistycznej, co najwyżej kładąc nieco większy nacisk na aspekt społeczny i ekonomiczny.

Spośród współczesnych (neo-)ewolucjonistów najbliższy podejściu Marksowskiemu jest Stephen K. Sanderson. W swej najważniejszej pracy o tej tematyce, *Macrosociology. An Introduction to Human Societies*, swoją strategię teoretyczną określa jako „materializm ewolucyjny”, a za pierwszorzędne przyczyny różnic i podobieństw między społeczeństwami uznaje „materialne warunki ludzkiej egzystencji” [Sanderson 1995, s. 16]. Przedmiotem ewolucji jest dla niego system socjokulturowy, który składa się z trzech składników: podbudowy (*infrastructure*) materialnej, struktury (*structure*) społecznej oraz nadbudowy (*superstructure*) ideologicznej. Do podbudowy materialnej wlicza technologię, gospodarkę, demografię, a także ekologię, a to z tego względu, że wprawdzie jest ona raczej środowiskiem niż elementem systemu socjokulturowego, jednak częstokroć wywiera fundamentalny wpływ na sam system. Na strukturę społeczną składają się: stratyfikacja społeczna (ze względu na bogactwo i władzę) oraz rasowa, nierówności płciowe, polityka, rodzina i edukacja. Nadbudowa ideologiczna składa się natomiast z ogólnej ideologii, zawierającej wierzenia, wartości i normy, a także z religii, sztuki, nauki i literatury. Ewolucja według Sandersona zachodzi zarówno na poziomie systemu

socjokulturowego, jak i poszczególnych jego komponentów. Zwykle właśnie zmiana w jednym komponencie pociąga za sobą stopniowo zmiany w innych, aż wreszcie ogarnia ona cały system [por. Sanderson 1995, s. 53–58].

1.1.2.2. Religia jako podsystem

Podobną, ze względu na konsekwencje dla teorii ewolucji religii, perspektywę reprezentują systemowe ujęcia społeczeństwa, i to niezależnie od wieloznaczności samego pojęcia systemu, które funkcjonuje w różnych znaczeniach w ramach socjologii i innych zajmujących się systemami dyscyplin, takich jak cybernetyka czy ogólna teoria systemu [por. Ziółkowski 2002].

Najbardziej chyba wpływowym reprezentantem tego nurtu w neoewolucjonizmie był Talcott Parsons. Przedmiotem ewolucji jest u niego system. Pojęcie to jest przechodnie, stąd system społeczny stanowi jeden z podsystemów nadrzędnego systemu ludzkich działań, przez co można odróżnić ewolucję społeczną od ewolucji na poziomie organizmu, osobowości i systemu kulturowego [Parsons 1966, s. 3–5]. Autor *The Evolution of Societies* nie rozpatruje jednak czterech współzależnych procesów ewolucji. Ośrodkiem swoich zainteresowań uczynił ewolucję społeczną, a pozostałe stanowią jedynie środowisko systemu społecznego.

Do wyróżnienia społeczeństwa używa kryterium Arystotelesowskiego, a jest nim samowystarczalność w odniesieniu do jego kluczowych środowisk [Parsons 1966, s. 9]. Istotnym elementem definicyjnym jest także kontrola nad terytorium, z tego względu Kościół czy firma nie są społeczeństwami, gdyż żadnego terytorium nie kontrolują [Parsons 1966, s. 17]. Widzimy tu pewien krok w kierunku ukonkretnienia przedmiotu ewolucji. W dalszej prezentacji jednak ujawniają się abstrakcyjne cechy systemu Parsonsa – w rezultacie analiza „procesu” ewolucji sprowadza się ponownie do omówienia klasyfikacji społeczeństw ze względu na stadium rozwoju społecznego (społeczeństw prymitywnych, archaicznych, imperiów itd.). Podobnie jak Hegel, nadaje wprawdzie każdemu stadium sens empiryczny, omawiając przykładowe społeczeństwa do niego przypisane, jednak nie można powiedzieć, by którekolwiek z nich stanowiło przedmiot procesu ewolucji [por. Parsons 1977].

Parsons poświęcał sporo uwagi religii. Od Durkheima przejął jej funkcjonalne postrzeganie, przy czym funkcji religii szukał głównie na poziomie społecznym: miała wyznaczać ramy dla myślenia i wartościowania, które zwierają całe społeczeństwo [por. Lidz 1982, s. 289]. To funkcjonalne rozumienie pozwalało mu zaliczać do systemów religijnych również świeckie ideologie, o ile tylko są traktowane na tyle poważnie, że określają motyw ludzkich działań, a nie jedynie spekulacji [Parsons 2009, s. 275; por. Lidz 1982, s. 294; 2010,

s. 76–77]. Przypisanie religii funkcji na poziomie społecznym oznacza wpisanie jej w strukturę cybernetyczną ludzkiego działania na poziomie systemu społecznego, i to na najwyższym poziomie sterowania, który w dłuższej perspektywie posiada też największą moc, ponad innymi poziomami [Parsons 1966, s. 114; por. Lidz 2010, s. 80]. Ta najwyższa pozycja wiązała się z uznaniem religii za sektor podtrzymywania wzorów w ramach podstawowego podsystemu podtrzymywania wzorów społeczeństwa, czyli systemu ustanawiającego najbardziej zgeneralizowane normy i wzory, którym podporządkować się winni członkowie społeczeństwa [por. Lidz 1982, s. 291]. Dlatego religia nie stanowi dla Parsonsa odrębnego przedmiotu ewolucji, lecz raczej przy okazji omawiania poszczególnych stadiów ewolucji społecznej rozważa on typową dla nich formę religii. Funkcjonalne ujęcie religii czyni z niej wyłącznie kategorię analityczną w ramach ogólnego schematu pojęciowego. Pojęcia, zgodnie z programem „analitycznego realizmu” Parsonsa, mają jedynie ujmować analitycznie wyodrębnione aspekty rzeczywistości, nie zaś jej odpowiadać [por. Turner 2004, s. 32]. Dotyczy to także pojęcia systemu społecznego, jako składającego się z interakcji społecznych. Moim zdaniem pojęcie to jest zbyt ogólne, by mogło być użyteczne, a ponadto zostaje wypełnione arbitralnie wyodrębnionymi funkcjami [por. Parsons 1966, s. 7–9]. Trafnie pyta Kozyr-Kowalski: „Dlaczego każdy system świata ludzkiego i przyrodniczego ma się składać właśnie z 4, a nie z 5, 7 lub 10 elementów?” [Kozyr-Kowalski 1988, s. 11]. Taka arbitralność możliwa jest dlatego, że koncepcji tej brak jasnych i precyzyjnych kryteriów identyfikacji poszczególnych systemów i struktur, co pozwala na dużą dozę dowolności w przypisywaniu do nich poszczególnych zjawisk społecznych [Kozyr-Kowalski 1988, s. 11].

Zarzut ujęcia systemu wyłącznie jako narzędzia analitycznego w stosunku do swego poprzednika – Talcotta Parsonsa – stawiał często Niklas Luhmann. Jego własne podejście kładzie nacisk na odgraniczenie się systemu od środowiska i w konsekwencji na relację wobec niego [Luhmann 1998, s. 15]. Dla Luhmanna jednak w tym przypadku pierwotne jest odnoszenie się systemu do siebie samego, stąd też ujmuje systemy opierające się na znaczeniu jako systemy autorefleksyjnie zamknięte, na które środowisko może mieć wpływ tylko pośredni – poprzez modyfikowanie procesu samoodnoszenia się do siebie systemu [Luhmann 1998, s. 29]. W ten właśnie sposób ujmuje on interesujący nas fragment rzeczywistości w swej książce *Funkcja religii*. Podobnie jak Parsons, Luhmann definiuje religię funkcjonalnie i w konsekwencji podobnie sprowadza religię do roli systemu cząstkowego w ramach systemu społecznego. Powstanie tego subsystemu jest bowiem rezultatem ewolucji, w trakcie której zachodzi proces uszczegółowiania funkcji. Ów Spencerowski proces dyferencjacji prowadzi do reorganizacji całego systemu i większej autonomii tychże funkcji [Luhmann 1998, s. 37]. Luhmann przyznaje wpraw-

dzie podsystemom społecznym dużą dozę autonomii, wiele z nich posiada własne medium i rodzaj racjonalności [por. Lidz 2010, s. 85–86], ale jedynie w ramach systemu. Przypisuje też religii nie byle jaką funkcję społeczną – jak powiada: jej „funkcja jest nie tylko nieodzowna (to odnosiloby się także do funkcji gospodarki, polityki wychowania i socjalizacji itd.), lecz ma centralne znaczenie dla konstytucji systemu społecznego [...]” [Luhmann 1998, s. 112]. Ujmowanie religii jako specjalnego cząstkowego systemu w ramach systemu społecznego [s. 101] oznacza nie tylko przyjęcie założenia, że ewolucja religii jest ściśle powiązana z ewolucją systemu społecznego [s. 80], ale także stwarza wielkie problemy dla zjawiska pluralizmu religijnego [s. 65–66]. W takim przypadku Luhmann zmuszony jest albo uznać różne religie za składniki jednego systemu religijnego (co znowu czyni z religii pojęcie jedynie analityczne), albo też, w przypadku nowo powstałych czy napływowych religii, uznać je za swego rodzaju anomalie, zjawisko wyłącznie marginalne czy subkulturowe, czyli w zasadzie je zignorować jako pseudoreligie [s. 50].

Sama logika procesu rozwoju społecznego sugeruje, że w jednym systemie społecznym powinna istnieć tylko jedna religia. Tymczasem, jak zauważa Andrzej Wójtowicz, „nie ma w sensie ścisłym współcześnie, poza etnologicznie i etnograficznie ograniczonym polem badań kultur pierwotnych, społeczności i zbiorowości jednego tylko nurtu jakiejś tradycji religijnej” [Wójtowicz 2012, s. 24]. Pomijam w tym momencie problem, czy owa opisana przez Luhmanna funkcja (domykanie nieokreśloności świata czy też reformułowanie „nieokreślonej kompleksowości”) jest faktycznie funkcją na rzecz systemu społecznego. Istotniejsze, że mowa jest ponownie nie o religiach konkretnych, ale o „religii jako takiej”. Jak widzimy, teoriopoznawczy realizm Luhmanna, podkreślany od pierwszych zdań jego *Systemów społecznych* [Luhmann 2007, s. 19], zawiera w sobie jeszcze całkiem sporo składników „jedynie analitycznych”. Pod tym względem Parsons przyjmował stanowisko bardziej zgodne ze stanem faktycznym, przyznając, że systemy cząstkowe mogą być elementem wielu systemów społecznych [Parsons 1966, s. 1] oraz że treści kulturowe są względnie niezależne od swych nosicieli.

Pojęcie systemu nie jest jednak wyłączną własnością funkcjonalizmu. Posługuje się nim choćby Leslie White. Kładzie on nacisk na systemowość kultury, gdyż „tylko system może ewoluować. Zwykle nagromadzenie rzeczy bez organicznej jedności nie podlega ewolucji” [White 1959, s. 30]. Wyróżnia w kulturze cztery sektory: technologiczny, socjologiczny, uczuciowy (skłonnościowy) i ideologiczny (ten zaś składa się z elementów naturalistycznych i nadnaturalnych) [s. 29]. Religia według White’a przynależy do tego podsystemu kultury, który określa on jako filozofię (czy też sektor ideologiczny). Jest ona produktem interakcji między jaźnią a światem, a polega na wyjaśnianiu rzeczy w kategoriach istot duchowych. Korelacja między ogólnym

typem filozofii a określonymi typami technologii wydaje się dla niego dość oczywista: rybołówstwo, myślistwo, wojowniczość, uprawa, hodowla, manufaktura mają swoje filozoficzne odpowiedniki w komponencie ideologicznym kultury [s. 23]. Odnosi się to jedynie do rodzajów wierzeń, a nie do konkretnych treści religijnych. W tej skali nie da się, zdaniem White'a, wyjaśnić, dlaczego jakaś kultura wierzy w posiadanie przez człowieka trzech dusz, a inna jednej [s. 24].

Podobne ujęcie systemu znajdujemy w koncepcji ekologiczno-ewolucyjnej Gerharda Lenskiego, stanowiącej twórczą kontynuację myśli White'a. Przyjęcie społeczeństwa jako podstawowej jednostki analizy zakłada jego zdaniem, że nie można adekwatnie zrozumieć mniejszych systemów wewnątrzspołecznych, na przykład rodziny, grupy religijnej czy grupy pracowniczej, bez odniesienia do ram, a więc zrozumienia systemów społecznych, w których są one zawarte [Lenski 2005, s. 15]. W rezultacie problem ewolucji religii porusza jedynie na wyższym niż społeczeństwo poziomie analizy – zestawów społeczeństw (*sets of societies*). Wzmianki na ten temat są bardzo zdawkowe i wskazują na podkreślaną przez Lenskiego zależność ideologii od poziomu technologicznego. Autor opiera się tu na dziewiętnastowiecznych koncepcjach socjologów i antropologów, ujmujących ten proces w schemat podążający od stadium wierzeń animistycznych w społeczeństwach zbieracko-łowieckich do politeizmu i monoteizmu społeczeństw agrarnych [Lenski 2005, s. 227].

Innym, dużo bardziej krytycznym kontynuatorem myśli Leslie White'a jest Julian Steward. Zdawał on sobie sprawę z ułomności ujęcia przedmiotu ewoluującego przez White'a. Steward zarzuca swemu poprzednikowi, że zajmował się raczej kulturą w ogólności niż kulturami partykularnymi, dążąc do uniwersalnych wyjaśnień [Steward 1972, s. 8, por. s. 21]. Uważa, że to właśnie analiza poszczególnych, konkretnych kultur powinna rzucać światło na formę, funkcję i procesy w innych [s. 21], zatem terminy socjologiczne są zbyt ogólne, by śledzić owe paralelizmy [s. 22]. Nacisk na konkretność da się dostrzec także w poczynionej przez Stewarda próbie zbudowania taksonomii. Stara się on konstruować typy empiryczne, nie mające roszczeń do uniwersalności [s. 89]. Są to jedynie heurystyczne narzędzia, które nie powinny być nadmiernie uniwersalizowane, gdyż to pozbawia je wartości, bowiem są oparte na konkretnych relacjach między danymi kluczowymi elementami kultury [s. 94]. Steward przejmuje jednak założenia holistyczne, choć ograniczone do pewnych elementów kultury, określanych przez niego jako „rdzeń kulturowy”. Są to elementy najściślej powiązane z działaniami mającymi na celu utrzymanie się przy życiu, czyli ekonomicznymi: wzory społeczne, polityczne, militarne i religijne [s. 93]. Pozostałe elementy kultury mogą charakteryzować się większą różnorodnością, gdyż nie są tak fundamentalnie okre-

ślone [s. 37]. Mogą też przenikać do społeczeństw na drodze dyfuzji, która instytucje rdzenia kształtuje wyłącznie w zupełnie wyjątkowych wypadkach, jak dalekosiężne podboje czy masowe migracje [s. 208].

Podobne założenie widoczne jest u Jonathana Turnera. Sposób, w jaki wyróżnia on najważniejsze instytucje ludzkie, nie różni się w swej arbitralności od koncepcji podsystemów Parsonsa (nie jest to jedyny obszar, gdzie da się dostrzec przemożny wpływ amerykańskiego klasyka socjologii). Formę każdej z tych instytucji (w tym religii) i wzajemne relacje między nimi omawia w odniesieniu do poszczególnych stadiów ewolucji, co zakłada, że ich ewolucja jest ściśle powiązana [Turner 2003, s. 2, 5]. W swojej prezentacji ewolucji religii w odniesieniu do form przednowoczesnych opiera się zasadniczo na pracy Anthony'ego Wallace'a [1966], później zaś podąża ściśle za Bellahem.

Podjęcie holistyczne, niezależnie od tego, czy w ujęciu strukturalnym w rodzaju marksizmu, czy systemowym, w zasadzie całkowicie uniemożliwia uczynienie religii przedmiotem ewolucji. Nie tylko bowiem zakłada, z czym zapewne zgodziłaby się większość socjologów, że religii nie da się wyjaśnić bez uwzględnienia jej środowiska, systemu społecznego, w którym się przejawia. W praktyce badawczej okazuje się, że usiłuje także wyjaśnić religię wyłącznie poprzez wpływ jej środowiska. Ewolucja religii będzie wówczas jedynie składową ewolucji społeczeństwa (lub kultury) jako całości czy jej epifenomenem. Przy takim założeniu nie pozostaje nic innego, jak konstruować klasyfikacje form religii odpowiadających poszczególnym typom społeczeństw, co też autorzy czynią, nawet jeśli w swych wypowiedziach przyznają jej pewną dozę autonomii. Klasyfikacje takie mają jednak bardzo ograniczoną użyteczność, gdy celem ma być analiza ewolucji konkretnego systemu religijnego. Cóż bowiem przyjdzie z zaklasyfikowania danej religii, na przykład buddyzmu, do danej klasy religii, powiedzmy historycznych? Może to służyć jedynie jako podstawa zastosowania metody porównawczej. Ale metoda ta, w zamierzeniu jej twórcy, Comte'a, miała na celu uchwycenie mechanizmów przyczynowych wynikających z osobliwości konkretnych przypadków zaklasyfikowanych do danego typu, a tego kroku ewolucjonistki zwykle już nie czynią (może za wyjątkiem Lenskiego analizy powstania starożytnego Izraela). Co więcej, religie konkretne tak się zaklasyfikować nie dają. Jedna i ta sama religia może kolejno lub jednocześnie egzystować w systemach społecznych znajdujących się na najrozmaitszych „stadiach rozwoju”, posiadających zupełnie odmienne charaktery organizacji społecznej.

Szerzej do tego problemu wrócę w paragrafie 3.4.1, tu podkreślę tylko, że ujęcie systemowe czyni z religii pewnego rodzaju abstrakcję. Odrywa tym samym ewolucjonizm od badań empirycznych, co rodzi fundamentalne konsekwencje dla rozważań o mechanizmach ewolucji. Socjolog ewolucjonista

nie bada konkretnych zjawisk, szukając ich empirycznych przyczyn, ale snuje spekulacje, mniej lub bardziej poprawne logicznie. Na poparcie dowolnych takich spekulacji może odszukać w materiale empirycznym dowolną liczbę przykładów, co jednak trudno nazwać weryfikacją jego teorii. Nic dziwnego, że ewolucjonizm w socjologii religii okazał się stosunkowo bezpłodny, jeśli chodzi o zdolność inspirowania badań empirycznych.

1.2. Mechanizmy ewolucji

Gdy rozpatrujemy socjokulturowe teorie ewolucji przez pryzmat mechanizmów ewolucji, na które kładą one nacisk, to sądzę, że da się wyodrębnić wśród nich kilka nurtów. Ich źródłami są teorie: Hegla, Comte'a, Morgana i Bachofena.

1. Nurt wywodzący się od Hegla znalazł kontynuację w materializmie historycznym Marksa, a pośrednio i bezpośrednio w myśli Webera i Schelera. Główną interesującą z naszego punktu widzenia kwestią podejmowaną przez tych myślicieli jest problem zależności między realnymi, ustrukturyzowanymi interesami a zmianą kulturową. Z racji dawania przewagi tym pierwszym można by ten nurt określić jako realistyczny czy materialistyczny. W neoewolucjonizmie nurt ten reprezentują Stephen Sanderson oraz zwolennicy ekonomicznej analizy religii.

2. Nurt wywodzący się od Comte'a, którego koncepcje pod tym względem rozwijał Durkheim i jego szkoła. W odróżnieniu od poprzedniego stanowiska, przeważa tu przekonanie o dominującej (choć nie wyłącznej) sprawczej mocy świadomości społecznej w procesach ewolucyjnych. W neoewolucjonizmie reprezentantami tego stanowiska są Robert Bellah czy Talcott Parsons, który stanowisko to określił mianem determinizmu kulturowego. W antropologii jego odpowiednikiem jest nurt wywodzący się od Edwarda Tylora. Jego założenia podzielali tacy wybitni religioznawcy, jak George Frazer czy Robert Marett. Tylor (w odróżnieniu od Morgana, który religią się nie zajmował) do dzisiaj pozostaje inspiracją dla antropologicznych teorii ewolucji religii (na przykład Anthony'ego Wallace'a).

3. Stanowisko pośrednie (zarówno w socjologii, jak i w antropologii) wywodzi się od Lewisa Morgana, następnie kontynuowane było w formie determinizmu technologicznego przez Gordona V. Childe'a, Leslie White'a, Juliana Stewarda, a na gruncie socjologii przez Gerharda Lenskiego.

4. Odmienne stanowisko znalazło wyraz w koncepcji Bachofena, który zasadniczego podłoża form społecznych upatrywał w ludzkiej płciowości. Wątek ten doczekał się kontynuacji we współczesnych badaniach nad uwarunkowaniem religii przez ludzką seksualność.

Koncepcje te szczegółowiej omówię w drugiej części pracy, tutaj jedynie je zarysuję. Sądzę bowiem, że ten aspekt klasycznych i współczesnych teorii stanowi ich najmocniejszą stronę i, po relatywizacji, nadaje się do włączenia w ramy proponowanej w niniejszej książce syntezy.

1.2.1. Nurt materialistyczny

Na pierwszy rzut oka zaliczenie do nurtu materialistycznego Hegla, twórcy systemu określanego jako idealizm obiektywny, może wydawać się błędem. Gdy jednak rozdzielimy kluczowe dla nas trzy problemy: przedmiotu, mechanizmu i przebiegu ewolucji, okaże się, że na poziomie mechanizmu przeciwieństwo między koncepcją Hegla a poglądami Marksa czy Webera jest znacznie mniejsze, niżby się wydawało. Myśl Hegla czerpie bowiem nie tylko z niemieckiego idealizmu, ale również z brytyjskiej myśli ekonomicznej. Główny Hegłowski mechanizm ewolucyjny (koncepcja „chytrości Ducha”) ma swe korzenie w myśli Adama Smitha, który na początku swego dzieła o bogactwie narodów powiada: „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu, i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach” [Smith 1954, t. 1, s. 21]. U Hegla, podobnie, Duch dziejów w realizacji swoich planów posługuje się nie ludzkimi ideałami czy wartościami, ale namiętnościami, partykularnymi, egoistycznymi interesami oraz szczególnymi narzędziami w postaci wybitnych jednostek, „bohaterów Ducha” [Hegel 1958, t. 1, s. 34–36]. Sam proces wyraża się w dialektyce o trzech momentach: tezie, antytezie i syntezie, w której kolejny twór stanowi zaprzeczenie poprzedniego i dopiero następny dokonuje ich pogodzenia, sam następnie stając się punktem wyjścia kolejnego cyklu negacji i syntezy. Na poziomie szczegółowym rozwój Ducha Hegel opisuje przez proces alienacji: element społeczeństwa czy kultury, który dawniej uznawany był przez Ducha za adekwatny wyraz rozumienia wolności i rozumności w danym społeczeństwie, przestaje być za taki uważany. Pojawia się sprzeczność między istniejącymi instytucjami społecznymi a nowym rozumieniem wolności. Bohater Ducha bierze na siebie dzieło (i osobiście ponoszone koszty) zburzenia odrzuconych starych form.

Myśl ta uległa znaczącej modyfikacji u Marksa. Interesy ludzi są określone przez ich umiejscowienie w holistycznie traktowanej strukturze społecznej, dla której fundamentalne znaczenie ma gospodarka ujmowana przede wszystkim w kategoriach dominujących sposobów produkcji. To jej wymogi pośrednio lub bezpośrednio określają wszystkie zjawiska społeczne i stanowią o dynamice ich ewentualnych zmian. Choć teoria Marksa nie opiera

się na pojęciu interesów, to przyznając fundamentalną rolę działaniom mającym na celu zaspokojenie potrzeb materialnych, w tym sensie nawiązując do Heglowskich „namiętności”, które zredukowane zostają jednak do interesów ekonomicznych [Marks 1953, s. 5]. Marksizm nie jest także po prostu ekonomicznym monokauzalizmem, bowiem zakłada hierarchizację różnych działających czynników, z których największą wagę przypisuje wpływowi sposobów produkcji.

Jednostkowego bohatera zastąpił Marks (zapewne pod wpływem myśli francuskiej) bohaterem kolektywnym, najbardziej postępową klasą społeczną [Marks i Engels 1969, s. 66, 75–77]. Proces ewolucyjny ma tu jednak również charakter dialektyczny, choć uzyskuje bardziej konkretną formę. Marks przekształca tu ideę Hegla o napięciu między pojęciem wolności a wyrażającymi ją instytucjami społecznymi w teorię zmiany struktury gospodarczej:

Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w których łonie one się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji społecznej [Marks 1953, s. 5].

Pogląd Hegla poddaje też dalszej socjologizacji – sprzeczność między formami własności a siłami wytwórczymi rozumiana jest wówczas jako konflikt między klasami. Dlatego może rozpocząć napisany z Engelsem *Manifest* słowami: „Historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych” [Marks i Engels 1969, s. 62]. Jednocześnie jednak nie ulega zatraceniu poziom indywidualnych motywacji, na co dobitnie wskazuje jego praca o 18 brumaire’a Ludwika Bonapartego [Marks 1975].

Webera zaliczam do omawianego nurtu przede wszystkim ze względu na jego teorię charyzmy jako mechanizmu zmiany społecznej. Jak pisał Peter L. Berger, „Weber uważał charyzmę za jedną z głównych sił napędowych historii” [Berger 1997a, s. 122]. Podobne zdanie ma Zdzisław Krasnodębski, według którego charyzma jest „czynnikiem rewolucyjnym i twórczym”, a nawet „główną ‘twórczą’ rewolucyjną siłą w ludzkiej historii” [Krasnodębski 1999, s. 81]. Omówię ją szerzej w paragrafie 4.1.3, tutaj zaznaczę jedynie jej powinowactwo z myślą Heglowską. Koncepcja ta stanowi rozwinięcie idei Hegla o roli wybitnych przywódców w procesie historycznym. Dla niemieckiego filozofa były to osoby, które z wyprzedzeniem dostrzegały zamiary Ducha dziejów bądź których interesy partykularne zbiegały się z tymi zamiarami. Na gruncie socjologii Webera to odniesienie do Ducha dziejów uległo przekształceniu w socjologiczną kategorię charyzmy. Sam proces jej oddziaływania jest jednak dialektyczny: zostaje ona skonfrontowana z siłami „życia codziennego” (przede wszystkim ekonomicznymi i politycznymi) i dopiero w procesie swego „ucodziennienia” zyskuje szansę wywarcia realnego wpływu [Weber

1984, s. 134; 2002, s. 181, 826–827]. Kierunek tego wpływu również stanowi odbicie myśli Hegla (utożsamiającego Ducha z Rozumem) – jak wiadomo, dla Webera była to rosnąca racjonalizacja. Weberowska koncepcja charyzmy ma znaczenie przede wszystkim jako narzędzie opisowe. Weber – jak trafnie zauważa Stanisław Andreski [1992, s. 141] – nie wyjaśnia bowiem tego zjawiska w kategoriach przyczynowych, nie odpowiada na pytanie, dlaczego pewne zjawiska ludzie uznają za cudowne, a te cuda za legitymizujące czyjeś panowanie, ani jak do zawiązania relacji panowania w ogóle dochodzi. Poza przywróceniem znaczenia jednostki w procesach historycznych niewątpliwą zaletą Weberowskiej koncepcji jest wzbogacenie analizy klasowej o wpływ sposobu życia właściwego danej klasie, a także w ogóle wprowadzenie takich problemów, jak cuda, ekstaza czy doświadczenie mistyczne w obręb nauki doświadczalnej (naturalnie jako przedmiotów badań empirycznych), nawet jeśli ich nie wyjaśniał socjologicznie, ale traktował jedynie jako dane.

Koncepcja zależności między czynnikami materialnymi a ideą uległa rozwinięciu w socjologii Maxa Schelera, a konkretnie w jego teorii „bezsilnego Ducha”, inaczej zwanej też prawem wzajemnej zależności czynników realnych i idealnych. W jego ramach Scheler uwzględniał jednocześnie katalizujący wpływ nielicznych liderów na masy [Scheler 1990, s. 6–61]. Oprócz czynników ekonomicznych i politycznych Scheler uwzględnia trzecią grupę sił realnych: związanych z płcią, działalnością prokreacyjną, systemem pokrewieństwa.

Zbliżone podejścia odnajdujemy u Stephena Sandersona, określającego swe stanowisko mianem „materializmu ewolucyjnego”. Uważa on, że pierwszorzędnymi przyczynami różnic i podobieństw między społeczeństwami są „materialne warunki ludzkiej egzystencji” [Sanderson 1995, s. 16]. Jeśli chodzi o koncepcję przyczyn ewolucji Sanderson opowiada się więc jednoznacznie za stanowiskiem materialistycznym, wywodzącym się od Marksa, ale w formie opracowanej przez antropologa Marvina Harrisa. Strategia ta zakłada, że podbudowa (baza) stanowi pierwszorzędną przyczynę zmian w strukturze, a struktura w nadbudowie. Stawia się jednocześnie w opozycji do funkcjonalizmu [Sanderson 1995, s. 8, 14] i nurtów idealistycznych [s. 4–5, 16].

Ze względu na dominujący czynnik w mechanizmie ewolucyjnym, do determinizmu materialnego należałoby zaliczyć również paradygmat rynkowy, gdyż również on dopatruje się głównych motywacji sprawczych w ludzkich interesach. A jednak pojęcie interesów jest tu, na podstawie behawioryzmu i teorii wymiany, w najwyższym stopniu uogólnione w kategorii „nagrody”, co ma umożliwić przeniesienie na grunt socjologii, w tym socjologii religii, pojęć i metod ekonomicznych. Reprezentanci tego podejścia przyjmują zasadnicze założenia teorii racjonalnego wyboru. Uważają, że stanowi ona antidotum na tendencję nauk społecznych do traktowania

religii jako przejawu irracjonalności, jako myśli przednaukowej. Tradycja ta (reprezentowana choćby w prawie trzech stadiów Comte'a), ich zdaniem, wyraża mniej lub bardziej ukrytą wrogość wobec do religii [Stark, Iannaccone i Finke 1996, s. 433].

Mechanizm ewolucji kulturowej, w ujęciu Starka i Bainbridge'a, ma aspekty wariacyjne. Teoria ewolucji kultury opiera się na założeniu, że „ludzie podtrzymują tę kulturę, która zapewnia im cenniejsze nagrody” [Stark i Bainbridge 2000, s. 90, twierdzenie 40]. Kultura podlega zatem ocenie pod względem wartości, a ostatecznie selekcji. Nie jest to jednak dobór ze względu na faktyczne korzyści przystosowawcze, ale na subiektywne (niezależnie od tego, czy są obiektywnie słuszne, czy okażą się błędne) przekonania o wartości pewnych tworców kultury. Jest to więc selekcja na poziomie jednostek, a nie grup. Ta druga czasami jednak również dochodzi do głosu: „Przyznajemy, że kiedy społeczeństwa walczą o przetrwanie, ich kultury podlegają bezlitosnej ocenie. Musimy jednak zaznaczyć, że kultury zmieniają się nawet w warunkach całkowitej izolacji” [Stark i Bainbridge 2000, s. 90]. Znajdujemy tu również zaczerpnięte od Spencera ujęcie transformacyjne, zgodnie z którym wraz z rozwojem społeczeństwa zachodzi w nim postępujący podział pracy, wzrost zróżnicowania, podobnie jak w powiązanej z nim kulturze zachodzi specjalizacja kulturowa, czemu towarzyszy rosnąca integracja [Stark i Bainbridge 2000, s. 95]. Oba wymiary (wariacyjny i transformacyjny) nie są przy tym powiązane.

Ujmując bóstwa jako hipostazy przyczyn nadprzyrodzonych wytwarzane przez religie, traktują je jednocześnie jako partnerów wymiany, która jednak dotyczy tylko tego, co inaczej jest nieosiągalne. Ujęcie takie wynika w tym paradygmacie ze wspomnianego zakorzenienia teorii religii w behawioryzmie i teorii racjonalnego wyboru. Kluczowym pojęciem jest tu kompensator. Kompensatorami są „zapowiedzi nagrody przedstawiane w oparciu o wyjaśnienia, które nie poddają się łatwo jednoznacznej ocenie” [Stark i Bainbridge 2000, s. 53, def. 18]. Najbardziej ogólne kompensatory, czyli substytuujące wiązkę wielu nagród oraz nagród o dużym zasięgu i wartości, opierają się na wyjaśnieniach nadprzyrodzonych, a więc odnoszących się do sił pozanaturalnych czy ponadnaturalnych. Takie właśnie ogólne kompensatory oparte na założeniach nadprzyrodzonych stanowią przedmiot religii [Stark i Bainbridge 2000, s. 57, def. 22].

Paradygmat rynkowy, jak zauważył Thomas Robbins, ma jedną niewątpliwą zaletę: jako propozycja wysoce kontrowersyjna pobudził do żywej dyskusji [Robbins 2000, s. 562]. Znalazł zarówno entuzjastycznych zwolenników, jak i zagorzałych przeciwników. Warto przytoczyć kilka argumentów tych ostatnich, przywołując Steve'a Bruce'a, najaktywniejszego chyba oponenta (szerzej dyskusję omawia Grace Davie [2010]).

Wielką słabością tego podejścia jest jego behawiorystyczny fundament (skądinąd, jak zauważa Steve Pinker [2005, s. 41], dawno skompromitowany na gruncie psychologii), za pomocą którego uogólnia się najrozmaitsze motywacje ludzkie do pragnienia korzyści (czy nagrody), co dopiero umożliwia znalezienie wspólnego mianownika z ekonomią. Tak ogólna kategoria jak „korzyść” i jej przeciwieństwo „koszty” sprawiają, że stosunkowo łatwo (jak zauważa Bruce – zbyt łatwo) da się znaleźć wiele przykładów potwierdzających te założenia. Jak pojemna jest koncepcja „kosztów”, wskazującą sprzeczności, w jakie popadają autorzy posługujący się nią. Z jednej strony dowodzą oni, że deregulacja jest korzystna dla nowych religii, gdyż obniża koszty przystąpienia do nich, z drugiej, że dla religii korzystne są właśnie wysokie koszty, gdyż wyzwalają większe zaangażowanie i zapobiegają występowaniu „jeźdźców na gapę” [Bruce 1993, s. 196]. W istocie jednak ta sama rzecz (na przykład wielogodzinne nabożeństwo) może być dla pewnych osób nagrodą, a dla innych kosztem. W takim wypadku, gdy nie istnieje możliwość obiektywnej wyceny, dokonania bilansu kosztów i zysków, ekonomizacja nie jest możliwa [por. Bruce 1993, s. 201–202]. Jak zauważa Sanderson:

Ludzie mogą poszukiwać nagród w obszarach bogactwa, prestiżu, miłości, seksu, czasu wolnego, religijnego zbawienia itd., a teoria racjonalnego wyboru nie potrafi nam wiele czy raczej nic powiedzieć na temat tego, która preferencja może być najważniejszą dla jednostek w określonym miejscu i czasie [Sanderson 2001, s. 107].

W porównaniu więc do dawniejszych, omawianych przeze mnie wyżej ujęć, odróżniających wąsko rozumiany interes ekonomiczny od innych ludzkich motywacji, paradygmat rynkowy jest w istocie krokiem wstecz, jeśli chodzi o precyzję i sens empiryczny. Zwraca uwagę na cyrkularny charakter wielu rozumowań, możliwy właśnie dzięki ogólności używanych kategorii oraz przedwczesną uniwersalizację wybranych przypadków [por. Becker 2002, s. 141; Davie 2010, s. 125].

1.2.2. Nurt idealistyczny

Drugi z omawianych nurtów określiłem jako idealistyczny, gdyż kładzie nacisk na determinację ze strony czynników idealnych (choć oczywiście dostrzega także wpływ innych) ujmowanych w kategoriach świadomości społecznej, kultury, wiedzy, ideologii czy wartości. Koncepcje te wywodzą się z tradycji teorii postępu francuskiego oświecenia, a zwłaszcza od Condorceta. Od pierwszych zdań swego *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego*

poprzez dzieje skupia się na ludzkich zdolnościach poznawczych – głównym motorem postępu czyni „potrzebę nowych myśli i wrażeń” [Condorcet 1957, s. 40–41], a głównym znamieniem – rozwój wiedzy i oświaty [por. Szacki 2002, s. 101].

Stanowisko to znalazło następnie wyraz w dziełach współtwórcy nowoczesnej socjologii, Auguste’a Comte’a. Jego zdaniem ewolucja jest rezultatem współdziałania wielu czynników, ale jeden góruje nad innymi i dostarcza im pobudzenia – jest nim rozwój intelektualny. Stwierdzenie to wynika z uprzedniej analizy statycznej bytu społecznego. Wskazała ona Comte’owi, że tylko pewna wspólnota poglądów umożliwia istnienie społeczeństwa i tylko myśl może zorganizować oddziaływanie całości na części. Natomiast stanowisko Durkheima jest mniej jednoznaczne: pierwotnie (w *O podziale pracy społecznej*) większą rolę przypisywał kluczowym „właściwościom życia społecznego” (jak gęstość dynamiczna), w późniejszych pracach centralnym przedmiotem swych badań uczynił świadomość społeczną, jednoznacznie odcinając się od stanowiska materialistycznego [Durkheim 2000, s. 129; 1990, s. 402–405]. Świadomość ta jest niezbędnym spoiwem społeczeństwa. Właściwie cały podurkheimowski funkcjonalizm rozpatruje w rezultacie religię, opierając się na założeniu, że dla sprawnego działania systemu musi istnieć jednoczący go system wartości, który zapewnia uczestnictwo i zaangażowanie jednostek, choć założenie to wyrażane jest często językiem Webera w kategoriach legitymizacji [por. Lidz 2010, s. 99].

Również współtwórca ewolucjonistycznej szkoły w ramach antropologii, Edward Tylor, znajdował się pod zasadniczy wpływem tego sposobu myślenia, a w szczególności pewnych idei Comte’a, jednak nie znajdziemy u niego żadnej wypracowanej teorii czynników czy mechanizmów ewolucji. Dominująca rola procesów poznawczych wynika wszakże jasno z praktyki teoretycznej tego autora, zwłaszcza w odniesieniu do zasadniczej części książki *Cywilizacja pierwotna*, czyli teorii animizmu. Dotyczy to również jego sposobu klasyfikacji faktów antropologicznych według stadiów rozwojowych, dla której kluczem miała być znajomość „zasad ludzkiego myślenia i postępowania” [Tylor 1896, s. 26]. Ewolucja kultury nie jest więc dla niego niczym innym jak tylko wyrazem postępu umysłu ludzkiego. W tym aspekcie od Tylora nie różni się inny wybitny antropolog-religioznawca, George Frazer. Identyczny jest jego punkt wyjścia: przekonanie o jedności natury ludzkiej, a szczególnie założenie, że wszyscy ludzie mają takie same zdolności poznawcze, a zatem rozwój ludzkości będzie polegać na rozwoju tychże zdolności i na postępie poznawczym [Frazer 1978, s. 28].

Durkheim natomiast wywarł przemożny wpływ na autora wyznaczającego przez pewien czas ramy „ortodoksji” socjologicznej, Talcotta Parsonsa.

Amerykański socjolog przejął od autora *Samobójstwa* przekonanie o zasadniczym znaczeniu problemu integracji społecznej wraz z uznaniem determinującej roli wspólnych wartości dla rozwiązania tego problemu. Dotyczy to również prac poświęconych ewolucji społecznej, gdzie społeczeństwo stanowi wspólnotę zorganizowaną przez normy, które to wymagają legitymizacji. Funkcję tę pełni zaś system kulturowy dzięki swemu odniesieniu i zależności od „ostatecznej rzeczywistości”. Jak zaznacza socjolog, „jego ugruntowanie jest zawsze w pewnym sensie religijne” [Parsons 1966, s. 10]. Autor ten podkreśla wprawdzie, że każda zmiana jest rezultatem działania wielu odrębnych, choć współzależnych czynników, dlatego należy odrzucić wszelkie jednoczynnikowe jej tłumaczenie (przez interes ekonomiczny, idee, osobowości poszczególnych jednostek, warunki geograficzne), nie oznacza to jednak, że nie panuje wśród nich hierarchiczny porządek. W istocie, Parsons wyróżnił dwie hierarchie: koniecznych warunków i kontroli cybernetycznej. Do pierwszej zaliczył czynniki fizyczne, biologiczne, psychologiczne i społeczne [Parsons 1966, s. 113]. Ważniejsza jest jednak druga hierarchia, kontroli cybernetycznej. Jak powiada: „W tym sensie i tylko w tym sensie, nacisku kładzionego na cybernetycznie najwyższy element modelujący system działań, jestem raczej deterministą kulturowym niż deterministą społecznym” [Parsons 1966, s. 113; por. Parsons 1977, s. 240]. Dalej autor doprecyzowuje pojęcie najwyższego poziomu cybernetycznego: „ten poziom jest raczej kulturowy niż społeczny, a w ramach kategorii kulturowych raczej religijny niż świecki. W ramach kategorii społecznej wartości i normy, zwłaszcza prawne, stoją wyżej niż interesy polityczne i ekonomiczne” [Parsons 1966, s. 114]. Zdaniem Parsonsa, to nie środowisko kształtuje wartości społeczne, ale odwrotnie: „system kulturalny modeluje zobowiązania vis-à-vis ostatecznej rzeczywistości w znaczące orientacje w kierunku reszty środowiska i systemu działania, fizycznego świata, organizmów, osobowości i systemów społecznych” [Parsons 1966, s. 9]. Rola systemu kulturowego rośnie kosztem pozostałych środowisk (fizycznych, organicznych czy osobowościowych), od których struktura społeczna się uniezależnia, zwłaszcza w dłuższych okresach [Parsons 1966, s. 10].

Stąd wypływa dyrektywa Parsonsa, zgodnie z którą należy „skupić się na strukturach cybernetycznie najwyższego porządku wśród środowisk społeczeństwa – systemie kulturowym – aby sprawdzić główne źródła zmian na dużą skalę” [Parsons 1966, s. 10; por. trafna krytyka Lenskiego w: Lenski 2005, s. 131–133], czego kosztem jest – a z czego też Parsons zdaje sobie sprawę – że w rezultacie badania te będą prowadzić jedynie do „określania najszerzych wzorców zmiany, a nie do wyjaśniania bardziej szczegółowo struktur i procesów” [Parsons 1966, s. 114].

1.2.3. Determinizm technologiczny

Jednym z najbardziej wpływowych nurtów współczesnego ewolucjonizmu są koncepcje nawiązujące do prac dziewiętnastowiecznego ewolucjonisty Lewisa Morgana. Dominującą rolę wśród czynników ewolucji przyznają one technologii, co czyni je stanowiskiem pośrednim między determinizmem ideologicznym a materialistycznym. Technologia stanowi bowiem pewien zbiór informacji, ale oddziałujący głównie poprzez czynniki ekonomiczne, dopiero gdy zostanie przekształcony w środki pozyskiwania zasobów. Jak zauważa ten autor, wiedza nie tylko daje ludziom praktyczną przewagę [Morgan 1887, s. 18], ale oddziałuje również pobudzająco na rozwój ludzkiej inteligencji [s. 39], a co istotniejsze, jej wpływ ma charakter autokatalityczny, nowe odkrycia stają się czynnikami dalszego rozwoju wiedzy [s. 40].

Tropem wytyczonym przez Morgana w kwestii mechanizmów ewolucji kroczy Leslie White. Jego zdaniem zmiany społeczne podążają za technologicznymi, chociaż nie natychmiast, gdyż instytucje społeczne mają swą własną inercję [White 1959, s. 21]. Podobnie doświadczenie rzeczywistości wyrażające się w określonych filozofiach czy ideologiach podlega dominującemu wpływowi technologii. Ale dokonuje się to w systemie społecznym, który również oddziałuje na ideologię, co stanowi w istocie pośredni wpływ technologii [s. 24]. Technologia jest bazą, na której spoczywa reszta, determinuje w sposób ogólny formę i zawartość systemu społecznego, filozofii i uczuć [s. 26].

Trudności w empirycznym wykazaniu wpływu technologii na społeczeństwo tłumaczy White niedoskonałością naszego pomiaru [s. 22]. Determinizm technologiczny uzasadnia więc najpierw negatywnie, wykazując błędność wybranych teorii alternatywnych. Odrzuca zarówno instynkt, idee, jak i wolną wolę jako czynniki sprawcze ewolucji [s. 22], choć trudno powiedzieć, dlaczego wybrał akurat te czynniki jako alternatywne wobec technologii. Pozytywne uzasadnienie determinizmu technologicznego przeprowadza White, posługując się kategoriami fizyki, rozpatrując całą rzeczywistość w aspekcie energii, a ściślej, ujmując ją w świetle drugiego prawa zachowania energii [s. 33]. Rozpatruje życie jako walkę o wolną energię, w trakcie czego zachodzi zarówno dostosowanie się do warunków, jak i konkurencja [s. 37]. Życie jednak stara się także wykroczyć poza siebie: ilościowo – poprzez rozmnażanie się i jakościowo – poprzez „rozwój wyższych form życia” [s. 36].

Podobnie Lenski przyznaje technologii, a szczególnie tym jej gałęziom, które dotyczą energii i materiałów, najważniejsze miejsce w systemie kulturowym. Stanowi ona bowiem „krytyczny interfejs między systemem społecznym a otoczeniem biofizycznym” [Lenski 2005, s. 63]. Dzięki niej ludzie mogą przekraczać określone genetycznie granice tego, co możliwe [s. 64].

Stosowana w działaniach gospodarczych technologia jest wyjątkowo wygodnym wskaźnikiem określającym stadia rozwoju grup ludzkich, zwłaszcza w przypadku społeczeństw prehistorycznych. Narzędzia produkcji charakteryzują się zwykle większą trwałością niż inne elementy kultury, stąd popularność tego podejścia, przynajmniej jako narzędzia klasyfikacji wśród archeologów, czego przykładem może być twórczość Gordona V. Childe'a [Child 1951, 1963; por. Patterson i Orser 2004].

Reprezentanci tego nurtu ewolucjonizmu, poczynawszy od samego Morgana, niewiele uwagi poświęcają jednak ewolucji religii. Ich koncepcje są tu najczęściej wtórne wobec nurtu idealistycznego.

1.2.4. Determinizm płciowy

Rozwój stosunków między płciami za kluczowy wymiar życia społecznego, powiązanego z przemianami kulturowymi, a przede wszystkim z religią, uznał Johann Jakob Bachofen.

Umysłowości współczesnej wydaje się dziwne dostrzeganie tak dalekosiężnego wpływu na całe życie państwa, jego rozkwit i upadek w cichym i ukrytym życiu rodzinnym, a zatem na procesy rozwoju wewnętrznego starożytnej ludzkości. A jednak chodzi tu właśnie o związek stosunków płciowych oraz stopnia jego głębszego czy wyższego ujęcia z całym życiem i losem ludu [Bachofen 2007, s. 34].

Uważał on, że obserwowane przez niego zjawiska dowodzą „występowania zależności pomiędzy różnymi etapami ewolucji prawa rodzinnego i równie wielu idei religijnych, prowadzą do wniosku, że ten sam stosunek podporządkowania, jaki zdominował relacje religii i zjawisk naturalnych, konsekwentnie powinien też opanować relacje rodzinne” [Bachofen 2007, s. 47].

Płeć nie jest dla Bachofena (w przeciwieństwie do wielu współczesnych koncepcji, na przykład Bourdieu [2004]) tworem kultury, przeciwnie, to kultura uwarunkowana jest przez płeć. Uważa on, że w naturze kobiet leży wiele właściwości, które ujawniają się również na poziomie ogólnokulturowym, gdy tylko kobiety zaczynają odgrywać znaczącą czy dominującą rolę w społeczeństwie. „Wszystkie te charakterystyczne cechy natury kobiecej stowarzyszą się, tworząc równą liczbę specyficznych właściwości świata ginajkokratycznego, każdej z nich odpowiadają znamiona historyczne, każda ma swój odpowiednik w postaci analogicznego zjawiska psychologicznego i historycznego” [Bachofen 2007, s. 25]. Kultury takie kładą nacisk na materialny i cielesny aspekt życia [s. 14], zasady równości i wolności, znoszenie barier międzyludzkich, rozciąganie solidarności, ochronę integralności cielesnej wszystkich ludzi (a czasem nie tylko ludzi), oparcie na więzach krwi czy „łagodny humanizm” [s. 17]. W sferze symbolicznej przejawia

się to w wywyższeniu „lewej strony, księżycy, nocy, ziemi” [s. 14]. Można stwierdzić, że metoda Bachofena jest w podobnym stopniu spekulatywno-dedukcyjna co badaczy czyniących punktem wyjścia właściwości umysłu pierwotnego (Tylor, Spencer, Frazer i inni), choć bierze on pod uwagę nie tyle właściwości poznawcze, co właściwości relacji między kobietą-matką a dzieckiem, zasadniczo odmiennej od – późniejszej jego zdaniem – relacji z ojcem [s. 16]. To z uogólnienia (w formie religii) tej relacji wypływają wspomniane właściwości społeczeństw ginajkokratycznych: „równouprawienie wszystkich wolnych członków państwa wywiedliśmy od ich wspólnego pochodzenia z Jednego Łona Matki Ziemi” [s. 102].

Zasadniczym elementem w relacjach między płciami jest dla Bachofena religia. Uważa on, że kobieta z natury jest bardziej religijna [Bachofen 2007, s. 22; por. też s. 85] i posługuje się religią, by wpływać na mężczyzn. Tym samym religia jawi się jako najpotężniejsza siła kształtująca życie ludów. „Wszystkie cywilizacje porusza tylko jedna potężna siła napędowa: religia. Wszelki wzlot, wszelki upadek bytu ludzkiego wynika z jednego ruchu, którego zaczątki tkwią w owej najwznioślejszej dziedzinie” [s. 21]. Sama religia jest jednak uwarunkowana przede wszystkim rozwojem relacji między płciami [s. 49].

Koncepcję Bachofena przypominał w późniejszym okresie Erich Fromm [1999], czyniąc z niej parę typów idealnych (religia matrycentryczna i patrycentryczna), stosowanych do analizy przemian religijnych [por. Kaczmarek 2003].

Choć temu rodzajowi determinizmu bliscy są niektórzy socjobiolodzy, to jednak rzadko rozciągają jego wpływ na religię. Wyjątkiem jest tu psycholog ewolucyjny Lee Kirkpatrick [Kirkpatrick 1999; Kirkpatrick i Shaver 1990; Rowatt i Kirkpatrick 2002], usiłujący zastosować do religii teorię przywiązania (mającą bardziej freudowskie niż bachofenowskie korzenie). Również w tym kontekście pojawia się teza o zasadniczo odmiennej religijności kobiet i mężczyzn (patrz paragraf 5.2.1 i Zakończenie).

1.2.5. Podejście syntetyczne

Niektórzy badacze zaproponowali perspektywę wieloczynnikową. Wspomniałem już o koncepcji Maxa Schelera łączącego w swym pojęciu „bazy” wpływ czynników ekonomicznych, populacyjnych i politycznych i badającego ich wzajemne oddziaływanie z czynnikami idealnymi. Koncepcja ta wydaje mi się obiecującym punktem wyjścia, dlatego wrócę do niej w rozdziale piątym.

Dobrym współczesnym przykładem próby uwzględnienia wielu czynników determinujących jest koncepcja Jonathana Turnera. Zasadnicze dla

jego analizy jest pojęcie siły, stanowiące aluzję do modelu „hard science”: „Przez siły rozumiem właściwości społecznego uniwersum, które popychają jednostkowych czy zbiorowych aktorów do stworzenia szczególnych rodzajów struktur i formacji kulturowych” [Turner 2003, s. 5]. Siły te pojawiają się w jego teorii w miejscu niezbędnych funkcjonalnych dawnego funkcjonalizmu. W odróżnieniu jednak od tych ostatnich mają, zdaniem amerykańskiego socjologa, charakter raczej zmiennych niż statycznych stanów, które wywierają różną presję na ludzi, w rezultacie czego ich organizowanie się przebiega wzdłuż wyznaczonych przez nie linii. Ludzie mogą sprostać wymagom narzuconym przez ową presję w różnym stopniu albo wcale. Autor uważa, że pojęcie to przenosi nacisk z kategoryzowania instytucji społecznych ze względu na określone niezbędne na analizę względnego wpływu poszczególnych sił i jego rezultatów [Turner 2003, s. 14].

Kluczowy w analizie instytucji w rodzaju religii jest poziom makro. Stanowisko Turnera jest tu polemiczne wobec takich autorów, jak Lenski, White czy Spencer, którzy, jego zdaniem, kładli nacisk na jedną siłę – odpowiednio: technologię, transfer energii czy populację. Według Turnera istnieje pięć sił popychających aktorów do działania: populacja, produkcja, reprodukcja, regulacja oraz dystrybucja [Turner 2003, s. 7–11, 54]. On sam również nie oparł się pokusie, by wskazać wśród nich czynnik o największej wadze – za taki uznał populację [s. 20, 24]. Siły te wytwarzają naciski selekcyjne na społeczeństwa, a w połączeniu z ludzkimi staraniami, by sprostać tym naciskom, wytwarzają instytucje [s. xiii]. Pojęcie presji selekcyjnej stosuje Turner szeroko, w zmienionym w stosunku do biologii sensie. W tej ostatniej wiąże się ono z eliminacją nieprzystosowanych pod jakimś względem jednostek, natomiast amerykański socjolog widzi w niej również siłę pozytywną, ze względu na bardziej lamarckowski, jego zdaniem, charakter ewolucji społecznej [s. 11].

1.2.6. Majsterkowanie, czyli pochwała eklektyzmu

Powyższe stanowiska, a ich listę można by zapewne wzbogacić o kolejne, łączy jedna właściwość: problem determinacji zjawisk społecznych stawiany jest abstrakcyjnie, na gruncie spekulacji teoretycznych, i dopiero wtórnie rozwiązania aplikowane są do rzeczywistości empirycznej. Każdy rodzaj determinizmu da się uzasadnić logicznymi argumentami, dopóki poruszamy się w określonej perspektywie teoretycznej. Sama jednostronność danej perspektywy nie musi być czymś negatywnym, gdyż, jak zauważył Max Weber, „oko wyszkolone w obserwacji działania jednorodnych jakościowo kategorii przyczyn i stałe stosowanie jednakowej aparatury pojęciowo-metodologicznej ma wszelkie zalety podziału pracy” [Weber 1985, s. 64]. A jednak, gdy ta jedno-

stronność charakteryzuje już założenia teoretyczne, w praktyce empirycznej rodzi to swego rodzaju dogmatyzm, który na przykładzie wyznawców materialistycznego pojmowania dziejów Weber trafnie opisał następująco:

[...] ich potrzeba przyczynowego wyjaśnienia jakiegoś zjawiska historycznego nie znajduje zaspokojenia tak długo, póki nie wskaże się gdzieś na jakieś wchodzące lub wydające się wchodzić w grę przyczyny ekonomiczne; jeśli natomiast uda się tego dokonać, wówczas zadowalają się najsłabszą hipotezą i najbardziej ogólnikowymi frazesami, ponieważ stało się zadość ich dogmatycznej potrzebie, by ekonomiczne „siły napędowe” były „istotne”, jedynie „prawdziwe”, „zawsze decydujące w ostatniej instancji” [Weber 1985, s. 61].

Tego rodzaju dogmatyzm spotykamy często w pracach reprezentantów ewolucjonizmu i neoewolucjonizmu w socjologii i antropologii. Moim zdaniem jego źródłem jest omówione wyżej abstrakcyjne określenie przedmiotu ewolucji w połączeniu ze specyficznym podejściem do metody porównawczej. Teorie socjokulturowe spoglądają bowiem zwykle na całość dziejów ludzkich, niejednokrotnie też w wymiarze mającym ogarniać wszystkie cywilizacje, a z tej perspektywy trudno naturalnie z materiału historycznego wydobyć coś więcej niż tylko użyteczne ilustracje założonej tezy.

Tymczasem dla biologicznej teorii ewolucji właściwe jest podejście nazywane częstokroć „majsterkowaniem”, gdyż – jak zauważył Ernst Mayr w przywoływanym wyżej cytacie – „W biologii większość zjawisk i procesów trzeba wyjaśniać za pomocą wielu teorii” [Mayr 2002b, s. 64]. Podobnie zresztą postępują fizycy, gdy mają do czynienia z empirycznym konkretem. Jak zauważa Popper:

[...] w praktyce żaden ciąg, powiedzmy, trzech czy większej liczby powiązanych przyczynowo konkretnych zdarzeń nigdy nie jest określony przez tylko jedno prawo przyrody. Jeżeli wiatr potrząśnie drzewem i newtonowskie jabłko spadnie na ziemię, nikt nie będzie przeczył, że zdarzenia te można opisać w kategoriach praw przyczynowych. Nie istnieje jednak ani żadne pojedyncze prawo, takie jak prawo ciężkości, ani nawet żaden określony zbiór praw, które wyznaczałyby rzeczywiste i konkretne następstwo przyczynowo powiązanych zdarzeń; oprócz ciężkości należy uwzględnić prawa objaśniające ciśnienie wiatru, szarpnięcie gałęzi, napięcie w łodyżce jabłka, nadwyrężenie łodyżki na skutek wstrząsu, po tym wszystkim następują procesy chemiczne będące rezultatem owego nadwyrężenia itd. [Popper 1999, s. 117–118].

Sądzę, że zwolennicy poszczególnych determinizmów wykryli istotne prawidłowości. Aby stały się one jednak czymś więcej, faktycznym instrumentem wyjaśniania rzeczywistości empirycznej, wysiłki badawcze powinny się skupić na określeniu zakresu ich stosowalności. Jak trafnie zauważył Steve Bruce w swej krytyce rynkowego paradygmatu w socjologii religii, potrzebna jest teoria mówiąca, gdzie i kiedy działa logika rynkowa, a gdzie inne logiki kulturowe [Bruce 1993, s. 203; por. Becker 2002, s. 142]. Każde prawo naukowe powinno określać granice swej stosowalności.

Pierwszym krokiem ku temu jest relatywizacja powyższych koncepcji i pozbawienie ich roszczeń do uniwersalności. Sądzę, że jest to możliwe, jeśli zapożyczymy od biologów strategię majsterkowania. Jednocześnie umiejscowienie tych mechanizmów w ramach ogólnej teorii ewolucji religii pozwoli uniknąć słabości zwyczajnego eklektyzmu [por. Sztompka 1985, s. 28], będącego rezygnacją z zajęcia stanowiska na bardziej ogólnym poziomie. Eklektyzm dotyczy więc praktyki badawczej, a nie założeń teoretycznych.

1.3. Przebieg ewolucji

1.3.1. Stadia

W zasadzie wszystkie socjokulturowe teorie ewolucji przyjmują perspektywę, przy której określenie „makro” wydaje się zbyt skromne. Najdalej pod tym względem posunął się chyba Robert Bellah, który w swej ostatniej książce o miejscu religii w ludzkiej ewolucji uznał za stosowane zacząć od Wielkiego Wybuchu, choć właściwy wywód tego monumentalnego dzieła ogranicza się do przedziału czasu od paleolitu do „okresu osiowego” (pierwsze tysiąclecie przed naszą erą), kiedy to zaczęły powstawać dzisiejsze wielkie religie [Bellah 2011].

Jeśli przyjmujemy taką perspektywę, poszczególne religie tracą swą własną historię, stają się jedynie etapami historii religii jako takiej. Podstawowym terminem, za pomocą którego teorie ewolucji socjokulturowej opisują zjawisko dynamiki społecznej, jest *stadium*. Można odnieść wrażenie, że w wyróżnieniu stadiów upatrują one swe zasadnicze zadanie. Przyjrzyjmy się, do jakich rezultatów prowadzi ta metoda w odniesieniu do religii.

W koncepcji ewolucji religii Hegla [2006, 2007] zostają wyróżnione dwa wielkie okresy: religia przyrody i religia indywidualności duchowej, tj. wolności, z okresem pośrednim – rozdzielenia świadomości w sobie. Zwieńczeniem historii religii jest religia absolutna.

i. Religia przyrody dzieli się na trzy szczeble: (1) religię bezpośrednią, (2) szczebel, w którym zachodzi rozdzielenie świadomości, oraz (3) szczebel pośredni, prowadzący do religii wolności. Konkretnym terminem używanym w odniesieniu do religii bezpośredniej jest czarownictwo. Religia ta występuje, zdaniem Hegla, w Afryce, u Mongołów i Chińczyków. Religie rozdzielenia świadomości w sobie to religia chińska, hinduska i buddyzm. Religie pośrednie przechodzące od szczebla przyrody do wolności to zoroastryzm, religia syryjska i egipska.

ii. Religia indywidualności duchowej to religia żydowska, grecka i rzymska.

iii. Religia absolutna to chrześcijaństwo.

Widzimy, że Hegel jako stadia przywołuje konkretne religie. Nie twierdzi jednak przy tym, że na przykład zoroastryzm wyrósł z buddyzmu. Są to stadia, jakie przechodzi Duch Absolutny w swoim samopoznaniu. Nie są to więc stadia rozwoju religii, jako że nie zachodzi między nimi ciągłość.

Nieco inaczej, choć również abstrakcyjnie, ewolucję ujmował Comte. Prawo trzech stadiów uważał za swoje największe osiągnięcie i podstawowy instrument badawczy. Comteańska teoria ewolucji religii zawarta jest w jego koncepcji stadium teologicznego. Obejmuje ono czasy przedhistoryczne, starożytność i wczesne średniowiecze, czemu odpowiadają w myśli ludzkiej trzy podstadia: fetyszystyczne (faza początkowa, w której wyróżnia okresy: bałwochwalstwa właściwego oraz kultu gwiazd), politeistyczne (faza pełnego rozwoju, której najważniejszymi postaciami są politeizm grecki i rzymski) i monoteistyczne (faza schyłkowa).

Podjęcie Comte'a jest niezmiernie istotne dla dalszego rozwoju ewolucjonizmu z tego względu, że zapoczątkował on tendencję do zastępowania analiz konkretnych religii historycznych konstruowaniem abstrakcyjnych sekwencji składających się z typów religii. Podczas gdy Hegel pisał jeszcze o religii chińskiej, greckiej czy żydowskiej, Comte wprowadza kategorie: bałwochwalstwo, politeizm czy monoteizm. Religie konkretne są już tylko przykładami i reprezentantami typów, te zaś utworzone są ze względu na jeden właściwie wymiar religii – ich system dogmatyczny.

W antropologicznych teoriach ewolucji religii punktem wyjścia stały się analizy Tylora. Usiłował on wyprowadzić wszelkie wierzenia religijne ze stadium pierwotnego, za które uważał animizm. Zgadzał się z Comte'em co do następujących stadiów: politeizmu i monoteizmu. Późniejsi badacze, jak Frezer czy Marett, modyfikowali tylko ten schemat, usiłując odkryć jeszcze pierwotniejszą formę wierzeń: dla Frazera [1978, s. 75] była to magia, zaś dla Marett [1914, s. 14] animatyzm, czyli wiara w bezosobową siłę *mana* (pierwotny wzór Weberowskiej charyzmy). W nurt ten wpisał się zresztą również Spencer, przyjmując wprawdzie Tylorowską koncepcję animizmu, ale uznając, że pierwszym stadium faktycznej religii jest dopiero wyrosły na fundamencie wierzeń animistycznych manizm, czyli kult przodków [Spencer 1912, s. 286, § 146].

Późniejsi antropologowie stadia religii przypisywali raczej kolejnym stadiom rozwoju ludzkości, wyróżnionym, na wzór Morgana, na podstawie kryterium technologicznego. Koncepcja Leslie White'a jest tu dość skromna, bo omawia on szerzej jedynie dwie fazy: religie społeczeństw przedrolniczych [White 1959, s. 263–264] oraz społeczeństw rolniczych [s. 354–359]. Tropem tym podążali również socjologowie, choćby Gerhardt Lenski czy Jonathan Turner. Wyróżniają zwykle stadia społeczeństw: zbieracko-łowiczych, ogrodniczych, rolniczych, przemysłowych oraz postindustrialnych

[por. Lenski 2005; Nolan i Lenski 1995; Turner 2003]. Opis odpowiadających im religii czerpią, podobnie zresztą jak Talcott Parsons [1966, 1977], przede wszystkim od Roberta Bellaha.

Ten ostatni jest, jak wspominałem, autorem najbardziej wpływowej koncepcji stadiów w socjologii religii. W przypadku każdego stadium omawia poszczególne składniki systemu religijnego: system symboli, działania, organizacja, oraz społeczne implikacje danej fazy.

Bellah [1998] wyróżnia następujące stadia:

1. Religia prymitywna. System symboli religijnych stanowi tu Lévy-Bruhowski płynny i nieokreślony „świat mityczny” zamieszkiwany przez ludzkich i zwierzęcych przodków, którzy jednak nie kontrolują świata i nie odbierają czci [s. 213].

2. Religia archaiczna. Jej charakterystyczną cechą jest pojawienie się właściwego kultu „z grupą bogów, kapłanami, nabożeństwami, składaniem ofiar oraz – w niektórych przypadkach – teokracją” [s. 214].

3. Religia historyczna, w której następuje odkrycie „zupełnie odmiennej sfery religijnej rzeczywistości” [s. 216] i w rezultacie odrzucenie świata doczesnego przez religię i przeciwstawienie go światu nadprzyrodzonemu. Religie tego stadium, bardziej uniwersalistyczne, stawiają przed wyznawcami nowy cel religijny: zbawienie (oświecenie, wyzwolenie) [s. 218].

4. Religia nowożytna (*Early Modern Religion*), której typ Bellah w zasadzie konstruuje na podstawie jednego historycznego przypadku, jakim była reformacja. Szukanie zbawienia nie polega już na ucieczce od świata, ale odbywa się w ramach działalności doczesnej. W sferze symbolicznej reformacja kładła nacisk na bezpośrednie relacje między jednostką a transcendentną rzeczywistością [s. 220–221].

5. Religia nowoczesna (*modern*). Za główną tendencję współczesnej religijności Bellah uznaje postępujący zanik dualizmu, charakterystycznego dla religii historycznych. Religijność masowa jest daleko bardziej liberalna, obciążona przy osobistej interpretacji religijnych dogmatów, koncentruje się na człowieku, jednostce i jej „Ja” [s. 223–224].

Podstawową słabością tych ujęć jest brak empirycznej koncepcji bytu ewoluującego, a przez to skrajnie typologiczne podejście do religii. Większość badaczy skupiła się na wyróżnianiu stadiów, przez jakie przechodzi „religia jako taka”, nie zaś konkretne religie. W rezultacie główny wysiłek teoretyczny został włożony w przyporządkowywanie faktów religijnych do określonych typów religii. Od klasyfikacji przechodzono następnie do konstruowania „schematów ewolucyjnych”, czyli grupowania owych typów w sekwencje. Czasami zresztą pomija się etap klasyfikacji, a stosuje po prostu uogólnienie jednego przebiegu historycznego (cywilizacji zachodniej).

Charakterystyczne jest tu stanowisko Parsonsa: uważa on, że trudno w ogóle mówić o perspektywie ewolucyjnej bez koncepcji kierunku ewolucji, a także „ewolucyjnego schematu stadiów” [Parsons 1966, s. 26]. Świadomie odrzuca bardziej dynamiczną analizę procesu zmiany na rzecz analizy strukturalnej („uporządkowania strukturalnych typów i odniesienia ich sekwencyjnie w porządku następstw” [Parsons 1966, s. 111]), powołując się w tym na przykład biologii, gdzie morfologia i anatomia porównawcza miałyby stanowić „kręgosłup” teorii ewolucyjnej. To prawda, że – jak zauważa Parsons – Darwin nie mógłby dowieść pojedynczego przypadku swojej teorii bez anatomii porównawczej, a jednak konsekwencja wyprowadzona z tego przez Parsonsa, zakładająca, że teoria ewolucji stanowi swoistą morfologię porównawczą typów społeczeństw, wydaje się zapoznawać istotę teorii Darwina, którą była wszak koncepcja procesu naturalnej selekcji.

Można bronić tego typu podejścia, deklarując, że owe modele ewolucji są wyłącznie typami idealnymi procesu ewolucyjnego – w ten sposób interpretował klasyczne modele ewolucji choćby Max Weber [1985, s. 91]. A jednak podstawową funkcją typów idealnych jest porównywanie ich do rzeczywistości empirycznej. Problem w naszym wypadku polega na tym, że nie ma rzeczywistości empirycznej, którą można by do takiego modelu procesu ewolucyjnego odnieść. Nie ma żadnego społeczeństwa, które rozwijałoby się od stadium pierwotnego do nowożytnego. Nie ma czegoś takiego, jak empiryczna religia, która przeszłaby przez wszystkie wyróżniane przez ewolucjonistów stadia, a w zasadzie trudno znaleźć bodaj jedno takie przejście.

Aby zrozumieć metodę konstruowania tych schematów, konieczne jest przyjrzenie się logice, która za nimi stoi.

1.3.2. Trendy

Przy nieokreślonym i abstrakcyjnym przedmiocie analizy w połączeniu z dużym dystansem do rzeczywistości empirycznej traktowanej jako rezerwuuar przykładów potwierdzających teorię, wspomniane schematy ewolucyjne zdają się spełniać przede wszystkim funkcję ilustracji pewnych ogólnych tendencji, którzy autorzy dostrzegali w historii religii.

1.3.2.1. Racjonalizacja

Najbardziej oczywiste jest to u Hegla, w którego ujęciu ewolucja, jako proces samopoznania Ducha, zmierza w swym dialektycznym pochodzie w kierunku wzrostu rozumu i wolności w świecie społecznym, w normach, instytu-

cjach i wytworach kultury. Myśl ta nie jest zresztą właściwa wyłącznie Heglowi. W innych wprowadzie terminach, króluje do dziś w socjologii. Marksowi bliższy okazał się aspekt emancypacyjny tej doktryny, stąd też własną utopię określa on jako „królestwo wolności”. Weber natomiast wzrost rozumności, czy też w jego terminologii – racjonalności świata społecznego, uznał za najbardziej charakterystyczny rys nowoczesności. Ta Weberowska teza stała się wręcz kanonicznym elementem opisu procesu modernizacji. Odgrywa ona zasadniczą rolę również w socjologii religii, gdzie racjonalizacja struktur społecznych stanowić ma jeden z głównych czynników sekularyzacji [por. Tschannen 1991, s. 399; Zielińska 2008]. Z kolei Robert Bellah tendencję tę przypisał samej religii, gdy swą teorię ewolucji religijnej oparł na założeniu, że zmiany w symbolizacjach religijnych prowadzą do „[...] w sensie Weberowskim – bardziej zracjonalizowanych treści” [Bellah 1998, s. 209–210]. Do podobnych co myśl Hegłowska wniosków prowadzi zresztą również tradycja Comteańska. Dla Comte’a wszak kolejne stadia ewolucji religijnej charakteryzowało stopniowe zbliżenie do myśli naukowej, dokonujące się pod krytycznym czy nawet destrukcyjnym dla religii wpływem metafizyki. Perspektywę taką podzielają zresztą Tylor i jego uczniowie na gruncie religioznawstwa, z Frazerem na czele [por. Frazer 1978, s. 510].

Samo pojęcie racjonalności czy racjonalizacji ma jednak charakter wyjątkowo niejasny. Niejasność ta staje się wręcz niemożliwa do przezwyciężenia, gdy mówimy o religii. Jak zauważył w swej krytyce tego pojęcia Stanisław Andreski, ma ono sens jedynie wówczas, gdy określi się, jakiemu celowi ma służyć działanie. „To bowiem, co jest racjonalne i efektywne z punktu widzenia jednego celu, może być skrajnie nieefektywne, nieracjonalne z punktu widzenia innego celu, a nawet może być przeszkodą w jego realizacji” [Andreski 1992, s. 85]. Weber, pisząc o większej racjonalności poglądu na świat występującego w cywilizacji nowożytnej, miał zwykle na myśli większą w nim rolę nauki i myślenia jej właściwego [Andreski 1992, s. 87]. Jest to więc w istocie pogląd tożsamy z myślą Comte’a. Chcąc jednak wyjaśnić tę właściwość cywilizacji zachodniej, przypisywać zaczął racjonalność różnym elementom jej kultury: „Bez specjalnych uzasadnień racjonalność przypisywał także religii narodów, które rozwinęły naukę i wynalazły maszyny, a ponieważ chrześcijaństwo ma hebrajskie korzenie, elementy racjonalności znalazł Weber także w judaizmie” [Andreski 1992, s. 91]. Pozostaje zagadką, w jaki sposób można było pominąć w tym ujęciu wkład politeistycznych Greków, których związki z nowożytną myślą naukową są niepomniernie bardziej ewidentne niż nauczania hebrajskich proroków czy kazuistów.

Przenoszenie racjonalności wywodzącej się z myśli naukowej na sferę religijną jest nieuprawnione, jeśli nauka i religia posiadają odrębny zakres przedmiotowy. Jak słusznie zauważa Andreski, Weber miesza w tym podejściu również dwie różne kwestie: zagadnienie akumulacji wiedzy i jej dostępności.

Nieracjonalne może być opieranie się na wierzeniach nadprzyrodzonych w tych działaniach i w tych aspektach, w których dostępna jest wiedza naukowa, ale pod jej nieobecność albo w wymiarach, których ona nie obejmuje, wierzeniom religijnym trudno zarzucić irracjonalność [por. Andreski 1992, s. 87].

Pomijając jednak stosunek do innych sfer kultury: w jaki w ogóle sposób można mierzyć racjonalność wierzeń religijnych, skoro zależy ona ściśle od celów stawianych na gruncie poszczególnych systemów religijnych, które to cele są nieempiryczne, zatem – z definicji – niedostępne racjonalnemu osądowi? Składanie ofiar licznym bogom jest czymś irracjonalnym z punktu widzenia religii monoteistycznych, ale równie irracjonalne jest ograniczanie się do jednego boga z perspektywy politeizmu. Czy obraz świata rządzonego przez jedną nadprzyrodzoną siłę jest z definicji bardziej racjonalny niż obraz świata jako areny walki między dwiema takimi siłami (jak w religiach dualistycznych) albo obraz świata jako obszaru współpracy i rywalizacji, ale także i śmiertelnego konfliktu między wieloma siłami (jak religiach politeistycznych)? W czasach późnego Imperium Rzymskiego wizja monoteistyczna mogła wydawać się bardziej przystająca do rzeczywistości, jaką dostrzegali wokół siebie jego obywatele, ale czy jest tak również dzisiaj? Wobec braku wspólnego mianownika, który mógłby umożliwić porównanie systemów religijnych, szeregowanie ich według kryterium racjonalności skrywa w istocie bądź stronniczość teologiczną (nasza religia jest z definicji prawdziwa, więc racjonalność innych można mierzyć jedynie stopniem, w jaki zbliżają się do naszej), bądź etnocentryzm (religia naszego, bardziej racjonalnego społeczeństwa musi być również bardziej racjonalna).

1.3.2.2. Wzrost złożoności

Robert Bellah, oprócz wzrostu racjonalności, wprowadza do swojej koncepcji jeszcze inne założenie, że ewolucja religijna prowadzi do symbolizacji „bardziej zróżnicowanych” [Bellah 1998, s. 209–210]. Religie rozwinięte mają bardziej zróżnicowaną symbolikę, „ustanawiają bardziej złożone relacje z ostatecznymi warunkami ludzkiego istnienia niż religie pierwotne” [Bellah 1998, s. 208]. Założenie to wynika bezpośrednio z przyjętej definicji procesu ewolucyjnego, według której jest to „proces rosnącego zróżnicowania i złożoności organizacji wyposażającej organizm, system społeczny lub jakąkolwiek inną jednostkę w większą zdolność przystosowania się do swego środowiska, dzięki czemu każda z nich staje się w pewnym sensie bardziej relatywnie niezależna od środowiska w porównaniu z wcześniejszymi, mniej złożonymi formami” [Bellah 1998, s. 207]. Niezależnie od zasadności uczynienia z takiej niedowiedzionej tezy założenia wstępnego, najwyraźniej nie sprawdza się ona jako kryterium wyróżnienia stadiów, skoro ulega

u Bellaha porzuceniu, gdy tylko wkracza on na obszar religii nowożytnej. W istocie, wyodrębniając kolejne stadia, nie wskazuje bowiem ich większej złożoności (na czym zresztą miałyby polegać większa złożoność systemów symbolizacji religii nowożytnej czy nowoczesnej w porównaniu z archaiczną lub historyczną?), ale opiera się na założeniu zwiększającej się wolności płynącej z coraz lepszego „rozdzielenia warunków, które są rzeczywiście ostateczne, od tych, które są wtórne i zmienne”. Ale czy rozdzielenia takiego można dokonać na gruncie nauki empirycznej, czy też jest czystą metafizyką, od której się na wstępie swego eseju odcinał? Nie jest to ostatni ślad Hegla w koncepcji amerykańskiego socjologa.

1.3.2.3. Pogodzenie ze światem

Trendem, który faktycznie stanowi klucz do koncepcji Bellaha, jest cykl następujących po sobie postaw akceptacji i odrzucenia świata prowadzących do obiektywizacji porządku społecznego, przebudzenia się pełnej świadomości własnego ja, wzrostu autonomii [Bellah 1998, s. 226–227]. Niezmiernie istotny dla Bellaha jest punkt zwrotny w historii religii, który identyfikuje on z „osiowym wiekiem” (pojęcie zaczerpnięte od Karla Jaspersa), czyli okresem pierwszego tysiąclecia przed naszą erą, czasem żydowskich proroków, Buddy, Konfucjusza, greckich filozofów i Jezusa, kiedy to po raz pierwszy pojawiła się postawa odrzucenia świata [Bellah 1998, s. 208; 2010; por. Lidz 2010, s. 91]. Nietrudno dostrzec tu wpływ dialektyki Hegla, który w rozwoju religijnym dostrzegał proces stopniowego oddzielania się tego, co duchowe, od tego, co naturalne, a potem stopniową ich syntezę na wyższym poziomie, gdy człowiek jest już świadomy swej duchowości i naturalności. Takie pełne pogodzenie Boga i ludzkości następuje w chrześcijaństwie jako religii absolutnej, w pojęciu osoby Boga-człowieka.

Koncepcja ta ma za punkt wyjścia teorię mentalności prymitywnej Lévy-Bruhla, którą w swych badaniach empirycznych przekonująco podważył Bronisław Malinowski [1990, s. 379]. Punkt dojścia jest z kolei wyraźnie współokreślany przez wyznaniowe sympatie autorów. Przyznał to po latach sam Bellah, pisząc:

Mój esej był bardziej Hegłowski, bardziej etnocentryczny i bardziej osobisty, niż to sobie uzmysławiałem, gdy go pisałem. Religijny duch świata zmienił się w ducha mojej własnej kultury, jak wskazuje szczególne wyniesienie protestantyzmu – zasadniczo jedyny przypadek stadium religii nowożytnej. Zmienił się w ducha mnie samego na stadium piątym – nowoczesnej religii [Bellah 1990, s. 1060].

Bellah nie jest wszakże jedynym socjologiem, który w tendencji do godzenia religii ze światem zewnętrznym dostrzega zasadniczy rys ewolucji

religijnej, przynajmniej ostatnich wieków. Pogląd ten stanowi element jednej z wersji tzw. tezy sekularyzacyjnej. Zgodnie z jej założeniami, jak to referuje Peter Berger, o ile społeczeństwa europejskie wypychają religię na peryferia (głównie do sfery prywatnej), to w społeczeństwie amerykańskim same religie zeświecczają swoją doktrynę, zaczynając posługiwać się dyskursem psychoanalizy czy filozofii egzystencjalnej [Berger 1997b, s. 175–184, 195–197].

Przeciwko tezie, że wzrost liczby elementów świeckich w religii ma stanowić tendencję w ewolucji, przemówiły jednak późniejsze badania empiryczne. Wykazały one, iż wyznania, które poszły tą drogą, zaczęły dramatycznie tracić wiernych na rzecz bardziej fundamentalistycznych wyznań ewangelikalnych [por. Stark i Bainbridge 1981, s. 362; Iannaccone i Miles 1990, s. 1232; Davie 2010, s. 208].

1.3.2.4. Tendencja do monoteizmu

Co do jednego, jak się zdaje, ewolucjoniści socjokulturowi zajmujący się religią są zgodni: jest to tendencja do redukcji liczby obiektów kultu. Klasyczni ewolucjoniści co prawda różnili się w zakresie przedmiotu pierwotnych stadiów religii, lecz w każdym proponowanym przez nich schemacie znajdziemy następujące po sobie stadia politeizmu i monoteizmu. U neoewolucjonistów zmieniły się nieco sformułowania – częściej mowa o wzroście ogólności i zakresu władzy przedmiotów kultu, ale nie ulega wątpliwości, że również dla nich dotychczasowa historia religijna Zachodu stanowi wzorzec normalnego „rozwoju religii”.

Dla przykładu, choć Stark i Bainbridge ujmują ewolucję w kategoriach dyferencjacji społecznej i specjalizacji kulturowej, to proces taki niełatwo dostrzec w prezentowanej przez nich koncepcji ewolucji religii jako systemu kulturowego. Jej osią jest bowiem nie tyle dyferencjacja systemu wierzeń, co tendencja monoteistyczna (wyrażona w twierdzeniach 59, 60 i 61), czyli tendencja do redukcji liczby przedmiotów kultu, ale zarazem zwiększania ich stopnia ogólności. Autorzy ci zakładają istnienie bliskiego związku między naturą społeczeństw a naturą tworzonych przez nie bogów oraz między rozwojem społeczeństw i religii. Związek ten polega wszakże na tym, że im bardziej złożona jest kultura, tym, ich zdaniem, większa musi być moc jej bogów. Przez moc bogów rozumieją zaś rozległość ich władzy i kompetencji oraz zasięg ich oddziaływania [Stark i Bainbridge 2000, s. 112]. Zakładają, że „Starsze, większe i bardziej kosmopolityczne społeczeństwa będą czcić mniejszą liczbę bogów obdarzonych większą mocą” [Stark i Bainbridge 2000, s. 113, twierdzenie 61]. A jednak, podobnie jak Comte, uważają, że tendencja do spadku liczby bogów nigdy nie osiąga czystego monoteizmu, ale zatrzymuje się na

koncepcji dualistycznej: teorii dwóch wrogich sobie bogów. Realnie mono-teistyczne religie są skazane na zagładę, ponieważ ich przedmiot kultu staje się jedynym odpowiedzialnym zarówno za to, co dobre w świecie, jak i za wszelkie w nim zło. W rezultacie staje się Bogiem absolutnie irracjonalnym, z którym wierny nie może dokonywać aktów wymiany [Stark i Bainbridge 2000, s. 112–114, 143–145].

Za inny przykład może posłużyć ujęcie ewolucji religijnej Luhmanna, które w stosunku do tradycyjnych schematów jest nawet znacznie uproszczone, gdyż zdaje się wyróżniać jedynie religie „we wczesnych formacjach społecznych” oraz religie „wysokie” [Luhmann 1998, s. 39–40, por. s. 81–82]. Skupia się on na tym, by wyjaśnić, dlaczego monoteizm odniósł sukces, co jest równoznaczne z wykazaniem, dlaczego jego rozwiązania były lepsze od politeistycznych [Luhmann 1998, s. 125]. Utożsamia tym samym przebieg historycznych wypadków z procesem ewolucji. Nic dziwnego, że w rezultacie dochodzi do wniosku, że religią, która osiągnęła najwyższe wartości w kluczowych wymiarach rozwojowych, było chrześcijaństwo [Luhmann 1998, s. 111]. Typowy dla dawnych ewolucjonistów etnocentryzm uwidacznia się także w rozumieniu diakonii, czyli świadczeń religii na rzecz społeczeństwa jako działalności mającej na celu rozwiązywanie problemów innych systemów, jak osobiste losy i obciążenia, nierówny podział, nędza itp. Redukuje zatem te świadczenia do typowo chrześcijańskiej działalności charytatywnej czy kompensacyjnej. Jak zauważa Lidz, wynika to w dużej mierze ze skąpej bazy porównawczej, co nasuwa pytanie, czy koncepcja ta w ogóle znajduje zastosowanie poza światem religii Zachodu [Lidz 2010, s. 86].

Faktycznie, zwolennicy tendencji do monoteizmu mogą poprzeć swą argumentację statystykami, zgodnie z którymi religie monoteistyczne posiadają dziś największą liczbę wyznawców (chrześcijaństwo około 2 mld, islam około 1,2 mld). Problem jednak rodzą same terminy: politeizm i monoteizm. Zwra-całem już uwagę na to [Kaczmarek 2007a, s. 148], że przez podobną budowę terminy te mylnie sugerują porównywalność: oto w jednym wypadku mamy do czynienia z kultem jednego, w drugim z kultem wielu bogów. W rzeczywistości jednak bogowie politeizmu są nieporównywalni z bogiem monoteizmu, i odwrotnie – politeizm nie polega na zwielokrotnieniu boga monoteistycznego. Z socjologicznego punktu widzenia terminy te są w wysokim stopniu nieadekwatne, jeśli przyjrzymy się konkretnym religiom. Już Spencer dostrzegał w chrześcijaństwie znaczący powrót do politeizmu. Również dla wyznawców islamu chrześcijaństwo religią monoteistyczną bynajmniej nie jest. Nie chodzi tu wyłącznie o występowanie drugorzędnych postaci nadprzyrodzonych, jak aniołowie, Maryja, szatan, ale też o kluczowe pojęcie Trójcy. Choć na gruncie dogmatycznych wyznań wiary deklaruje się ono jako religia monoteistyczna

(„Wierzę w jednego Boga...”), to jednak poszczególne osoby Trójcy cieszą się w dużej mierze niezależnym kultem. Nie jestem przekonany, czy socjologowie religii powinni wierzyć w tej sprawie na słowo chrześcijańskim teologom. Niezależnie od rozstrzygnięcia powyższej kwestii terminologicznej, nie dostrzegam zasadniczej wartości tej koncepcji. Jest ona ściśle związana z abstrakcyjnym ujmowaniem przedmiotu ewolucji, a dokładniej – wynika z próby ujęcia w abstrakcyjnych terminach historii „religii jako takiej”. Jak zauważyłem już poprzednio, zajmując się tą problematyką [2007a], ewolucję konkretnej religii lepiej opisuje tendencja przeciwna – do politeizmu, którą dostrzec można, jeśli uwzględnimy różnicowanie wyobrażeń danego bóstwa narastające w miarę rozwoju.

1.3.3. Krytyka

Dominującym podejściem w ewolucjonizmie socjokulturowym do samego procesu ewolucji jest rozpisanie go na stadia. Konstruowane są one albo drogą indukcyjną, albo spekulacyjną. Nawet jednak, gdy deklaratywnie opierają się na indukcji, to ponieważ źródłem są przede wszystkim nieuporządkowane dane antropologiczne lub dowolnie dobierane przykłady historyczne, sam proces wyodrębniania stadiów również ujawnia w istocie jedynie założone na wstępie kryterium, czyli zasadniczą tendencję, jaką religia ma w swej ewolucji przejawiać. Dla przykładu, Bachofen stwierdza: „Różne formy i przejawy pryncypatu zasady macierzyńskiej występujące u różnych ludów starożytnych jawią się nam teraz jako odpowiednio wiele etapów wielkiego procesu historycznego, który – biorąc początek w praczasach – trwał aż do późnych wieków, a dziś jeszcze przebiega u różnych ludów afrykańskich” [Bachofen 2007, s. 43]. Widać, że nie przeprowadzono tu badań nad przechodzeniem między owymi etapami, a etapy te są jedynie rezultatem powziętych założeń.

W istocie teorii stadiów mogą służyć wyłącznie jako narzędzia klasyfikacji systemów religijnych, nie mówią jednak nic o procesach ewolucji religii. Często samo rozpisanie procesu na stadia wiąże się z pominięciem problemu przejść między nimi, określeniem ich warunków, przyczyn, mechanizmów. Choć, zwłaszcza w przypadku neoewolucjonistów, konstruowaniu schematu stadialnego towarzyszą zapewnienia, że proces ewolucji nie ma charakteru jednokierunkowego czy jednoliniowego, deterministycznego, to jednak zapewnienia te pozostają jedynie werbalnymi zaklęciami, gdyż nie towarzyszy im określenie warunków i form: regresu, stagnacji i rozgałęzienia sekwencji ewolucyjnej.

1.4. Podsumowanie

Jak wielokrotnie wspominałem, moim zdaniem zasadnicza słabość socjokulturowych teorii ewolucji religii leży w braku adekwatnej, posiadającej sens empiryczny koncepcji przedmiotu ewoluującego. W większości opierają się one na definicji „religii jako takiej”, jako pewnego ogólnoludzkiego zjawiska kulturowego czy instytucji społecznej. Tak rozumiana religia jest jednak wyłącznie koncepcją abstrakcyjną, w ramach równie abstrakcyjnej teorii kultury. Abstrakcja tymczasem jest ponadczasowa, nie może podlegać ewolucji w świecie empirycznym. Ma sens tylko w ramach konstruktów teoretycznych, które jednak mają znikome odniesienie do świata empirycznego, a przede wszystkim nie mają zdolności inspirowania badań empirycznych.

Równie abstrakcyjne było w omawianych koncepcjach ujęcie samej ewolucji: niemal bez wyjątku sprowadzało się do określania serii stadiów, jakie „religia jako taka” ma w swym „rozwoju” przechodzić. Jedyne, co badacze mogli wówczas uczynić z konkretną religią, to przypisać ją do jakiegoś stadium na podstawie pewnych „typowych” dla niego cech. Stadia te jednakże również są wyłącznie konstruktami teoretycznymi o znikomym sensie empirycznym. Takie terminy, jak animizm, politeizm, monoteizm czy religia archaiczna bądź nowoczesna, powstały na drodze abstrakcji obejmującej pewien zestaw dość arbitralnie wybranych konkretnych religii, a raczej niektórych ich cech. Nie ma wszakże takiej religii, jak szamanizm, ani takiej, jak politeizm czy monoteizm. Są tylko (by poprzestać na dość grubych podziałach): szamanizm syberyjski, północnoamerykański, południowoamerykański czy australijski, politeizm hinduski, grecki, rzymski, celtycki, słowiański, germański bądź aztecki, a ponadto judaizm, chrześcijaństwo, islam, sikhizm, bahaizm. Jeszcze ściślej, należałoby mówić nie o chrześcijaństwie, tylko o katolicyzmie, prawosławiu, kalwinizmie, luteranizmie, anglikanizmie, anabaptyzmie itd. Takie terminy, jak politeizm i monoteizm, nie są, moim zdaniem, przydatne nawet dla określenia wyższych niż religie szczebli w hierarchii taksonomicznej, które powinny łączyć religie o faktycznym pokrewieństwie, nie zaś podobieństwie. Natomiast z całą pewnością przyjmowanie wywodzących się z kontekstu teologicznych polemik terminów, takich jak monoteizm i politeizm (nie mówiąc o bałwochwalstwie), jako stadiów rozwoju religii rodzi niebezpieczeństwo uległości wobec swego rodzaju poprawności teologicznej.

W ramach takiego ujęcia niemożliwa jest odpowiedź na pytanie, jak i dlaczego dana religia powstała ani jak i dlaczego podlegała następnie historycznym przemianom. Jedyne co można zrobić z religią empiryczną w tym ujęciu, to lepiej lub gorzej zaklasyfikować ją do określonego stadium. Klasyfikacja taka niczego nie mówi nam jednak o procesach ewolucyjnych. Jedyne cechy konkretnej religii, jakie to podejście jest w stanie „wyjaśnić”, to te, które

mieszczą się w danym typie, a to dlatego, że typ ten powstał poprzez wyodrębnienie tych właśnie cech z pewnej liczby religii. „Wyjaśnienie” to sprowadza się zaś w istocie do zapewnienia, że „religie tego stadium posiadają takie właśnie cechy”. Ewolucjonistów tego rodzaju zwykle nie interesują osobliwości danych zjawisk, ale to, co w nich typowe. Temu służy najczęściej metoda porównawcza, którą się powszechnie posługują. Dostarcza one jednak tylko materiału ilustracyjnego, nie zaś klucza do zrozumienia osobliwości danego przypadku.

Jeśli ewolucjonizm ma przynieść jakiekolwiek konkretne korzyści poznawcze, musi odnosić się do konkretnych bytów społecznych. Ewolucja musi być badana jako proces empiryczny, zachodzący w rzeczywistości historycznej, któremu podlegają konkretne byty, a nie arbitralnie wyodrębnione przez uczonego z rzeczywistości klasy zjawisk, konstrukty teoretyczne czy analityczne abstrakcje. Ewolucja musi zostać ujęta jako dynamiczny proces, nie zaś jedynie jako następstwo po sobie statycznych stadiów.

Powyższa krytyka nie oznacza, że postuluję całościowe odrzucenie dotychczasowego dorobku ewolucjonizmu w naukach społecznych. U każdego z mistrzów myśli socjologicznej można znaleźć wiele bezcennych myśli i inspiracji; są oni źródłem przenikliwych obserwacji empirycznych. Z punktu widzenia syntetycznej teorii ewolucji szczególnie znaczenie mają opisywane przez poszczególne kierunki konkretne mechanizmy warunkujące zmiany religii. Stanowią one składowe (często sformułowanego wprost) ewolucyjnego mechanizmu selekcyjnego. W ramach tych wyróżnionych mechanizmów warunkowania często apriorycznie absolutyzowano jeden czynnik, a to, jak sądzę, w rezultacie przyjęcia zbyt abstrakcyjnego punktu widzenia, który pociągał za sobą nadmierny dystans do rzeczywistości empirycznej. Postuluję, by w praktyce badawczej uznać poszczególne koncepcje mechanizmów za równoprawne *hipotezy* i przyjąć strategię: „zobaczmy, co tutaj, w tym konkretnym przypadku, w tym momencie zachodzi”. Podejście takie może się spotkać z zarzutem eklektyzmu, choć wolałbym określić je jako pluralistyczne. Jest to jednak pluralizm, który znajdzie spójną podstawę w szerszych ramach teoretycznych – przedstawię ją w dalszych częściach niniejszej książki.

Ramy te wyznacza wariacyjna teoria ewolucji, inspirowana darwinizmem. Zgadzam się z Runcimanem, że jak rzadko która teoria wypracowana w naukach przyrodniczych, darwinizm nadaje się do przeniesienia na grunt socjologii. Przeniesienie takie nie powinno jednak, moim zdaniem, unieważniać dotychczasowych osiągnięć tej dyscypliny, co sugeruje ten autor [Runciman 2008; por. Kaczmarek 2012a]. Jednym ze źródeł sukcesu darwinizmu jest jego zdolność do integrowania dotychczasowych rezultatów badawczych rozmaitych dyscyplin biologicznych. Sелеkcyjne rozumienie ewolucji nie jest teorią, którą trzeba dopiero do nauk społecznych wprowadzać, jako coś obcego.

Zwłaszcza syntetyczna koncepcja Schelera pokazuje, że myślenie wariacyjne było już w nich obecne, przynajmniej od czasów Hegla.

Darwinizm stanowi modelową wariacyjną teorię ewolucji, przeciwstawianą dominującemu transformacyjnemu, stadialnemu, najczęściej też jednoliniowemu i jednokierunkowemu podejściu większości reprezentantów nauk społecznych, stąd warto teraz przyjrzeć się nurtom nim inspirowanym oraz problemom, jakie stwarza jego zastosowanie do socjologii.

TEORIE EWOLUCJI RELIGII INSPIROWANE BIOLOGIĄ

2.1. Darwinizm a świat społeczny

Sukcesy teorii darwinowskiej w wyjaśnianiu zjawisk świata ożywionego od dawna inspirowały próby zastosowania jej do społeczeństwa i kultury. W XX wieku inicjatywa w tym zakresie wyszła głównie ze strony biologów. Istotne są zwłaszcza trzy takie próby: socjobiologia, teoria podwójnego dziedziczenia oraz memetyka. Pierwotnie napotykały one na wrogość przedstawicieli nauk społecznych [por. Szacka 1991, s. 19–32; Burkert 2006, s. 25–28; Sanderson 2001, s. 132–138; 2008c, s. 28–32; Pinker 2005, s. 159–180], z czasem jednak idee te zaczęły znajdować zwolenników również w tym obozie (jak Sanderson, który zwrócił się ostatnio ku socjobiologii, czy Runciman wprowadzający do socjologii elementy memetyki).

Należy tu jednak precyzyjnie odróżnić dwa podejścia do tego zamierzenia [por. Plotkin 2000, s. 69; Sober 2000, s. 213]:

1. Można badać biologiczne uwarunkowania i doniosłość życia społecznego, sposób, w jaki dziedzictwo biologiczne określa nasze zachowania w sferze społeczeństwa i kultury. Niektóre ujęcia poszerzają nieco perspektywę, zapytując, jaki wpływ wywiera kultura na nasze dziedzictwo genetyczne. Podejście to, którego najbardziej reprezentatywnymi przykładami są: socjobiologia, teoria podwójnego dziedziczenia i psychologia ewolucyjna, zadaje pytania właściwe naukom biologicznym i biologiczny punkt widzenia w nim przeważa, stąd naiwne roszczenia wysuwane z tej strony do ostatecznego rozwikłania problemów nauk społecznych stanowią nieuprawniony przykład imperializmu naukowego i jako takie spotkały się ze słusznym odporem. Kluczowe pytania zadawane przez te kierunki w odniesieniu do religii to: w jaki sposób tak kosztowne i poznawczo błędne kompleksy zachowań i przekonań, jakimi są religie, mogły wyewoluować?, jakie naciski

selekcyjne, na jakim poziomie (jednostek czy grup) tu oddziaływały?, a może religia w ogóle nie jest rezultatem doboru naturalnego (adaptacją), a jedynie jego produktem ubocznym, a jeśli tak, to jakich adaptacji? Może kiedyś była adaptacją, obecnie zaś, już w zmienionych warunkach życia ludzkiego, nią nie jest? Są to więc pytania o religię w ramach ewolucji biologicznej, nie zaś o ewolucję religii, co uzasadnia moją decyzję, by kierunkami tymi nie zajmować się tutaj szerzej.

Nie oznacza to jednak, że żaden rezultat badań tych kierunków nie ma znaczenia dla teorii socjologicznej. Zgadzam się tu z większością neoewolucjonistów, iż teoria ewolucji społeczno-kulturowej powinna uwzględniać w pewnym wymiarze ich rezultaty, choć oczywiście nie w tym elemencie tkwi osobliwości socjologicznej teorii ewolucji. Istotnym elementem, który moim zdaniem warto i należy uwzględnić, jest koncepcja natury ludzkiej. Postulat, aby w tym wymiarze oprzeć się na rezultatach biologii, wygłaszali już Auguste Comte czy Herbert Spencer, a ostatnio ponownie sformułował go Gerhard Lenski [2005, s. 46–57]. Został on odrzucony przez Durkheim, nie oznacza to jednak, że koncepcja natury ludzkiej w ogóle znikła z socjologii. Jak trafnie zauważył Max Scheler: „podstawą bowiem każdej koncepcji historii jest określonego rodzaju antropologia, obojętnie, czy historyk, socjolog czy historyzof uświadamia ją sobie i zna ją, czy też nie” [Scheler 1987, s. 155–156]. Ekonomiczna socjologia religii opiera się na postrzeganiu człowieka jako *homo oeconomicus*. Przyjmowaną dość powszechnie wśród reprezentantów nauk społecznych, często jako milczące założenie, koncepcją antropologiczną jest *tabula rasa*, czyli pogląd odmawiający czynnikom wrodzonym jakiegokolwiek znaczenia, tożsamy w zasadzie z determinizmem środowiskowym czy kulturowym. W momencie gdy założenie takie zostało jednoznacznie zdyskredytowane na gruncie kognitywistyki, genetyki, neuropsychologii i psychologii ewolucyjnej (główne argumenty zebrał Pinker [2005, s. 55–93, passim]), konieczne jest, jak uważam, zastąpienie go bardziej naukową koncepcją. Sądzę, że psychologia ewolucyjna i kognitywistyka są na dobrej drodze, by taką spójną koncepcję zaproponować. Ważne jest, by określić ściśle rolę, jaką taka teoria natury ludzkiej miałaby odgrywać w socjologii. Błędne jest traktowanie jej (jak w paradygmacie rynkowym) jako aksjomatu, z którego dedukcyjnie da się wywieść właściwości bytów społecznych czy kulturowych. Rzeczywistość społeczna ma charakter emergentny, poziom umysłu jednostkowego określa jedynie – bardzo szerokie – granice tego, co teoretycznie możliwe w ludzkim społeczeństwie i kulturze [por. Sanderson 2001, s. 134], ale jest to tylko pierwszy poziom ograniczeń. Jak jednak słusznie zauważa Lenski, nawet jeśli ludzką naturę potraktować jako

stałą, nie jest tak, że stale niczego nie wyjaśniają, że można je pominąć w analizach [Lenski 2005, s. 50], gdyż jednakowa biologiczna podstawa może dać w rezultacie różnorodność działań [s. 55].

Do problemu tego jeszcze powrócę (w paragrafach 3.2.1 i 3.2.2 oraz podrozdziale 5.2), bowiem posiada on istotne znaczenie dla koncepcji potrzeb religijnych.

Znacznie bardziej interesujące ze względu na przedmiot tej pracy jest drugie podejście do teorii darwinowskiej:

2. Bada ono przemiany kultury i społeczeństwa za pomocą kategorii darwinowskich. Traktuje więc uogólniony darwinizm *jako* teorię socjologiczną. Porzuca zatem perspektywę wąsko biologiczną i stawia pytania właściwe perspektywie socjologicznej. Podstawą takiego zastosowania jest założenie, że między zjawiskami biologicznymi a społecznymi występuje coś więcej niż powierzchowne podobieństwo czy zwykła analogia. Autorzy tych koncepcji twierdzą, że zachodzi faktyczna homologia mechanizmów oparta na różnego rodzaju izomorfizmach. Sama teoria Darwina w ich ujęciu uzyskuje status teorii ogólnej, której zastosowanie na gruncie biologii jest tylko jednym z możliwych.

Klasycznym przykładem takiego podejścia jest teoria Herberta Spencera. W swoich *Zasadach biologii* sformułował on ogólną teorię systemów, która z założenia miała opisywać również zjawiska społeczne, na co wskazuje choćby częstotliwość posługiwania się porównaniami socjologicznymi w wykładzie pojęć biologicznych, niemal dorównująca częstotliwości stosowania porównań biologicznych w *Zasadach socjologii*. Oprócz tego, częściowo niezależnie od Darwina, sformułował Spencer analogiczną do doboru naturalnego koncepcję mechanizmu ewolucji społeczeństw. Współcześnie silny impuls i nową podstawę teoretyczną tego rodzaju próbom dał rozwój genetyki populacyjnej, która dziedziczony materiał genetyczny zaczęła ujmować w kategoriach jednostek informacji. Na założeniu istnienia homologii między procesami dotyczącymi informacji genetycznej i kulturowej opierają się takie próby zastosowania darwinizmu do kultury, jak memetyka (na gruncie socjologii reprezentowana przez Waltera G. Runcimana) czy teoria podwójnego dziedziczenia (Roberta Boyda i Petera Richersona). Na poziomie populacji izomorfii doszukują się reprezentanci ekologii organizacji (Michael Hannan, John Freeman, Glenn Carroll), natomiast niemiecka badaczka Ina Wunn podstawą swego religioznawstwa uczyniła izomorfie zachodzące między religiami a gatunkami.

Poniżej omówię kilka najważniejszych teorii różniących się poziomem, na którym dostrzegają ową homologię, i izomorfizmy, na jakich się ona opiera.

Tabela 1. Poziomy izomorfii wykorzystywane w darwinowskich teoriach socjokulturowych

Element	Biologia	Socjologia	Teorie
Jednostka informacji dziedzicznej	gen	mem/idea/cecha kulturowa	L. Cavalli-Sforza, memetyka, TPD, W. Runciman
Struktura wewnętrzna	organizm	system/organizacja	H. Spencer, ogólna teoria systemów
Relacje między organizacjami	populacja	zbiór organizacji	H. Spencer, ekologia organizacji
System socjokulturowy	gatunek	religia	I. Wunn

W dalszej szkicowej prezentacji powstrzymam się chwilowo przed ich zasadniczą krytyką, gdyż wymaga ona rozstrzygnięcia jednej fundamentalnej kwestii, wspólnej wszystkim tego rodzaju próbom: czy w ogóle jest zasadne stosowanie kategorii biologicznych do świata społecznego. Założenia, na których opierają się poszczególne teorie, wygodniej będzie potraktować łącznie [podrozdział 2.5].

Współczesny neodarwinizm powstał w rezultacie połączenia klasycznego darwinizmu z genetyką populacyjną. Sama genetyka nie utraciła w rezultacie swej autonomii, stała się jednak dla darwinizmu dostarczycielką niezbędnych szczegółowych uzasadnień, zwłaszcza mechanizmów dziedziczenia i zmienności osobniczej. Innymi słowy, bez uwzględnienia przynajmniej niektórych mechanizmów genetycznych nie jest możliwa spójna wariacyjna teoria ewolucji.

Darwinizm nie stanowi dziś jednak monolitu. Dwa składowe komponenty w różnej proporcji determinują podejście do ewolucji czołowych badaczy. O ile biolodzy związani z brytyjską szkołą, zapoczątkowaną przez matematyka Ronald Fishera, której wpływowymi reprezentantami są George C. Williams, John Maynard Smith czy Richard Dawkins, sytuują się blisko genetycznego bieguna, o tyle w opozycji do nich można umiejscowić takich badaczy, jak Stephen Jay Gould (widział siebie jako ortodoksyjnego darwinistę) czy wybitna biologka Lynn Margulis (podobnie odcinająca się od neodarwinizmu). Jak się wydaje, większość biologów sytuuje się pomiędzy tymi skrajnościami, uwzględniając osiągnięcia genetyki populacyjnej, ale nie redukując do jej mechanizmów całego procesu ewolucji. Gdy mowa o wpływie na nauki społeczne, skrzydło genocentryczne jest – jak się wydaje – nadreprezentowane w stosunku do głównego nurtu. Dlatego uważam za zasadne przywołać

również w tym kontekście teorię Spencera, która dostarcza wielu narzędzi dla przewyżczenia jednostronności tego ujęcia. Interesujący z tego względu jest także nurt ekologii organizacji.

2.2. Religia jako pula informacji

Pojęcie genu, wprowadzone do nowoczesnej syntezy przez genetykę mendelowską, było kluczowe dla przewyżczenia głównej słabości klasycznego darwinizmu, jaką była niezajomość mechanizmów dziedziczenia. Na jego podstawie zbudowano współczesną teorię zmienności i dziedziczenia, która obejmuje: pojęcie genu i alleli oraz koncepcję mutacji i rekombinacji, rozróżnienie fenotypu od genotypu, a także rozróżnienie wpływu genotypu i środowiska na fenotyp. Pozwolę sobie przypomnieć tutaj najważniejsze pojęcia (opieram się na: [Futuyma 2008, s. 163–189; Krzanowska i in. 2002, s. 17–72]).

Teoria neodarwinowska wychodzi od pojęcia genu jako jednostki dziedziczenia niepodlegającej mieszanii i zachowującej swe właściwości w kolejnych pokoleniach. Geny różnią się swoją funkcją. Oprócz genów stanowiących podstawę kodowania białek, są także geny regulatorowe, geny Hox (odpowiedzialne za plan budowy organizmu), geny modyfikatory, które tłumią szkodliwe działanie innych genów, i inne. Przeważająca część DNA nie posiada żadnej znanej funkcji, choć jest kopiowana (gdy materiał taki znajdzie się między elementami kodującymi – sekwencje takie zwane są wówczas intronami – jest wycinany, zanim dojdzie do translacji). W populacji występują jednak różne formy danego genu – allele, których konfiguracje w genotypach (typowych zbiorach genów) zmieniają się w wyniku procesu rekombinacji zachodzącej w rozmnażaniu płciowym. Allele powstają zwykle w wyniku mutacji, błędów w trakcie kopiowania, jeśli w ich wyniku zachowana zostaje funkcja genu (są synonimiczne). W wyniku złożonego procesu interakcji między genotypem a środowiskiem kształtuje się fenotyp (będący zatem wypadkową obu tych wpływów), czyli zespół cech morfologicznych, fizjologicznych, behawioralnych i innych cech organizmu. Neodarwinizm rozumie więc ewolucję przede wszystkim jako proces dziedziczenia i selekcji informacji, z okazjonalnymi modyfikacjami.

Nie ulega wątpliwości, że dziedziczenie informacji zachodzi również w kulturze. Czy zatem odbywa się to na drodze podobnych mechanizmów? Czy da się wskazać odpowiednik genu w kulturze? Przyjrzyjmy się krótko kierunkom, które skupiają się na problemach określonych w tych pytaniach.

2.2.1. Teoria transmisji kulturowej

Stosowanie metod i algorytmów matematycznych genetyki populacyjnej do badań nad ewolucją kulturową zapoczątkował włoski genetyk pracujący w Stanach Zjednoczonych, Luigi Luca Cavalli-Sforza. Znalazł on kontynuatorów w osobach biologów, Roberta Boyda i Petera J. Richersona. Zastosowanie modeli genetycznych zakłada przyjęcie jakiegoś ekwiwalentu genu, jednostki informacji. Cavalli-Sforza nie wypracował żadnej teorii tego rodzaju jednostki, przyjmując *ad hoc*, w zależności od potrzeby, „wariant słowa” czy inną „cechę kulturową”. Podobne podejście znajdujemy u Boyda i Richersona, według których takie pojęcie w ogóle nie jest potrzebne, aby badać dziedziczenie kulturowe w ramach paradygmatu darwinowskiego [Richerson i Boyd 2000, s. 158]. Określenie „wariant kulturowy” stosują zamiennie z takimi potocznymi pojęciami, jak: idea, umiejętność, wierzenie, orientacja (postawa) czy wartość. Dystansują się od pojęcia memu (patrz paragraf 2.2.2), uważając, że jest kwestią ustaleń empirycznych, czy faktycznie informacja kulturowa jest przekazywana w takich oddzielnych jednostkach [Richerson i Boyd 2000, s. 144; 2005, s. 85–91]. Są oni zdania, że warianty kulturowe w raczej luźny sposób są analogiczne do genów [Richerson i Boyd 2005, s. 60; Henrich, Richerson i Boyd 2008]. Autorzy przyznają, że nie jest zbyt istotne, jak kultura jest dziedziczona, gdyż jedyne, co jest konieczne, by miał zastosowanie model darwinowski, to funkcjonowanie kultury jako systemu dziedzicznej różnorodności [Richerson i Boyd 2000, s. 158], a ten warunek jest spełniony, gdyż „ludzkie populacje przechowują pule kulturalnie pozyskanej informacji”, a w nich pewne warianty rozprzestrzeniają się, trwają lub zanikają [Richerson i Boyd 2005, s. 59].

Tym, co leżało w centrum zainteresowań Cavalli-Sforzy, była sama transmisja kulturowa. Jest on autorem i współautorem wielu badań, w których analizował ten proces wśród afrykańskich Pigmejów czy amerykańskich studentów. Koncentrował się przede wszystkim na polu lingwistyki, gdyż możliwość badania rozmaitych wariantów danego słowa (wymowy, znaczeń), ich rozmieszczenia geograficznego, uczyniło wyjątkowo łatwym zastosowanie metod modelowania matematycznego stosowanych przez genetyków. Uznał jednak, że zastosowanie metod matematycznych ma swoje ograniczenia, ich możliwości przekracza analiza bardziej złożonych społeczeństw, a rezultaty są często zbieżne z tym, co można osiągnąć za pomocą analizy zdroworozsądkowej [Cavalli-Sforza 2001, s. 181, 186]. Ograniczenia te wynikają przede wszystkim z tego, że cechy kulturowe nie są niezmiennie w ciągu życia jednostek, możliwa jest na przykład religijna konwersja i zmiana poglądów politycznych, przy czym cechy te różnią się łatwością zmiany [s. 192]. Również koncepcja dryfu czy doboru wymaga dostosowania tak, aby ujęła każdorazowo istotne

wymiary zjawiska. Słowa mogą być na przykład preferowane ze względu na swą elegancję, wymowę, ekonomię języka, ale też ze względu na wyjątkowe emocjonalne nasycenie [s. 202].

Kulturowy przekaz informacji posiada naturalnie swój komponent biologiczny, jak choćby wrodzone predyspozycje do przyswajania języka, ale też występowanie okresów szczególnej podatności na pewne rodzaje nauczania oraz okresy wzrostu krytycyzmu. Pierwsze stanowią odpowiednik zjawiska inprintingu występującego na przykład u ptaków [s. 174, 191]. Zasadniczo jednak proces edukacji odbywa się przez naśladownictwo oraz bezpośrednie nauczanie (ustne bądź za pośrednictwem pisma). Edukacja stanowi jednak tylko przypadek znacznie szerszego zjawiska transmisji kulturowej.

Włoski genetyk zauważa, że modele genetyczne wprost przeniesione na badanie kultury mogą ignorować fundamentalny czynnik, jakim jest sposób transmisji. Dziecko może przejąć sposób wymowy czy rozumienia danego słowa wcale nie od rodziców, ale na przykład od nauczycieli lub zupełnie obcej osoby darzonej przez nie szczególną sympatią [s. 198]. W istocie przyswojenie sobie informacji kulturowej stanowi rezultat działania serii różnych mechanizmów transmisji, a w każdym z nich nadawca dodaje coś do ostatecznej mozaiki [s. 199]. Cavalli-Sforza wyróżnił stąd kilka rodzajów transmisji kulturowej, wychodząc od zaczerpniętych z genetyki pojęć transmisji wertykalnej i horyzontalnej.

Wertykalna dotyczy przekazu z rodziców na dzieci, czy też zasadniczo między pokoleniami. W zastosowaniu do kultury autor rozszerza jednak to pojęcie na rodziców adoptowanych. Jako przykłady podaje też wpływ Platona, Arystotelesa czy Augustyna i Akwinaty na wierne im szkoły filozoficzne [s. 181]. Jak widać, nie chodzi tu wyłącznie o grupę rodzinną, ale o przekaz między pokoleniami na bazie istniejących więzi społecznych. Przekaz horyzontalny zachodzi między dwoma osobnikami z tego samego pokolenia, których nie wiążą relacje pokrewieństwa czy autorytetu [s. 181]. Autor wyróżnia też przypadek pośredni, transmisję ukośną, gdy nadawca komunikatu należy do starszej generacji, ale nie jest związany pokrewieństwem czy innymi więziami społecznymi z odbiorcą [s. 181].

Kolejnym sposobem transmisji jest przekaz zwielokrotniony (*multiple*). Zachodzi on w ramach grup posiadających złożoną strukturę hierarchiczną. W takich wypadkach przekaz następuje jednocześnie do całej grupy ludzi, co umożliwia najszybszą transmisję kulturową, a czasem również wyższą skuteczność, na przykład dzięki zastosowaniu środków przymusu, jak w przypadku papieża, który dysponuje sankcją ekskomuniki [s. 182–183]. W układzie hierarchicznym, ze stopniami pośrednimi, tempo to jest naturalnie nieco zredukowane [s. 180].

Ostatnim z omawianych przez autora sposobów jest przekaz odwrotny, określany jako chóralny czy też wspólny (*concerted*). Jest to sytuacja, gdy kilku nadawców kieruje jednolity przekaz do jednego odbiorcy. Transmisja ta zachodzi na przykład w sytuacji przyjmowania do grupy nowego członka [s. 184], ale najistotniejszym miejscem jej występowania jest rodzina nuklearna. W przekazie tego rodzaju obserwujemy wypieranie indywidualnych wariantów przez jednolitą presję społeczną, w rezultacie czego grupa społeczna homogenizuje się, chociaż oczywiście zdarzają się przypadki skutecznego oporu [s. 184]. W większości sytuacji rodzina okazuje się wyjątkowo skuteczna we wpajaniu wzorców zwłaszcza dotyczących jej samej, struktury rodziny [s. 185].

Właśnie ten ostatni rodzaj transmisji odgrywa zasadniczą rolę w koncepcji Boyda i Richersona, którzy w odróżnieniu od swego poprzednika, większy nacisk kładą na myślenie populacyjne [Richerson i Boyd 2000, s. 143]. Kultura, czyli zasób informacji mogący być przekazany na drodze uczenia społecznego, jest tym, co różnicuje między sobą grupy ludzi [Richerson i Boyd 2005, s. 61] i, co istotne, co dziedziczone jest na poziomie grup, nie zaś jednostek. Możliwy jest też model dziedziczenia kulturowego, w którym w ogóle nie dochodzi do transmisji na poziomie jednostki, ale jedynie grupy w połączeniu z selekcją działającą właśnie na poziomie grupowym. Ogrom wiedzy składającej się na każdą kulturę, dotyczący czy to słownictwa, otoczenia naturalnego, technik, czy praw regulujących życie społeczne, wykracza poza możliwości pamięci jednostki, nawet wspieranej przez takie pomoce, jak artefakty czy pismo [Richerson i Boyd 2000, s. 146].

Każdy członek danej grupy może się uczyć, obserwując kilku osobników („kulturową próbę” tej grupy). Zdaniem przywoływanych autorów dziecko niekoniecznie przejmując jeden z dostępnych wariantów zachowania – ważnym procesem może być na przykład uśrednienie wariantów. Z inną sytuacją mamy do czynienia, gdy niektórzy są wystawieni na wpływ charyzmatycznego lidera czy eksperta. Pewne warianty kulturowe są częstsze w próbie, i jako takie mają większą szansę na powielenie, inne rzadsze. Wszelkie te procesy są jednak procesami populacyjnymi [Richerson i Boyd 2000, s. 153].

Autorzy zwracają ponadto uwagę na możliwość dziedziczenia, która w ogóle nie zakłada bezpośredniego przekazu informacji. Jednostki, metodą prób i błędów, każdorazowo mogą po prostu znajdować najlepszą odpowiedź na istniejące już otoczenie społeczne i w ten sposób odtwarzać instytucje społeczne [Richerson i Boyd 2000, s. 158; 2005, s. 81–84].

Badacze tego nurtu, począwszy od Cavalli-Sforzy, dostrzegali także inną analogię. Proces transmisji kulturowej, podobnie jak genetycznej, narażony jest na zakłócenia, co otwiera drogę do szukania analogii dla zjawiska mutacji genetycznej. Komunikat może być nieprzekonujący, niezrozumiały, może

zostać wkrótce zapomniany. Stąd też często, by doprowadzić do sukcesu, konieczne jest jego wielokrotne powtórzenie [Cavalli-Sforza 2001, s. 180]. Nawet to nie chroni jednak transmisji przed zniekształceniem, czyli kulturową mutacją. W odróżnieniu od mutacji w biologii może być ona świadomie i celowo wprowadzoną innowacją [s. 176]. Oprócz mutacji innym źródłem zmienności są migracje członków między społeczeństwami [s. 181]. Większość innowacji nie okazuje się jednak korzystna, bywa nieistotna czy wręcz szkodliwa [s. 176].

Pojawia się zatem pytanie o drugą składową procesu ewolucji: selekcję. Zdaniem Cavalli-Sforzy zachodzi ona na wielu poziomach: jednostki codziennie dokonują licznych wyborów, z których jedne mogą być trywialne, inne zaś pociągające za sobą konsekwencje dla całego ich życia [s. 178]. Po podjęciu wyboru procesowi doboru poddane są jego konsekwencje [s. 179].

Szerszą analizę mechanizmów czy sił działających w kulturze przeprowadzają Boyd i Richerson: wyróżniają tu siły losowe (jak mutacja kulturowa, dryf kulturowy) oraz takie, które mają wpływ na podejmowane decyzje (jak ukierunkowane odchylenie, tendencyjna transmisja, tendencja oparta na częstotliwości, tendencja oparta na modelu, a wreszcie dobór naturalny) [Richerson i Boyd 2005, s. 69]). Warianty kulturowe konkurują między sobą o uwagę czy „kognitywne zasoby” (jak czas i energia) uczącego się konieczne do przyswojenia wariantu i zachowania go [s. 73]. Gdy wymagają dużej ilości zasobów, powoduje to rezygnację z nauki innych treści. Konkurencja ta nie musi zachodzić między wariantami tej samej cechy, na przykład zasoby konieczne do nauki języka można poświęcić na naukę również zupełnie innej umiejętności. Rywalizacja obejmuje też kontrolę nad zachowaniem, te bowiem warianty kulturowe, które nie wpływają na zachowanie, nie są powielane, nawet jeśli są przechowywane w pamięci [s. 74].

Skoro kulturowe warianty konkurują i wpływają jednocześnie na zachowanie różnych jednostek w sposób sprzyjający reprodukcji tych wariantów, zatem zachodzi między nimi naturalna selekcja w ścisłym darwinowskim sensie [s. 76]. Warianty mogą wpływać na kontakty towarzyskie, pozycję społeczną, ale też na długość życia czy płodność. Największe podobieństwo do wpływu genów zachodzi w przypadku idei przekazywanych z rodziców na dzieci. Jeśli katolicy w Wisconsin mają o 20% więcej dzieci niż pozostali mieszkańcy, a jak wynika z innych badań, wierzenia religijne w znaczącym stopniu są transmitowane z rodziców na dzieci, wierzenia katolickie będą szerzej rozpowszechnione i skłaniać będą swych nosicieli do posiadania większej liczby dzieci [s. 77]. Tym samym ewolucja kultury nie jest zupełnie niezależna od biologicznej.

Autorzy nie zajmują się odrębnie religią, a jednak trafnie zauważają, że założenie przyjmowane często przez socjologów i antropologów, iż kultura

jest ściśle zintegrowanym systemem, jest przedwcześnie. Dane empiryczne wskazują raczej na to, że jest to złożona mieszanka struktur. Pewne elementy są ściśle wpisane w szersze całości, podczas gdy inne mogą dość swobodnie przepływać między kulturami [s. 91]. Takie ujęcie kultury umożliwia potraktowanie religii jako odrębnego przedmiotu ewolucji.

2.2.2. Memetyka

Nieco odmienną perspektywę wobec kultury przyjmuje memetyka. Początek temu nurtowi dała książka Richarda Dawkinsa *Samolubny gen*. Zawiera ona pewną, dość radykalną, wizję neodarwinizmu. Dawkins przekonuje, że najlepiej można zrozumieć ewolucję, jeśli się założy, że chodzi w niej nie o przetrwanie gatunku czy osobników, ale genów, i że zwyciężą w niej tylko te geny, których skutki służą przede wszystkim ich własnemu rozprzestrzenianiu. Organizmy, tak jak populacje czy gatunki, są jedynie „maszynami przetrwania” genów, przez nie zresztą skonstruowanymi. Aby opisać osobliwe właściwości genów, autor wprowadził termin „replikator”. Rozumie pod tym pojęciem każdą jednostkę informacji, która zdolna jest wytwarzać swoje własne kopie. Aby ewolucja darwinowska następowała, owe replikacje powinny być w przeważającej mierze dokładne, czasem jednak niedokładne.

Niejako na marginesie książki, chcąc pokazać, że geny nie są jedynymi replikatorami w przyrodzie, Dawkins wprowadził pojęcie *memu* (od gr. *mimesis* – naśladownictwo; Dawkins skrócił to słowo, chcąc je upodobnić do jednosylabowego „gen”). Jest to „pojęcie jednostki przekazu kulturowego, czy też jednostki naśladownictwa” [Dawkins 1996a, s. 266] albo, jak pisze w innym miejscu, „jednostki kulturowego dziedziczenia” [Dawkins 2008, s. 40]. Mem, jako replikator, ma posiadać wiele właściwości upodabniających go do genu: jest względnie niepodzielny, choć nie jest łatwo określić jego granice [Dawkins 1996a, s. 270], jest równie „samolubny” jak gen: „Jeśli mem ma zawładnąć uwagą ludzkiego umysłu, siłą rzeczy musi to zrobić kosztem «konkurencyjnych» memów” [Dawkins 1996a, s. 273].

Rozdział w *Samolubnym genie* ani uwagi poczynione w drugiej kluczowej książce Dawkinsa *Fenotyp poszerzony* nie stanowią dopracowanej teorii, ale co najwyżej zilustrowany przykładami pomysł. Nic dziwnego, że koncepcja ta rozwijana była później w odmiennych kierunkach. Najważniejsze są dominujące wśród memetyków dwie tendencje: jedni postrzegają memy przez pryzmat epidemiologii, jak patogeny, wirusy (popularne są tytuły *Wirus umysłu*, jak w książce Richarda Brodiego; stanowisko to określa się zwięźle jako ‘meme-as-germ’), wtedy też główny nacisk kładą na wyjaśnienie procesu transmisji. Inni natomiast, zwolennicy analogii ‘meme-as-gene’, kładą nacisk

na samolubność memów – najważniejszym aspektem memu jest wówczas to, że jest replikatorem [por. Aunger 2000, s. 9]. Sam Dawkins pierwotnie (w *Samolubnym genie*) nie rozróżniał tych odmiennych ujęć, a później oscylował między nimi, rozbudowując z jednej strony analogię do genów, a z drugiej sporadycznie używając swej koncepcji jako narzędzia do walki z religią, typową memetyczną „infekcją”.

2.2.2.1. „Mem jako gen”

Z powodu podkreślania samolubności genów memetykę można zaliczyć do skrajnie idealistycznych nurtów myślenia o kulturze. Gdy mem jest samolubny (naturalnie Dawkins posługuje się tym określeniem jako metaforą określającą sposób funkcjonowania memu, nie przypisując mu świadomości własnego interesu), jego przetrwanie nie zależy od genów (tu objawia się polemiczny w stosunku do głównego nurtu socjobiologii sens tego terminu), ale również nie zależy od czynników społecznych. Aby wykazać tę właściwość, Dawkins posługuje się odpowiednio dobranymi przykładami, wśród których, w miarę rozwoju tej koncepcji, zaczęły dominować coraz bardziej trywialne (por. trafną krytykę Langrish [1999] i Sandersona [2001, s. 153]), jak: „modne stroje, tradycje kulinarne, ceremonie i zwyczaje, sztuka i architektura” czy „melodie, idee, obiegowe zwroty, fasony ubrań” [Dawkins 1996a, s. 264, 266], z kolei coraz rzadziej pojawiały się „inżynieria i technologia” czy „sposoby lepienia garnków lub budowania łuków” [Dawkins 1996a, s. 266, 269]. Istotna staje się już nie sama idea garnka, decydująca o jego użyteczności, ale sprawa drugorzędna, czyli sposób jego wykonywania. Szczególnie ważne są przykłady, gdy memy działają na niekorzyść genów, jak w przypadku celibatu [Dawkins 1996a, s. 272]. Najbardziej znana kontynuatorka myśli Dawkinsa, której on sam przypisuje największe zasługi dla rozwoju memetyki, Susan Blackmore, do powyższych przykładów dodaje mit miejski [por. Blackmore 2002, s. 41] i łańcuszki szczęścia [s. 47]. Blackmore przytacza również przykłady niektórych wynalazków, choćby rolnictwo, dowodząc, że rozprzestrzeniły się wcale nie dlatego, że są użyteczne (rolnictwo pochłania więcej czasu niż myślistwo). Nawet jeśli były jakieś korzyści z wynalazku, to memetyka w wydaniu Blackmore je ignoruje, „zadaje inne pytania” [s. 57]. Autorka podkreśla: „Memy rozprzestrzeniają się jak popadnie, bez względu na to, czy są dla nas użyteczne, neutralne, czy wręcz szkodliwe” [s. 208]. W konsekwencji o tym, czy dany mem odniesie sukces, decydują zasadniczo jedynie właściwości samego memu, a w każdym razie osobliwością memetyki jest skupienie się właśnie na nich, nawet jeśli werbalnie uznaje wpływ innych czynników. Charakterystyczny jest obraz, który w swej książce kilkakrotnie przywołuje Blackmore

[s. 71, 76, 138, 237] jako ilustrację memetycznej perspektywy: „Wyobraźcie sobie świat pełen mózgów i memy zbyt liczne, by wszystkie mogły znaleźć w nich schronienie [...]”. W rzeczy samej, wyobraźnia jest niezbędną, skoro świat składający się z mózgów nie istnieje.

Replikator z definicji wyposażony jest w zdolność samokopiowania. Tę właściwość memy posiadają ze względu na swój sposób transmisji, a jest nią naśladownictwo. Wśród memetyków nie ma zgody co do tego, czy należy rozumieć je wąsko (tak postuluje Susan Blackmore [2002, s. 83–90], aby nie zgubić sensu idei „memu jako replikatora”), czy szeroko, w sposób obejmujący różne mechanizmy społecznego uczenia się, jak sugeruje sam Dawkins, podkreślając za każdym niemal razem, że chodzi o naśladownictwo „szeroko rozumiane”, w którym „środkiem przekazu mogą być różnego rodzaju oddziaływania, w tym słowo mówione i pisane, przykład osobisty i tak dalej” [Dawkins 1996, s. 275].

Ujęcie zmiany kulturowej przy użyciu pojęcia memu nastrocza licznych trudności, które memetycy usiłują przezwyciężyć. Jedną z nich jest stosunkowo zbyt duża częstotliwość mutacji [por. Dawkins 1996a, s. 270], inną zaś trudność ze znalezieniem dla memu odpowiednika fenotypu (tj. femotypu), co jest istotne dla stwierdzenia, czy ewolucja kulturowa jest darwinowska (gdy zachodzi transmisja informacji), czy lamarckowska (gdy zachodzi transmisja produktów informacji) [Dawkins 2003, s. 146–149; por. Blackmore 2002, s. 111]. Innymi różnicami między genem a memem są – zdaniem Dawkinsa – braki odpowiednika rekombinacji, chromosomów, loci czy alleli w przypadku memów. Niższa jest również w tym drugim wypadku wierność kopiowania [Dawkins 2003, s. 149; 2008, s. 266].

Memetycy dostrzegają naturalnie, że kultura nie jest po prostu chmurą swobodnie poruszających się idei, ale składa się z pewnych większych całości, które określają terminem *mempleksy*. Memy łączą się w mempleksy kierowane egoistyczną dążnością do zapewnienia sobie przetrwania [Dawkins 1996a, s. 272; 2008, s. 27]. Dla danego memu inne memy są wyłącznie środowiskiem, przez co mempleksy nie stanowią tu emergentnego poziomu doboru. Współwystępowanie danych memów w ramach większych zespołów, ich wspieranie się, Dawkins [1996a, s. 273; 2002, s. 17] tłumaczy ich koadaptacją. Przykładami mempleksów są dla niego „Różne szkoły i kierunki w sztuce” [Dawkins 2008, s. 52] czy też „odmienne systemy wierzeń” [s. 53], i te ostatnie są „najbardziej przekonującym przykładem mempleksów” [Dawkins 2002, s. 18].

Warto wspomnieć o oryginalnej wersji memetyki autorstwa filozof Kate Distin. Udało się jej przezwyciężyć przynajmniej niektóre słabości memetyki „ortodoksyjnej” (jak w uproszczeniu określam wersję Dawkins–Blackmore). Na tle pozostałych ujęć wydaje się najbardziej konsekwentna i najlepiej uza-

sadniona. Przede wszystkim za autorką stoi głębsza znajomość i zrozumienie złożoności procesów transmisji kulturowej. Zwraca ona uwagę, że w przypadku złożonych informacji najbardziej skuteczne kopiowanie jest możliwe, gdy złożoność ta jest hierarchiczna [Distin 2005, s. 41]. Zatem w przypadku memów replikacja nie zachodzi jednorazowo, obejmując całość materiału jak w przypadku genów, ale stopniowo: „istotą memetycznej replikacji musi być proces składania (*assembling*) treści reprezentacyjnej” [Distin 2005, s. 46]. Autorka wykazuje też ostrożność w stosowaniu analogii genetycznej, ale polega to nie na tym, że do tej analogii sięga rzadziej, ale że stara się dogłębniej poznać mechanizmy rządzące zarówno genami, jak i kulturą. Umożliwiło to, paradoksalnie, rozszerzenie listy podobieństw czy funkcjonalnych izomorfii między genami a memami. Wprowadza na przykład, interesujące moim zdaniem, pojęcie alleli memów [Distin 2005, s. 54], rekombinacji, a także kładzie podwaliny pod zaniechaną przez innych memetyków teorię mutacji memetycznej. Przechodząc do problemu selekcji, uwzględnia, jako istotny czynnik, od którego zależy sukces memów poza właściwościami samych memów i środowiskiem memetycznym, ich zewnętrzne środowisko: umysły (których, w przeciwieństwie do Blackmore’a, nie sprowadza do zbiorników na memy) i otoczenie ludzi, których uwagę memy usiłują pozyskać [Distin 2005, s. 57].

2.2.2.2. „Mem jako wirus”

Na podwalinach koncepcji Richarda Dawkinsa swą koncepcję memu jako wirusa opiera Richard Brodie, jeden z głównych reprezentantów epidemiologicznej wersji memetyki. Nie angażuje się on jednak tak dalece w przekładanie Dawkinsowskiej wizji genetyki na świat kultury, dzięki czemu najszerzej czerpać może z dorobku konkurencyjnej dyscypliny – psychologii ewolucyjnej. Za jej pomocą określa cechy sprzyjające sukcesowi memów. Większe szanse, jego zdaniem, mają te memy, które odwołują się do najistotniejszych problemów ewolucyjnych czy, jak się wyraża, czterech wrodzonych popędów, jakimi są: „instynkt walki, ucieczki, jedzenia i spółkowania” [Brodie 1997, s. 84]. Istotne z tego względu są również ludzkie „czułe punkty drugiego rzędu” związane z potrzebami społecznymi: przynależności [s. 85], wyróżniania się i zyskania poklasku [s. 85 i n.], ale też troski [s. 86] i posłuszeństwa wobec autorytetu (silniejszego czy mądrzejszego) [s. 86]. Memy jednak tylko żerują na wspomnianych popędach, nie muszą wcale realnie przyczyniać się do ich zaspokojenia. W tym względzie Brodie zgadza się z pozostałymi memetykami.

Jeszcze węższe i przez to bardziej precyzyjne rozumienie memetyki znajdujemy u Aarona Lyncha w pracy *Thought Contagion* [1996]. Stara się on analizować właściwości niektórych idei, które sprzyjają ich powielaniu. Co istotne,

niektóre z tych właściwości opierają się na biologicznym czy społecznym korzystnym wpływie memów. Autor wymienia następujące mechanizmy zaraźliwości memów: ilościowego rodzicielstwa, skutecznego rodzicielstwa, prozelityzmu, zachowawczy, konfrontacyjny, poznawczy i motywacyjny. Dla przykładu, modus ilościowego rodzicielstwa ma miejsce wtedy, gdy ideologia zachęca do posiadania większej liczby dzieci, przez co zapewnia sobie coraz większą liczbę podatnych na przekaz rodzicielski osób [Lynch 1996, s. 3].

Nawiązania do psychologii ewolucyjnej ujęć Brodiego czy Lyncha znacząco zmniejszają opozycję między ortodoksyjną memetyką (kładącą nacisk na autonomię memów) i klasyczną socjologią wiedzy.

2.2.2.3. Memetyka religii

Memetykom zarzucano ignorancję w dziedzinie nauk społecznych. Warto w tym miejscu podkreślić, że akurat Dawkins zdaje się mieć przynajmniej częściową świadomość własnych ograniczeń.

W moim odczuciu główna wartość teorii memów polega nie tyle na wyjaśnianiu zjawisk ludzkiej kultury, ile na pogłębianiu naszej percepcji genetycznego doboru naturalnego. I tylko z tego względu ośmielam się zabierać głos w tej sprawie, nie znam bowiem dostatecznie dobrze literatury dotyczącej ludzkiej kultury, by autorytatywnie wypowiadać się na jej temat [Dawkins 2003, s. 149].

Wyjątkiem, jaki systematycznie robi od tego samoograniczenia, jest jednak problematyka religii.

W swoich rozważaniach na temat religii memetycy rzadko wykraczają poza zestaw pytań zadawanych w socjobiologii, choć ich odpowiedzi w stosunku do niej samej są zasadniczo polemiczne. Gdy socjobiologia zapytuje, jakie korzyści adaptacyjne odnoszą lub odnosiły jednostki czy grupy z religii, memetycy odpowiadają, że pytanie to jest źle postawione, gdyż to nie jednostki czy grupy są beneficjentami religii, tylko same religie [Dawkins 2008, s. 226–229]. Religie trwają zatem nie dzięki temu, co wyświadczają ludziom czy społeczeństwom, ale dzięki pewnym właściwościom samych memów religijnych. Jako że religia nie jest głównym przedmiotem ich zawodowych dociekań, odpowiedzi grzeszą często naiwnością, jak wielokrotnie krytykowana wypowiedź Dawkinsa, że mem Boga trwa, gdyż „przemawia on bardzo silnie do psychiki. Udziela prawdopodobnie brzmiącej odpowiedzi na głębokie i dręczące pytania o sens istnienia. Zdaje się obiecywać, że niesprawiedliwości tego świata zostaną naprawione na tamtym” [Dawkins 1996a, s. 267].

W swoim głównym dziele poświęconym religii, *Bóg urojony*, zamieścił on również rozdział, w którym stara się analizować religię z punktu widzenia teorii memu [Dawkins 2008, s. 264–279]. Nie znajdziemy jednak w tej pracy idei

naświatlających proces ewolucji religii, poza uwagą, że wrodzone potrzeby czy uniwersalne predyspozycje umysłu odgrywają pewną rolę, jednak wyłącznie u początków rozwoju danej religii, podczas gdy w zaawansowanych stadiach odwołanie do nich nie jest już w ogóle potrzebne – da się je opisać po prostu jako kartele dopasowanych memów [Dawkins 2008, s. 278–279]. Podobnie do problematyki ewolucji religii podchodzą inni badacze z tego nurtu, jak Susan Blackmore, Richard Brodie czy David Lynch. Dla nich również memetyka stanowi jedynie narzędzie do udzielenia odpowiedzi na pytanie o genezę i źródło trwałości religii, choć starają się nadać ogólnikowej odpowiedzi Dawkinsa (o głębokim oddziaływaniu na ludzką psychikę) bardziej konkretną treść. Kładą duży nacisk na różne triki, jakie wykorzystują memy, by zyskać szansę na replikację. Jednym z trików, który zdaniem Blackmore wykorzystują memy religijne, jest wiązanie idei religijnych z memem altruizmu (gdy pomagamy innej osobie, ona obdarza nas sympatią, w rezultacie chętniej przejmujemy nasze memy). Innym trikiem jest trik prawdy: za sprawą doboru naturalnego preferujemy odpowiedzi prawdziwe, dlatego te fałszywe muszą przyjąć strategię mimikry – występują w towarzystwie i pod ochroną prawdziwych [por. Blackmore 2002, s. 275]. Właściwy trik prawdy polega jednak na tym, iż dany mem/mempleks sam zawiera na swój temat twierdzenie, że jest prawdziwy, że jest prawdą [s. 275], jak wypowiedź Jezusa: „ja jestem drogą, prawdą i życiem”.

Podobnie jak w przypadku Richarda Dawkinsa, zastosowanie memetyki do analizy właściwości religii przez Susan Blackmore w jej najważniejszej książce nie jest wolne od stronniczości antyteologicznej, na przykład gdy powiada: „Historia wojen jest w dużej mierze historią ludzi zabijających się z powodów religijnych” [por. Blackmore 2002, s. 300]. Przejawem tej stronniczości jest, jak sądzę, fakt, że w odniesieniu do omawianego tematu autorzy niepostrzeżenie zmieniają perspektywę z „mem-as-gen” na „mem-as-germ”. Dopiero ostatnio, w 2010 roku, po konferencji *Explaining religion*, Susan Blackmore ogłosiła na łamach „Gurdiana”, że nie jest już zwolenniczką ujmowania religii jako wirusów umysłu. Przekonał ją referat Michaela Blume’a, w którym autor wskazał, opierając się na mocnych danych z kilkudziesięciu krajów, statystycznie znacznie większą dietność rodzin religijnych w porównaniu do niewierzących. Dowodzi to adaptatywnej roli religijnych memów dla ludzkich genów, zwłaszcza gdy uwzględnić również dane wskazujące, że ludzie religijni są szczęśliwsi i zdrowsi [Blackmore 2010].

Do prób zastosowania memetyki do religii można zaliczyć obszerny artykuł Johna D. Gottscha [2001]. Autor analizuje zmiany w rozumieniu pojęcia bóstwa od Eposu o Gilgameszu, przez Stary Testament po chrześcijaństwo. Niestety, poza zamianą sformułowań „pojęcie Boga” na „mem teistyczny” oraz „zmiana” na „mutacja” – tekst ten nie wnosi niczego do naszego rozumienia przemian religii.

2.2.2.4. Memetyka w socjologii – Walter G. Runciman

Koncepcje memetyki nie spotkały się w większości z życzliwą recepcją ze strony przedstawicieli nauk społecznych. Ci, którzy się z nią zapoznali, zarzucali jej przedstawicielom przede wszystkim ignorancję w dziedzinie antropologii czy socjologii, prowadzącą do rażących uproszczeń w momencie przenoszenia teorii biologicznych na świat człowieka [por. Sperber 2000; Kuper 2000; Golka 2009]. Tym ciekawsze są jednak próby pozytywnego odniesienia do memetyki wywodzące się z tego grona.

Najdalej posuniętą próbą wprowadzenia tej wersji neodarwinizmu do socjologii są, jak się wydaje, prace profesora socjologii uniwersytetu w Cambridge, Waltera Garrisona Runcimana (jego koncepcję omawiam szerzej w: [Kaczmarek 2013b; por. 2012a]). Próba ta jest również najodważniejszym zerwaniem z tradycją ewolucjonizmu klasycznego. Runciman zdecydowanie odrzuca dorobek Comte'a, Spencera, Marksa i Durkheima, zarzucając im podejście teleologiczne i nieprzystawalność do reprezentowanego przez siebie paradygmatu neodarwinowskiego, w wersji określanej też selekcjonizmem. Ewolucja społeczna i kulturowa, tak jak biologiczna, są bowiem zdaniem Runcimana dywergentne. Autor ostro sprzeciwia się wszelkim próbom dopatrywania się jakiegoś celu w historii. Podkreśla, że nie musi być dobrego zakończenia ewolucji społecznej, a w każdym razie zakończenia przewidzieć nie można [Runciman 2009, s. 192].

Punktem wyjścia rozważań Runcimana jest ujęcie ewolucji wyrażone w kategoriach „dziedzicznej różnorodności i konkurencyjnej selekcji informacji, która oddziałuje na zachowania w fenotypie”, co umożliwia wykazanie, że proces ten zachodzi nie tylko w świecie biologicznym, ale także zarówno na poziomie kulturowym, jak i społecznym [Runciman 2009, s. 3]. Memetyka służy mu za bezpośrednią inspirację do zbudowania teorii ewolucji kulturowej, natomiast pośrednio – również społecznej. Zdaniem tego autora, aby móc zastosować neodarwinowski algorytm ewolucyjny, konieczne jest wyróżnienie podstawowych elementów będących analogonami genów, zarówno w kulturze, jak i w społeczeństwie. W kulturze odpowiednikami tymi są memy, czyli „jednostki czy pakiety informacji transmitowanych z umysłu do umysłu przez naśladownictwo czy nauczanie” [Runciman 2009, s. 3]. Pojęcie to przejął z memetyki dość bezkrytycznie, a wraz z nim sporo jego treści. Już w samej definicji zawarte są tezy z socjologicznego punktu widzenia co najmniej dyskusyjne, choćby ta, że transmisja zachodzi z „umysłu do umysłu” [Runciman 2009, s. 56]. Runciman zdaje się również przyjmować tezę, że mem jest replikatorem, czyli porcją informacji zdolną do samokopiowania [Runciman 2009, s. 51]. Pojęcie replikatora odnosi też do jednostki dziedziczenia społecznego [Runciman 2009, s. 30], jaką jest według niego praktyka, czyli „funkcjonalnie

zdefiniowana jednostka wzajemnego oddziaływania określana przez wzajemnie rozpoznawane intencje i wierzenia wyznaczonych osób o ich wzajemnej zdolności wpływania na zachowanie drugich na mocy swych ról" [Runciman 1989, s. 41]. Znaczenie praktyk w ewolucji społecznej polega na zwiększaniu lub zmniejszaniu władzy. Skoro są one podstawowymi składnikami struktury społecznej – z nich składają się role, a z ról instytucje – to rezultat konkurencji między praktykami przekłada się na zmiany ról i instytucji. Praktyki wygrywają w konkurencji lub zamierają w zależności od tego, czy są w stanie zapewnić więcej korzyści w walce o władzę dla danej roli [por. Carling 2004, s. 75]. A jednak – jak zauważa Alan Carling – bardzo trudno byłoby wykazać, że praktyki posiadają właściwości replikatora [Carling 2004, s. 88].

Gdy przechodzimy do ujęcia procesu ewolucji, to znacząco maleje rola wszelkich strukturalnych określeń społeczeństwa, jakie Runciman wprowadził w swym traktacie [1989]. Gdy zasadniczym mechanizmem ewolucji ma być rywalizacja między memami oraz praktykami, czyli przy założeniu skrajnego indywidualizmu metodologicznego, i to zarówno na poziomie społeczeństwa, jak i kultury, to społeczeństwo zostaje zredukowane do populacji, a kultura do puli memów:

Populacje, jakie musi analizować socjologia porównawcza, jeśli ma zdać sprawę z różnic, które wyewoluowały między kulturami i społeczeństwami, są populacjami jednostek czy pakietów informacji (włączając, jeśli są w deontycznej czy logicznej formie, instrukcje czy strategie), nie zaś [populacjami] jednostkowych umysłów czy diad osób zajmujących instytucjonalne role, które są ich nosicielami [Runciman 2009, s. 29].

Myślenie populacyjne o społeczeństwie i kulturze owocuje ilościowym do nich podejściem. Zanim przystąpimy do próby wyjaśnienia, dlaczego właśnie ten, a nie inny mem został przyjęty, należy najpierw – zdaniem Runcimana – oszacować maksymalnie dokładnie, jak dalece rozpowszechniony jest on w populacji [Runciman 2009, s. 92]. Podobnie, wzorem neodarwinistów, autor ten usiłuje zredukować przemiany społeczne do rywalizacji między praktykami:

Ewolucja społeczeństw ludzkich i ich konstytutywnych ról oraz instytucji następuje poprzez ciągłą walkę o władzę, której rezultat zdeterminowany jest przez konkurencyjny dobór praktyk w trzech wzajemnie nieredukowalnych wymiarach struktury społecznej [produkcji, perswazji, przymusu – dop. K.M.K.] [Runciman 1989, s. 449].

Istnieje jednak ważna różnica między memetyką a poglądami Runcimana, zbliżająca go do głównego nurtu myślenia biologicznego i socjologicznego. Otóż wytlumaczenia losu danego memu nie szuka on w jego właściwościach, ale zapytuje, „co było takiego w środowisku, co dało krytycznym mutacjom czy rekombinacjom informacji większe prawdopodobieństwo reprodukcji i dyfuzji niż ich rywalom?” [Runciman 1989, s. 31–32].

Identycznymi zasadami kieruje się Runciman w swym podejściu do religii. Paradygmat selekcyjnistyczny stawia sobie za cel zidentyfikowanie koadaptatywnych memów i badanie warunków ich sukcesu [Runciman 1989, s. 98]. Uwarunkowania te w przypadku religii, zdaniem socjologa, nie różnią się zasadniczo od uwarunkowań sukcesu myśli naukowej. W obu przypadkach ludzie mają podstawy, by danych przekonań nie odrzucać, nawet jeśli opierają się na innych standardach dowodzenia [Runciman 1989, s. 99]. Uważa za błąd zakładanie, że „adaptację postaw religijnych należy wyjaśniać inaczej niż wierzeń niezwiązanych z quasi-osobowym nadludzkim działaczem” [Runciman 1989, s. 100].

Runciman wyróżnia dwa rodzaje memów religijnych: doktrynalne oraz wyobrazeniowe (*imagistic*). Rozprzestrzeniają się one na odmienne sposoby: dla doktrynalnych, jako że ich sukces zależy w dużej mierze od pamięci semantycznej, istotna jest rutynizacja i standaryzacja. Daje to korzyść selekcyjną ortodoksyjnym wariantom memu nad heterodoksyjnymi, za cenę zmniejszenia motywacji. Memy wyobrazeniowe polegają na pamięci epizodycznej, nie wymagają więc częstego powtarzania, natomiast istotne jest, by dokonywało się ono w atmosferze wysokiego podniecenia. Daje to grupom o przewadze takich memów większą spoistość, chociaż znacząco obniża wierność ewentualnej transmisji. Są to memy o znaczeniu generowanym wewnątrznie, określone też przez autora jako ezoteryczne [Runciman 1989, s. 102–103]. Memy wyobrazeniowe bliskie są znaczeniowo kategorii magii, czyli wiedzy uważanej za sekretną, nieuprawnioną i dostępną tylko dla inicjowanych. Tego typu magiczne wierzenia często dadzą się wysledzić wśród tych, które przyczyniły się do sukcesu danego kompleksu memów [Runciman 1989, s. 105]. O sukcesie w konkurencji pomiędzy grupami, czy też z perspektywy memetycznej – pomiędzy wiązkami memów, często decyduje bowiem koadaptacja memów obojga rodzajów. Sukces roszczeń do poznania trudno akceptowalnej wiedzy tajemnej, dostępnej tylko dla wtajemniczonych, zależy od połączenia z roszczeniami do praktycznej skuteczności, wprost uprawnionymi [Runciman 1989, s. 107].

Dodatkowa komplikacja w ustalaniu źródeł sukcesu nowej religii na drodze doboru kulturowego wynika, zdaniem Runcimana, z konieczności uwzględnienia trzeciego – poza memem i praktyką – poziomu ewolucji. Chodzi o poziom genu, wrodzonych predyspozycji czy też psychologicznych podatności na pewne memy sakralizujące postawy lub memy o charakterze wierzeń metafizycznych.

Naturalnie, na gruncie neodarwinowskiego, selekcyjnistycznego podejścia trudno jest Runcimanowi przesądzać o jakichś trendach w ramach ewolucji religii. Zaznacza on jedynie, że nie akceptuje tezy sekularyzacyjnej w świetle wzrostu indywidualnej religijności. Z jednej strony tradycyjne memy podle-

gają licznym mutacjom, z drugiej ortodoksja podlega reafirmacji w ramach fundamentalizmu [Runciman 1989, s. 130]. Błądność tezy sekularyzacyjnej nie oznacza jednak, że chrześcijaństwo może wrócić do dawnego stanu [Runciman 1989, s. 182].

Sukcesowi chrześcijaństwa w starożytności poświęcił zresztą Runciman osobny artykuł [2004], którego wnioski powtarza w późniejszej książce [2009]. Runciman odrzuca tradycyjne próby socjologicznego wyjaśnienia tego zjawiska przez atrakcyjność dla konkretnych klas społecznych, czyli przez przypisanie mu konkretnego charakteru klasowego [Runciman 2009, s. 131; 2004, s. 4]. Sukces ten (jakim było osiągnięcie poziomu choćby pięciu procent w okresie przedkonstantyńskim) wytłumaczyć można, zdaniem Runcimana, „jedynie adaptatywnością pewnej odróżnialnej paczki zmutowanych czy rekombinowanych memów. A spośród nich najbardziej prawdopodobnym kandydatem jest dziwna norma bezwarunkowej dobroczynności, która rozszerzana była na obcych w sposób, w jaki żaden z konkurencyjnych kultów czy sekt nie stosowały” [Runciman 2009, s. 135].

2.3. Religie jako organizmy

2.3.1. Teoria Herberta Spencera

Herbert Spencer był niewątpliwie najwybitniejszym ewolucjonistą okresu klasycznego. Wprawdzie nie doczekał się bezpośrednich, godnych następców (choć warto odnotować pewien wpływ na Nietzschego i Schelera), ale obecnie znacząco oddziałuje na niektórych neoewolucjonistów (przede wszystkim Jonathana H. Turnera). Jego dorobek został jednak w dużej mierze zapomniany [por. Turner 2000; Andreski 1969], choć wiele elementów jego teorii dostarcza lepszych i bardziej nowoczesnych rozwiązań nawet niż te proponowane później pod szyldem neoewolucjonizmu. Systemowy i syntetyczny charakter jego teorii czyni z niej wyjątkowo dogodny punkt wyjścia, bowiem jest ona otwarta na korekty i uzupełnienia.

Teoria ewolucji stanowi nie tylko najważniejszą z jego koncepcji, ale też zwornik całego systemu. Każda z jego ważniejszych częściowych teorii socjologicznych uzyskuje właściwy sens dopiero w świetle zaproponowanej przez niego syntetycznej teorii ewolucji. A jednak nie ma zgody dotyczącej tego, co zawiera sama ta teoria. W podręcznikach socjologii można spotkać się z wieloma upraszczającymi ujęciami, które uwypuklają tylko jeden jej aspekt (na przykład typologię społeczeństw: wojownicze – produkcyjne, klasyfikację społeczeństw, teorię postępu moralnego czy ogólną teorię rozwoju). Należy pamiętać, że Spencer swą teorię ewolucji tworzył przez niemal pięćdziesiąt

lat. Niektórzy przyjmują, że rozwinął w tym czasie cztery niesprowadzalne do siebie teorie ewolucji [Perrin 2000]. Sądzę, że mamy tu raczej do czynienia ze stałą przebudową jednej teorii, w której elementy dotąd centralne uzyskują nieco odmienne znaczenie wskutek pojawiania się nowych. W ostatecznych zatem sformułowaniach znajdujemy miejsce również na zmodyfikowane pierwotne koncepcje, choć w mniej kategorycznych formach. To dojrzałe ujęcie obecne w *Zasadach socjologii* będzie dla mnie punktem wyjścia. Rdzeń tej teorii stanowią przynajmniej dwa mechanizmy wykazujące izomorfizm między poziomem biologicznym i socjologicznym. Są to jego teoria rozwoju oraz wariacyjna teoria ewolucji społecznej. Podstawą jest jednak być może ważniejsza izomorfia, wyrażająca się w pojęciu systemu.

2.3.1.1. Teoria przedmiotu ewolucji

U Spencera znajdziemy wiele koncepcji pozwalających przezwyciężyć abstrakcyjny sposób ujmowania przedmiotu ewolucji, jaki dominował w teoriach społeczno-kulturowych. Przede wszystkim jego klasyfikacja (ze względu na stopień złożoności) i typologia (ze względu na charakter organizacji) przenoszą analizę na poziom konkretnych społeczeństw, a nie dotyczą tylko procesu, jakiemu podlega „społeczeństwo jako takie”. Spencer ma jasną świadomość dywergentnego charakteru ewolucji społecznej, gdy powiada: „typy społeczne, podobnie jak organizmów indywidualnych, nie tworzą serii, ale są klasyfikowalne jedynie w rozbieżnych i rozdzielających się grupach (*divergent and re-divergent groups*)” [Spencer 1906, s. 300]¹. Klasyfikacje czy typologie społeczeństw tylko powierzchownie przypominają więc „stadia” poprzednio omawianych socjokulturowych szkół. Dla Spencera ewolucja nie toczy się także w jednym kierunku, ale charakteryzuje się raczej cyklicznością, gdy następują po sobie okresy ewolucji i dysolucji. Stąd też słusznie podejrzewał, że niektóre społeczeństwa uznawane powszechnie za najbardziej pierwotne (na przykład rdzennych Australijczyków) stanowią raczej społeczeństwa zdegenerowane niż zatrzymane na niskim stopniu rozwoju [Spencer 1912, s. 98, § 50].

Społeczeństwa w ujęciu Spencera stanowią systemy (nie zaś „społeczeństwo jako takie stanowi system”, jak to formułuje późniejszy funkcjonalizm).

¹ Wbrew zwyczajowi, nie korzystam przy cytowaniu Spencera z polskich przekładów, nie tylko z powodu ich niekompletności (nie przełożono ósmego tomu *Zasad socjologii*, brak również *Zasad biologii*), ale przede wszystkim dlatego, że wolałem oprzeć się na ostatnich autoryzowanych edycjach dzieł, które ukazały się już po tych przekładach. Niektóre z przekładów, zwłaszcza *Study of sociology*, są także wysoce niezadowolające merytorycznie. Wydania, z których korzystam, są ponadto łatwiej dostępne ze względu na ich zdigitalizowanie na stronie Internet Archive (archive.org) niż dziewiętnastowieczne polskie przekłady. Stosowne miejsca w przekładach odnaleźć można po numerze paragrafu, który każdorazowo podaję.

Spencerowska teoria systemu, choć dosłownie odczytana podpada także pod zarzut holizmu, ze względu na pewne jej cechy umożliwia jego przewyższenie. Jest ona przy tym wewnętrznie zintegrowana ze Spencerowską teorią ewolucji, dzięki czemu unika wielu zarzutów, które kierowane są pod adresem innych ujęć funkcjonalnych.

Teoria ta jest organicystyczna w tym sensie, że z zamierzenia obejmuje jedynie pewną klasę systemów, tj. biologicznych i społecznych. Pierwotnie Spencer sformułował ją w *Zasadach biologii*, co jednak nie oznacza, że została ona po prostu przeniesiona jako wygodna analogia do teorii socjologicznej. Po pierwsze, autor zwraca uwagę, że podstawa tej teorii – koncepcja podziału pracy – najpierw została wypracowana w naukach społecznych (ekonomii), a dopiero później jako „fizjologiczny podział pracy” użyta przez biologów [Spencer 1912, s. 452, § 217]. Po drugie, Spencer od początku, już we wspomnianym biologicznym dziele, swą koncepcję konstruuje tak, by objąć nią również zjawiska społeczne, na co wskazuje choćby fakt, że (jak wspomniałem we Wstępie) w *Zasadach biologii* niemal równie często przywołuje porównania socjologiczne jak w *Zasadach socjologii* biologiczne. Koncepcję tę konfrontował więc z empiryczną wiedzą z obu dziedzin. Teoria ta jest przez to bardziej konkretna i precyzyjniej chwyta systemowe właściwości obu klas bytów niż teorie systemów o szerszych ambicjach, zmuszone poruszać się na wyższych poziomach abstrakcji. W rezultacie uzyskujemy precyzyjne i elastyczne narzędzie teoretyczne. W moim przekonaniu jest to doskonały fundament pod nowoczesną socjologiczną teorię ewolucji.

W odczytywaniu Spencera należy unikać błędu utożsamienia jego kategorii funkcjonalnych z pojęciami, którymi posługuje się późniejszy funkcjonalizm. Są to w istocie dwa niesprowadzalne do siebie paradygmaty socjologiczne (szerzej omawiam to zagadnienie w: [Kaczmarek 2013a]). Spencer nadaje zupełnie inny sens pojęciu funkcji czy potrzeb, przypisuje je innym klasom bytów i odróżnia jednoznacznie od drugorzędnych konsekwencji.

Pojęcie funkcji jako termin naukowy (bo czasami występuje też w znaczeniu potocznym) Spencer wprowadził w *Principles of Biology* (pierwsze wydanie w 1864 roku); jest on tam, podobnie jak później w *Zasadach socjologii*, ściśle związany z pojęciem systemu w ramach jego ogólnej teorii organizacji [por. Spencer 1912, s. 459–460, § 221]. Są to dla niego „działania życiowe” [Spencer 1872, s. 153, § 55], których podejmowanie jest właściwością odróżniającą ciała ożywione i społeczne od nieożywionych. Te ostatnie pasywnie ulegają działaniom sił zewnętrznych, podczas gdy organizmy utrzymują własną spistość, przeciwstawiając się wpływom takich sił i w ten sposób zaprowadzając na powrót naruszoną przez te siły równowagę (*equilibrium*) [Spencer 1872, s. 207, § 74]. Termin „funkcja” określa więc pewien rodzaj *aktywności* czy *działań* i pojęcia te autor stosuje z nim zamiennie [por. np. Spencer 1912, s. 487, § 235].

W ósmej części *Zasad socjologii*, poświęconej instytucjom produkcyjnym, utożsamia wręcz specjalizację funkcji (rządowych, militarnych, eklezjastycznych, profesjonalnych oraz produkcyjnych) z procesem podziału pracy [Spencer 1907, s. 340, § 728]. Podział pracy powstaje jego zdaniem spontanicznie wszędzie tam, gdzie dane działanie czy praca zmierzająca do wspólnego celu ma charakter dający się podzielić na składowe, które można by przydzielić poszczególnym osobom bądź strukturom [Spencer 1907, s. 341, § 729]. Funkcja dla Spencera stanowi pewien określony rodzaj wykonywanej *pracy*, w ramach społecznego podziału prac, a gospodarczy podział pracy stanowi jedynie jego szczególny przypadek.

Od innych działań funkcje wyróżnia ukierunkowanie na konkretne potrzeby danego systemu [Spencer 1912, s. 545, § 254]. Potrzeby te ulegają stopniowej dyferencjacji i uszczegółowieniu w miarę rozwoju. Najbardziej ogólne wynikają bezpośrednio ze wspomnianej różnicy między organizmem żywym a nieożywionym [Spencer 1872, s. 95, § 55]. Konieczność utrzymywania *equilibrium* wobec sił zewnętrznych oznacza, że system musi tym siłom przeciwstawić własne siły, te zaś musi czerpać z otoczenia. Stąd też można, zdaniem Spencera, podzielić funkcje na: „akumulację siły (zawartej w żywności), wydatkowanie siły (zawartej w tkankach i pewnych materiałach absorbowanych przez nie) i transfer siły (zawartej w przygotowanym pokarmie czy krwi) z części, które ją akumulują, do części, które ją wydatkują” [Spencer 1872, s. 154, § 56]. Podział ten w *Indukcjach socjologii* daje podstawę do wyróżnienia działań regulacyjnych (zapewniających zachowanie indywidualności społeczeństwa wobec działań innych społeczeństw i chroniących je przez kontrolę własnych członków), produkcyjnych (przyswajających energię i materię z otoczenia przyrodniczego) i dystrybucyjnych (transportujących surowce i gotowe wytwory). Tym samym koncepcja Spencera zbliża się do sformułowanej sto lat później koncepcji systemów otwartych [por. Bertalanffy 1984, s. 75]. W rozdziale o systemie kierowniczym autor wprowadza jednak także koncepcję środków przekazywania informacji, będących dla systemu regulacyjnego tym, czym system dystrybucyjny dla produkcyjnego [Spencer 1912, s. 533, § 253], co przypomina późniejsze ujęcia cybernetyczne. Choć rozpatruje system przede wszystkim od strony energetycznej (akumulacji i wydatkowania energii), to jednocześnie założony jest tu drugi szlak – informacyjny.

To, jakim konkretnym potrzebom, oprócz powyższych, musi sprostać społeczeństwo, zależy od jego dotychczasowej historii, czyli już osiągniętego stopnia dyferencjacji i uszczegółowienia potrzeb. Równie istotne są jednak rodzaje zasobów, które zwierze czy społeczeństwo przyswaja ze środowiska, oraz zewnętrznych sił przyrodniczych czy społecznych, którym musi się przeciwstawiać. Potrzeby, zdaniem Spencera, pojawiają się w nieprzypadko-

wej kolejności. Najpierw wyodrębniają się funkcje najistotniejsze, następnie te o coraz mniejszej wadze [Spencer 1872, s. 157, § 58].

Każdy poziom organizacji, o ile ma charakter systemowy, ma tym samym własne potrzeby. Koncepcja Spencera uwzględnia więc zarówno potrzeby indywidualne, jak i społeczne. Pod pewnymi względami opozycja ta jest jednak pozorna, gdyż interesy całości muszą obejmować interesy osobników na tę całość się składających [Spencer 1912, s. 460, § 222]. W rzeczywistości między celami indywidualnymi i osobistymi istnieje zależność dialektyczna: w sferze gospodarczej działania są jednoczone bezpośrednio dla pomyślności jednostek, pośrednio zaś dla dobrobytu społeczeństwa, podczas gdy w działaniach kierowniczo-militarnych bezpośrednio chodzi o dobrobyt całości, pośrednio zaś o korzyści jednostek [Spencer 1900, s. 245, § 441]. Wydaje się zatem, że ostatecznie motywacją ludzi do działania jest indywidualny interes, przy czym gdy mówimy o interesach zbiorowości, mamy na myśli nie bezpośredni interes jednostek, ale dalekosiężny. Ta dalekosiężność interesów ujmowanych jako zbiorowe zakłada możliwość, że przez poszczególne jednostki mogą one nie być uświadamiane jako ich własne; społeczeństwa nie polegają w tym względzie na ich domysłowości, ale kształtują taki charakter społeczny, który czyni z poświęcania się na rzecz całości cnotę, a w pewnych sytuacjach po prostu do takich zachowań przymuszają.

Spencer zwraca bowiem uwagę, że w pewnych warunkach, zwłaszcza właściwych wojowniczymu typowi społeczeństw, interesy jednostek są często poświęcane na rzecz interesów ogółu. Interesy całości nie są więc po prostu sumą interesów jednostkowych, ale jakością emergentną. Procedura redukcji interesów zbiorowych do jednostkowych ulega tu załamaniu. Dotyczy to zwłaszcza skrajnego przypadku: poświęcania własnego życia dla przetrwania zbiorowości, kiedy to trudno wskazać dalekosiężny interes w przypadku osób poległych. Socjobiologowie usiłują tego rodzaju zachowania wyjaśnić tzw. doborem krewniaczym, a więc ujmują je jako działania na korzyść własnych genów, ale ulokowanych w osobach krewnych. Badania etnograficzne pokazują jednak, że system pokrewieństwa wśród ludzi został zorganizowany zupełnie przeciwnie w stosunku do przewidywań wynikających z tej teorii [por. Sanderson 2001, s. 133]. Sądzę, że wygodniej jest tu przyjąć tradycyjny pogląd o poszerzeniu egoizmu na inne jednostki poprzez pojęcie tożsamości zbiorowej. Ludzka zdolność do posługiwania się zaimkiem „my”, przypisywania owemu „my” interesów, wyrażających w istocie długofalowe interesy jednostek, poniekąd znosi przeciwieństwo między działaniem egoistycznym a altruistycznym. Nie wprowadza jednocześnie bytów fikcyjnych w rodzaju „świadomości zbiorowej”.

Jednostka i społeczeństwo nie wyczerpują naturalnie zbioru bytów mających własne potrzeby. Zdaniem Spencera ma je w zasadzie każda struktura społeczna, która jako byt systemowy musi przeciwstawiać się zewnętrznym

zagrożeniom dla własnej indywidualności i w tym celu pozyskać konieczną dla takich działań energię oraz ludzi zdolnych je wykonać.

Nie tylko społeczeństwo jako całość dysponuje siłą wzrostu i rozwoju, ale każda instytucja ustanowiona w jego ramach podobnie kieruje ku sobie jednostki społeczeństwa i pokarm dla nich oraz zmierza zawsze do zwielokrotnienia i rozgałęziania [Spencer 1906, s. 17].

Podobnie podmiotem funkcji może być każda taka konkretna struktura społeczna. Między funkcją a strukturą Spencer zakłada istnienie ściślego związku, objawiającego się przede wszystkim w procesie rozwoju: wraz z dyferencjacją funkcji następuje zwykle zróżnicowanie struktury. Wprawdzie to funkcja poprzedza strukturę, a zatem uczestniczy w jej powstawaniu [Spencer 1872, s. 153, § 55], nadaje jej ogólną formę, potem jednak sama w jej ramach ulega formowaniu, „ciągła zmiana, która jest podstawą funkcji, musi następować przed strukturą, która przynosi funkcji kształt” [Spencer 1872, s. 167, § 61]. Oprócz tego determinującego wpływu funkcji na strukturę Spencer dostrzega też występowanie „spontanicznej modyfikacji struktury”. Modyfikacja taka zostaje następnie poddana weryfikacji ze strony doboru naturalnego ze względu na to, czy sprzyja pełnieniu funkcji, czy też nie [Spencer 1872, s. 167–168, § 61].

W tym fragmencie można dostrzec podejmowaną przez Spencera próbę, by połączyć jako alternatywne możliwości transformacyjną koncepcję Lamarcka (działanie przekształca strukturę) z czysto wariacyjną koncepcją Darwina (przypadkowa zmiana utrwalana przez dobór).

Krystalizowanie się struktury wokół pełnionej funkcji (na przykład produkcyjnej) rozpoczyna się w społeczeństwie od wyspecjalizowanej jednostki, która, gdy wzrasta zapotrzebowanie na rezultaty jej pracy, dobiera sobie do pomocy kolejne osoby, początkowo członków rodziny, a potem też obcych. Jak powiada Spencer, „praktyka taka, począwszy się przypadkowo – utrwala się”. Kolejne etapy to: powstanie manufaktur, fabryk, skupisk współpracujących fabryk itp. [Spencer 1912, s. 482, § 232].

Funkcja przypisywana jest więc przez Spencera jednostkom, grupom, wreszcie większym organizacjom (instytucjom) czy organizacjom organizacji (systemom) [Spencer 1912, s. 451, § 217]. W każdym wypadku jednak możliwe jest sprowadzenie działań takiego podmiotu do działań konkretnych jednostek. Spencer mówi o „wzajemnie zależnych funkcjach różnych części, składających się każda z działań wielu jednostek” [Spencer 1912, s. 457, § 219]. Podmioty zbiorowe zachowują przez to konkretność.

Analogicznie, bytem konkretnym w ujęciu Spencera jest system. Systemu nie stanowi mniej lub bardziej arbitralnie wyodrębniony zespół elementów na siebie wzajemnie oddziałujących, ale układ takich odróżnionych części, które są wzajemnie w swym istnieniu zależne ze względu na pełnione dzia-

lanie [Spencer 1912, s. 485, § 235]. W rezultacie to, czy, a jeśli, to w jakim stopniu, dane społeczeństwo stanowi system, staje się kwestią empiryczną. Nie można na przykład uznać za system społeczeństwa czy innej struktury zupełnie niezróżnicowanej, gdyż relacje systemowe są rezultatem istniejącego podziału pracy. Pewne społeczeństwa mogą również *już* nie być systemami, o ile związki między poszczególnymi organizacjami społecznymi ulegną rozluźnieniu, a one same autonomizacji.

Potrzeby struktur pełniących funkcje i działania zmierzające do ich zaspokojenia stanowią dla tego myśliciela odrębny poziom analizy. Jak zauważa Spencer, „Utrzymanie siebie jest najpierwszym celem zarówno wszelkiej części, jak i całości; stąd zaś części raz już powstałe dążą do utrwalenia się bez względu na to, czy są lub nie są pożyteczne” [Spencer 1900, s. 263, § 447]. Ujawnia się tu zasadnicza odrębność funkcjonalnego paradygmatu Spencera od późniejszych funkcjonalizmów: okazuje się bowiem, że to, czy instytucje są, czy nie są pożyteczne dla systemu, jest częściowo niezależne od tego, czy pełnią zamierzone funkcje, czy ich nie pełnią, lub też czy pełnią zupełnie inne funkcje:

[...] w rzeczywistości instynkt samozachowawczy zaczyna w każdej instytucji dominować nad wszystkim innym; i podtrzymuje ją, kiedy zaczyna ona sprawować zupełnie inne funkcje niż zamierzone albo nie sprawuje żadnych funkcji w ogóle. Spójrzmy na przykład, co stało się z Towarzystwem Jezusowym Loyoli [Spencer 1900, s. 9].

Spencer odróżnia jednoznacznie funkcję (przypomnijmy: działanie, pracę), jaką pełni dana instytucja, od jej faktycznych skutków i przyczyn trwania. Funkcja, gdy staje się istotna w ramach danego systemu (czyli gdy on kieruje dla jej wykonywania energię i ludzi), stanowi główną przyczynę jedynie powstania danej struktury, odgrywa także zasadniczą rolę w utrzymaniu jej integralności, ale utrzymanie samej struktury może opierać się również na działaniach, które podejmuje ona we własnym interesie, niezależnie od dobra systemu [Spencer 1872, s. 101, § 55].

Spencerowski paradygmat funkcjonalny można podsumować następująco:

W wyniku 1) *relacji* systemu społecznego z otoczeniem 2) rodzą się określone, stopniowo różnicujące się w wyniku tych interakcji *potrzeby*. Konieczność ich zaspokojenia wymusza 3) podjęcie przez członków aktywności (*funkcji*), czyli przekierowania energii na pewien rodzaj *działania* mającego stanowić odpowiedź na potrzebę ludzi. 4) Działanie to organizuje ich wzajemne interakcje, prowadząc do wytworzenia nowej *struktury* społecznej („organu”, społecznej instytucji czy ostatecznie podsystemu społecznego). 5) Struktura ta sama wchodzi w relacje z otoczeniem (będą nim teraz także inne organy społeczne) i, w rezultacie, podlega analogicznemu procesowi: wewnętrzne zróżnicowanie prowadzi do wyodrębnienia funkcji służących utrzymaniu organu (i tutaj wchodzi w relacje konkurencji

o zasoby społeczne z innymi instytucjami) oraz zachowaniu własnej tożsamości. Ten ostatni rodzaj działań zwykle jest tożsamy z pierwotną funkcją danego organu. 6) Sama funkcja, oprócz wyzwalania tego procesu strukturyzacji, podobnie jak działalność samej struktury na rzecz własnego trwania, pociąga za sobą także inne, niezamierzone *skutki* – jedne korzystne dla całości, inne neutralne, a jeszcze inne szkodliwe [Kaczmarek 2013a].

Podjęcie to uległo kilku istotnym przekształceniom w późniejszym funkcjonalizmie, co czyni z niego w istocie zupełnie odrębny paradygmat. Zrodził się on w socjologii w procesie odrzucenia koncepcji Spencera przez Durkheima i podążającego za tym ostatnim Radcliffe-Browna. Szersze omówienie tego problemu przedstawiłem w innym miejscu [Kaczmarek 2013a], tutaj pozwolę sobie wskazać jedynie najważniejsze różnice:

1. Pojęcie funkcji dla Spencera oznacza działanie, dla Durkheima i jego kontynuatorów zaś rezultat oddziaływania.

2. Spencer przypisuje funkcje konkretnym jednostkom lub zorganizowanym z nich grupom, późniejsi funkcjoniści zaś niemal dowolnemu wyodrębnionemu zjawisku społecznemu czy kulturowemu.

3. Potrzeby, które funkcja ma zaspokajać, to bezpośrednie lub pośrednie potrzeby jednostek. Oprócz tego Spencer wyróżniał emergentne potrzeby struktur pełniących funkcje. Durkheim, odrywając socjologię od biologii i psychologii, odrzucił tym samym zakorzenienie bytów społecznych w empirycznych właściwościach osobników ludzkich, co zmusiło go do szukania takich „potrzeb”, „celów” czy wymogów funkcjonalnych, które byłyby właściwe wyłącznie oderwanemu, społecznemu poziomowi rzeczywistości.

Brzemiennym w skutki posunięciem Durkheima było rozdzielenie problemu genezy struktury od funkcji, przez co sprawił, że ta ostatnia stała się ahistoryczna [por. Lenski 2005, s. 126]. Konsekwencją było, mimowolnie, jak uważają Jonathan Turner i Alexandra Maryanski [1988, s. 112], oderwanie funkcjonalizmu od ewolucjonizmu, co Anthony Giddens [2003, s. 277] słusznie określa jako dziwactwo. Wbrew sięgającej starożytności tradycji socjologicznej, która z potrzeb jednostki czyniła podstawę życia społecznego [Platon 2003, s. 62–63; Arystoteles 2002; Hegel 1958, t. 1, s. 34–36, 49; Comte 1961, s. 197; Marks 1953, s. 5; Scheler 1990, s. 6–7], Durkheim wykopał także rów do dziś oddzielający socjologię od biologii.

2.3.1.2. Przebieg i mechanizmy ewolucji

Ujęcie przebiegu ewolucji przez Spencera należy do najbardziej problematycznych (i podatnych na uproszczenia) kwestii w interpretacji jego dzieła. Na pierwszy rzut oka mamy tu do czynienia z kilkoma niezależnymi

procesami: rozwoju strukturalnego, selekcji grupowej i adaptacji. Przebieg ten bywa też utożsamiany z przejściem od społeczeństwa prostego, przez złożone, do wielokrotnie złożonego albo od społeczeństwa wojowniczego do produkcyjnego. Dla adekwatnej rekonstrukcji tej teorii konieczne jest uwzględnienie wzajemnych zależności między poszczególnymi aspektami ewolucji.

Wczesne Spencerowskie ujęcia ewolucji (na przykład w artykule *The Development Hypothesis* i później w *First Principles*) są zasadniczo transformacyjne, ewolucja tożsama jest w nich z rozwojem. Koncepcja ta stanowi drugi poziom izomorfizmu dostrzeganego przez Spencera między zjawiskami biologicznymi a społecznymi. Jego podstawowym źródłem inspiracji jest w tym względzie koncepcja rozwoju embrionalnego Karla E. von Baera. Proces ewolucji rozumianej jako rozwój opisują trzy procesy składowe: integracji, dyferencjacji funkcjonalno-strukturalnej i wzrostu określoności. Na proces integracji składają się w istocie dwa wymiary: integracja prosta, czyli przede wszystkim wzrost liczebności społeczeństwa, oraz integracja złożona, czyli wzrost liczby elementów strukturalnych. Wymiar ten stanowił podstawę Spencera klasyfikacji społeczeństw, w ramach której wyróżnił on społeczeństwa proste, złożone (składające się z prostych), podwójnie złożone (składające się ze złożonych), potrójnie i czterokrotnie złożone (składające się odpowiednio z pewnej liczby społeczeństw podwójnie i potrójnie złożonych). W ramach procesu dyferencjacji zachodzą zmiany prowadzące do wyodrębnienia się części w ramach całości, czyli do wzrostu funkcjonalnego zróżnicowania w ramach agregatu. Większa różnorodność może być jednak również symptomem rozkładu, dlatego Spencer uważa za konieczne wprowadzić trzecie kryterium rozwoju – wzrost określoności [Spencer 1937, s. 327, § 129]. W społeczeństwach bardziej rozwiniętych wyłonione części posiadają ściśle określone i rozdzielone kompetencje, podczas gdy w prostszych ich funkcje mogą zachodzić na siebie i mieszać się ze sobą.

Jakim sposobem jednak dochodzi (może dojść) do przejścia na kolejne poziomy złożoności (na przykład od złożonego do podwójnie złożonego)?

Odpowiedź tkwi w relacji ze środowiskiem, do którego każda grupa musi się adaptować. Mechanizm takiej adaptacji zaprezentował Spencer najszczegółowiej przy rozwijaniu swej typologii społeczeństw (produkcyjne i wojownicze) w piątym tomie *Zasad*. Jest to w istocie mechanizm wariacyjny działający na poziomie społeczeństw (a zatem odpowiednik doboru grupowego czy gatunkowego w biologii). Spencer podkreśla, polemizując z Comte'em, że społeczeństwa rozwijają się w różnych kierunkach [Spencer 1906, s. 300], dlatego mogą ustosunkować się mniej lub bardziej adekwatnie do swego odmiennego otoczenia. Środowisko to dzieli się na dwa rodzaje: naturalne i społeczne. O ile adaptacja do środowiska naturalnego polega zasadniczo

na rozwinięciu sposobów czerpania materialnych środków potrzebnych do życia, o tyle w drugim środowisku – społecznym, na które składają się inne społeczeństwa, system społeczny adaptuje się, wchodząc w relacje pokojowe (kooperacja) albo antagonistyczne (konflikt militarny lub rywalizacja ekonomiczna, czyli wojna produkcyjna w terminologii Spencera).

W sytuacji konfliktu to społeczeństwo, któremu udało się znaleźć bardziej efektywne sposoby adaptacji do otoczenia (albo które po prostu znalazło się w korzystniejszym układzie obu środowisk), zwycięży. Sukces w rywalizacji czy bezpośrednim konflikcie powoduje eliminację lub marginalizację rozwiązań instytucjonalnych funkcjonujących w podbitych społeczeństwach. Dlatego też selekcja ta stanowi mechanizm generujący rozwój społeczny. Spencer uważał jednocześnie, że większa efektywność w adaptacji wynika z wyższego poziomu złożoności, a tym samym rozwoju. Społeczeństwo bardziej rozwinięte zwykle pokonuje społeczeństwo mniej rozwinięte, o ile konflikt przebiega na tej płaszczyźnie, na której ono faktycznie góruje.

Im potężniejsze społeczeństwo, tym większe koszty wejścia z nim w konflikt militarny. Stąd, gdy w rezultacie kolejnych podbojów środowisko społeczne zaczyna się składać z coraz mniejszej liczby coraz bardziej złożonych społeczeństw, działalność militarna zamiera, przestaje się opłacać, zaczyna dominować działalność ekonomiczna – produkcyjna i handlowa, a dominującą formą antagonizmu staje się wojna industrialna, czyli konkurencja rynkowa. Miejsce społeczeństw wojowniczych zajmują w coraz większym stopniu społeczeństwa produkcyjne. Przejście od jednego typu do drugiego, a potem i hipotetycznego trzeciego (społeczeństw skupionych na działaniach podnoszących jakość życia, a nie tylko gwarantujących przetrwanie) nie jest zatem żadnym prawem ewolucji, ale ekstrapolacją obserwowanych trendów. Przy zmienionych warunkach tendencja ta może, zdaniem Spencera, ulec odwróceniu, jak to miało miejsce za jego życia w Zjednoczonym Królestwie.

Spencer jednoznacznie odrzuca pogląd o jakiejś wewnętrznej sile zmuszającej społeczeństwa do ewoluowania. Stwierdza:

[...] większość czytelników poczyniła błędne założenie, że transformacja, która stanowi ewolucję w szerszym sensie, zakłada wewnętrzną tendencję do przechodzenia tych zmian, które wyraża formuła ewolucji. Ale kto w pełni uchwycił argumentację tej pracy, zobaczy, że proces ewolucji nie jest konieczny, ale zależy od warunków [Spencer 1937, s. 522].

Nie istnieje więc żadna konieczność metafizyczna zmuszająca do wchodzenia na wyższe poziomy złożoności. Istnieje jednak względna konieczność społeczna: jeśli w środowisku społecznym danego narodu pojawi się społeczeństwo bardziej rozwinięte o wojowniczym nastawieniu, to brak odpo-

wiedzi na tę okoliczność może skutkować klęską w konflikcie militarnym. W konsekwencji społeczeństwo takie zostanie unicestwione albo w lepszym razie – ale już jako pośledni składnik innego społeczeństwa – zostanie wprowadzone na wyższy poziom złożoności „przymusowo”. „Przejęcie” na kolejny stopień złożoności nie jest jednak procesem, któremu podlegałoby jakieś konkretne społeczeństwo, bowiem gdy społeczeństwo A podbija B, to nowy twór nie będzie „wyższym stopniem złożoności społeczeństwa A”, ale nowym w istocie społeczeństwem – AB (które różni się będzie zasadniczo od społeczeństwa BA). O tyle też nieuprawnione jest dostrzeganie w Spencerowskiej klasyfikacji teorii stadiów ewolucji. W konkretnych jednak przypadkach zachodzi faktyczna ciągłość licznych instytucji społeczeństwa zwycięskiego, stąd uproszczenie takie (w przypadku społeczeństwa A) wydaje się uzasadnione.

Konsekwencją tych procesów jest tendencja do spadku liczby społeczeństw oraz do wzrastającej dominacji społeczeństw coraz bardziej złożonych, bardziej wewnętrznie zróżnicowanych, posiadających bardziej wyspecjalizowane struktury. Zdolność do integracji społeczeństw dokonujących podbojów z podbijanymi jest główną istotną różnicą między Darwinowskim mechanizmem ewolucji a Spencerowskim. W ewolucji biologicznej osobniki czy gatunki wyeliminowane w procesie selekcji przed wydaniem potomstwa znikają bezpowrotnie. Różnica ta nie musi jednak zachodzić w odniesieniu do obiektów innych niż społeczeństwa. Religie współczesne posiadają na przykład znacznie ograniczoną zdolność absorpcji innych.

2.3.1.3. Ewolucja religii

Problem ewolucji religii poddał Spencer szerszej analizie przede wszystkim w dwóch pracach: w pierwszym tomie *Zasad socjologii* zatytułowanym *Dane socjologii*, gdzie przedstawił rozwój wierzeń religijnych, oraz w tomie szóstym zatytułowanym *Instytucje eklezjastyczne*, który poza wstępem, gdzie przedstawia całociowy zarys rozwoju wierzeń, jest poświęcony rozwojowi społecznych instytucji religijnych (wbrew tytułowi – nie tylko eklezjastycznych, ale i konkurencyjnych wobec nich instytucji o bardziej charyzmatycznym charakterze). Oddzielenie analiz tych dwóch wymiarów (idei oraz instytucji religijnych) sugeruje, że ich rozwój jest w pewnym stopniu wzajemnie niezależny. Choć pierwszy akapit tomu szóstego podkreśla związek między nimi, to nie jest to jednak związek o charakterze determinującym, a jedynie jak między potrzebą a narzędziem jej zaspokajania. Obie koncepcje obszerniej zrekonstruowałem w pracy poświęconej socjologii religii Spencera [Kaczmarek 2007a], więc tutaj ograniczę się do kilku uwag.

Wywód Spencera dotyczący wierzeń religijnych (rozpoczęty w *Danych socjologii*, a doprowadzony do końca we wstępie do *Instytucji eklezjastycznych*) wpisuje się w tradycję Tylorowską. Jest niewątpliwie lepiej uporządkowany i zawiera kilka interesujących pomysłów, a jednak składa się na podobną stadialną konstrukcję. W swym ujęciu religii, podobnie jak Tylor, Spencer kładzie nacisk na wymiar poznawczy, a jednak nie jest to już abstrakcyjne rozumowanie w wykonaniu „dzikiego filozofa”, ale rozumowanie w kontekście konkretnych zjawisk społecznych. I tak, Tylorowski animizm podlega tu socjologizacji, staje się formą religii rodzinnej jako kult przodków (manizm, który określa jako *family-religion* [Spencer 1907, s. 45, § 595], *family cult* [s. 46, § 596]). Podobnie powstanie pojęcia bóstwa nie jest rezultatem odebranego rozwoju intelektualnego, ale konsekwencją procesów społecznych, a konkretnie pojawienia się władzy politycznej i wyspecjalizowanych, istotnych społecznie ról. Bogiem mógł bowiem zostać duch wodza, wybitnego czarownika czy wynalazcy, mogli oni zostać też deifikowani za życia [s. 67, § 609]. Znajdujemy u Spencera również tendencję do monoteizmu (*gravitation towards monotheism*), ku której popycha nie tylko rozwój kulturowy i umysłowy danego ludu [s. 77, § 614], ale też rywalizacja między kultami (*struggle between cults, conflict among the beliefs, emulation*) o wyższy status własnego boga [s. 73–75, § 612]. Na monoteizmie nie kończy się jednak rozwój wierzeń religijnych. W sytuacji wolności religijnej, możliwej po pełnej dyferencjacji państwa i Kościoła, w miejsce monoteizmu, który zastąpił religię składającą się z wielu konkurencyjnych kultów, powstaje wiele konkurencyjnych religii w jednym społeczeństwie. Jest to więc etap pluralizmu religijnego. Jak pisze Spencer, w zakresie zasadniczych zasad wiary panuje między nimi jedność, odróżniają się natomiast w kwestiach drugorzędnych, wzmagają się „odcienie różnic” [s. 156, § 654]. Spencer nie spodziewa się zaniku religii, ale jedynie dalszej deantropomorfizacji przedmiotu kultu pod presją nauki [s. 174–175, § 660].

Instytucje religijne rozwijają się zgodnie z opisaną wyżej logiką systemową właściwą również innym instytucjom społecznym: od wyodrębnienia się czynności religijnych, przez pojawienie się pewnych ról religijnych i ich dyferencjacji od innych ról (przede wszystkim kapłańskiej od wodzowskiej), po formowanie się organizacji eklezjastycznej i odróżnianie jej od politycznej. W samej organizacji eklezjastycznej zachodzi specjalizacja i hierarchizacja, proporcjonalnie do liczebności społeczności wiernych, którą ma organizować w działaniach kultowych [Spencer 1907, s. 87, § 619]. Instytucje religijne określone są bezpośrednio przez środowisko społeczne, w jakim przyszło im działać, i to w dwóch wymiarach. Stopień integracji społeczeństwa (czyli również jego rozmiar i złożoność) określa stopień hierarchizacji i specjalizacji

w ramach organizacji eklezjastycznej. Stopień dyferencjacji (przede wszystkim rozdział Kościoła od państwa) określa zakres pozareligijnych środków dostępnych danej organizacji, które mogą być użyte w konkurencji z innymi organizacjami religijnymi.

Co istotne, choć Spencer wyprowadza instytucje religijne przede wszystkim z instytucji politycznych, to nie czyni z nich strukturalnego elementu każdego społeczeństwa (nie wymienia go jako jednego z kluczowych systemów w *Indukcjach socjologii*). Takie systemowe ujęcie pozwala na potraktowanie instytucji religijnych jako niezależnych przedmiotów ewolucji, choć sam Spencer pozostał raczej w tradycji stadialnej w tym względzie. W taką tradycję zdają się wpisywać jego analizy ewolucji wierzeń religijnych (z tendencją do zmniejszania liczby przedmiotów kultu i zwiększania się zasięgu ich władzy).

A jednak w zakończeniu *Instytucji eklezjastycznych* czyni spostrzeżenia, które stawiają przy tym wniosku znak zapytania. Zwraca tam uwagę, że dzieje systemów religijnych powinny być opisywane nie tylko przez pojęcie ewolucji (w znaczeniu rozwoju), ale i dysolucji. Powiada on: „skonsolidowana mitologia wytworzona podczas wzrastania mnóstwa nadprzyrodzonych istot na nią się składających zakłada wzrastającą złożoność wraz ze wzrostem określoności w kompozycji części oraz atrybutów jej członków” [Spencer 1906, s. 165, § 657]. Z tego punktu widzenia tendencja monoteistyczna jawi mu się jako przejaw dysolucji religii. Jest ona następstwem krytycznego wpływu myśli naukowej na religię. Spencer zrywa więc ze starym jak monoteizm i ciągle panującym przekonaniem, że historia religii jest tożsama z postępem. Spencera stadia politeizmu i monoteizmu opisują jedynie historyczny przebieg wypadków, nie stanowią zaś progresywnych stadiów rozwoju religii. Co więcej, autor ten zauważa, że monoteizm nie jest stadium trwałym. Większość religii nominalnie monoteistycznych zawiera koncepcję wielu istot nadprzyrodzonych, czy to w postaci aniołów, świętych, duchów przodków, czy diabła. Stanowią więc, wbrew własnym doktrynalnym deklaracjom, pewną słabszą postać politeizmu. Często też istota nominalnie drugorzędna uzyskuje w monoteizmie większe znaczenie w kulcie, a to dzięki swej funkcji orędownika lub pośrednika, jak Matka Boska w ludowym katolicyzmie [Spencer 1906, s. 79, § 615]. Tym samym teoria Spencera jest jedynym chyba niejednokierunkowym schematem ewolucyjnym religii. Nie jest to też schemat jednoliniowy, jak mogłoby się wydawać z pobieżnej lektury. W *Danych socjologii* [1912] autor rozważa bowiem również takie formy religii, jak zoolatria, fitolatria czy kult zjawisk przyrodniczych. Nie są one jednak dla niego etapami rozwoju, ale możliwymi bocznymi odnogami od kultu przodków. Oczywiście uwagi Spencera mają wartość

jedynie krytyczną, gdy tylko odrzucimy podejście do ewolucji polegające na konstruowaniu schematów. Sądzę, że istotniejszym wkładem Spencera jest położenie nacisku na, występujący i w politeizmie, i w monoteizmie, konflikt między kultami jako czynnik ewolucji religii.

2.3.1.4. Krytyka

Znany amerykański antropolog, Robert L. Carneiro, kończy swe wnikliwe opracowanie Spencerowskiej teorii ewolucji, wyrażając opinię:

Tak więc znajdujemy u Spencera nie mgliste i niejasne koncepcje ewolucji, ale rygorystyczne, empiryczne, wszechstronne i instruktywne pojęcia dotyczące sposobu, w jaki ludzkie społeczeństwa ewoluowały. Idee Spencera dalekie są od bycia przestarzałymi, są wciąż żywe. W istocie niektóre zostały zaproponowane ponownie przez osoby nieświadome, że Spencer prezentował je sto lat wcześniej. Ale Spencer nie tylko antycypował wiele idei współczesnego ewolucjonizmu, on wyraził je również jaśniej, bardziej precyzyjnie i mocniej niż niemal ktokolwiek po nim. Ciągłe mamy wiele do nauczenia się od Herberta Spencera, a gruntowne studia nad jego dziełem opłacą nam się, dając solidniejsze ujęcie zasad i procesów, poprzez które ewolucja doprowadziła nas do miejsca, w którym jesteśmy [Carneiro 1973, s. 94].

Nie oznacza to jednak, że system Spencera pozbawiony jest wad. Największą słabością koncepcji twórcy teorii syntetycznej jest to, że nie udało mu się konsekwentnie zastosować swojej ogólnej teorii ewolucji, a zwłaszcza teorii systemów, do rzeczywistości empirycznej, w tym do religii. W rezultacie nadaje swym analizom formę zbliżającą je do typowych schematów stadialnych. Nawet jeśli jego rozważania są trafniejsze i bardziej pomysłowe w porównaniu z Tylorem (czy, zdaniem Andreskiego, nawet Weberem [Andreski 1992, s. 125 i n.]), to trudno je uznać za faktyczne zastosowanie omówionej wcześniej teorii ewolucji. Stanowią co najwyżej mniej lub bardziej użyteczne typy idealne procesów ewolucyjnych, których status teoretyczny jest identyczny jak klasyfikacji społeczeństw według stopnia złożoności. Jak stwierdziłem w innym miejscu:

Niewątpliwą wadą Spencera jest też to, że jak zauważył Andreski [1969, s. xxvi], badacz ten nigdy nie zastosował swojego podejścia do analizy empirycznego społeczeństwa. Nie pozostawił zatem dzieła dostatecznie oryginalnego i atrakcyjnego, a jednocześnie wskazującego następcom szereg problemów do rozwiązania, które stanowiłoby tym samym osiągnięcie paradygmatyczne w drugim Kuhnowskim znaczeniu słowa „paradygmat”: wzorca praktyki naukowej [Kaczmarek 2013a].

Spencerowska teoria systemu, choć, jak zauważył Pitrim Sorokin, „może z powodzeniem konkurować z wieloma współczesnymi teoriami systemu społecznego” [cyt. za: Perrin 1973, s. 57], pozostaje jeszcze w perspektywie holistycznej. A jednak moim zdaniem konkretność jego funkcjonalizmu

umożliwia jej przewyciężenie. Spencerowski paradygmat funkcjonalny wolny jest od słabości, jakie zarzuca się nowszemu funkcjonalizmowi. Na jego gruncie większość innowacji terminologiczno-teoretycznych wprowadzonych przez Mertona jest zbędna. Umożliwia on bowiem (bez pomieszania terminologicznego) analizowanie genezy danej struktury, powodów jej trwania (w czym funkcja może, ale nie musi uczestniczyć) oraz bezpośrednich i pośrednich konsekwencji na poziomach jednostek, instytucji i systemu społecznego. Koncepcji tej trudno zarzucać niedostrzeganie konfliktu, ahistoryzm, niezdolność do ujmowania zmiany społecznej czy oderwaną od empirii abstrakcyjność i niejasność języka. Rozdzielenie potrzeb i funkcji od skutków chroni przed zarzutem tautologii, a uznanie trwania instytucji społecznej za emergentny problem oraz wprowadzenie mechanizmów selekcyjnych przed zarzutem teleologizmu. Sanderson [2001, s. 16] zarzuca funkcjonalistom reifikowanie społeczeństwa, jak jednak widzieliśmy, na gruncie koncepcji Spencera możliwa jest zawsze procedura redukcji do konkretnych, empirycznych ludzkich działań (niezależnie od tego, jak ocenialibyśmy moc wyjaśniającą takiej procedury). W koncepcji tej, w postaci jednostkowych potrzeb, jest też więc miejsce na „subiektywne doświadczenie jednostek obdarzonych wolną wolą i możliwością wyboru”, którego brak również zarzuca się funkcjonalizmowi [por. Douglas 2011, s. 30]. Jak zauważył Turner, do poglądów Spencera nie stosuje się również zarzut, jaki Homans postawił Parsonsowi, że funkcjonalizm ma być „złą teorią”, gdyż w zasadzie skupia się na wypracowaniu siatki kategorii, schematu pojęciowego, rezygnuje natomiast ze stawiania twierdzeń [za: Szacki 2002, s. 825]. Turner powiada: „Wielka różnica między Spencerem i Parsonsem polega zatem nie na zakresie czy zawartości ich teorii, ale na tym, że Spencer przedstawił zasady, natomiast Parsons oferował kategorie” [Turner 2010, s. 5].

Koncepcja systemu Spencera, która stanowić będzie dla mnie jedno z najważniejszych narzędzi analitycznych, wymaga jednak, jak sądzę, istotnego uzupełnienia. Poza wyróżnionymi przez Spencera najbardziej ogólnymi potrzebami zrodzonymi z relacji między systemem organicznym (a więc zarówno jednostkowym organizmem, jak i systemem społecznym) a środowiskiem istnieje bowiem jednak jeszcze trzecia, której Spencer, moim zdaniem, nie docenił prawdopodobnie dlatego, że nie daje się jej prosto wywieść z fizycznej zasady zachowania energii, która była jego przewodnikiem. Mam na myśli potrzebę wynikającą z dość uniwersalnej właściwości w świecie żywym, jaką jest śmiertelność organizmów, ale i organizacji ludzkich. Rozwiązaniem tego problemu są działania składające się na reprodukcję: po pierwsze odnawianie własnego organizmu (Luhmanowska autopojeza), po drugie rozmnażanie się, bez którego jakakolwiek ewolucja darwinowska nie byłaby możliwa. W przypadku bytów nadorganicznych zwykle mamy

do czynienia z pierwszą formą, choć zdarzają się i przypadki rozmnażania organizacji społecznych (przez tworzenie kolonii, filii, firm-córek). Do Spencerskiego podziału funkcji elementarnych, poza akumulacją i wydatkowaniem, dodaje więc trzecią: reprodukcję.

2.3.2. Ekologia organizacji

Innym odwołującym się do darwinizmu i, szerzej, biologii, choć w bardziej zawoalowany sposób, nurtem współczesnej socjologii jest ekologia organizacji. Głównymi jej reprezentantami są Michael T. Hannan, John H. Freeman, Laszlo Pólos i Glenn R. Carroll. Jak dotąd reprezentanci tego nurtu ekologii społecznej nie przedsięwzięli prób zastosowania tej perspektywy do religii, można jednak wskazać na pewne potencjalne korzyści i ograniczenia, jakie próba taka mogłaby stworzyć.

W przeciwieństwie do innych prób zastosowania perspektywy ekologii do badań społecznych, ekologia organizacji nie skupia się na wpływie otoczenia przyrodniczego na organizacje czy na ich przestrzennym rozmieszczeniu, ale bada organizacje w środowisku społecznym, to jest relacje między organizacjami w ramach populacji organizacji i między populacjami organizacji [Hannan 2005, s. 51]. To właśnie populacja jest najważniejszym poziomem, na którym doszukują się homologii między światem biologicznym a społecznym. O ile populacje biologiczne składają się z organizmów, a same składają się na gatunki, to dla autorów tego nurtu składowymi populacji są organizacje, i to one podlegają doborowi darwinowskiemu, będąc zatem odpowiednikiem organizmów. Źródłem inspiracji dla tych autorów jest więc nie tyle klasyczna ekologia opisowa, ile ewolucyjna ekologia populacji.

2.3.2.1. Populacje i organizacje

Pojęcie populacji stosowane jest w pracach ekologów organizacji w odniesieniu do takich kategorii organizacji, jak szpitale, więzienia, partie, czasopisma, restauracje, związki zawodowe, browary, producenci samochodów, towarzystwa oferujące ubezpieczenia na życie, banki itp. Ważne w ich strategii badawczej jest uwzględnienie nie tylko wielkich, ale też najmniejszych i najkrócej działających organizacji, dzięki czemu dopiero możliwa jest analiza na przykład procesów śmiertelności organizacji.

Organizacja zaś to „zbiorowy aktor, który mobilizuje członków i zasoby do osiągania określonych, ograniczonych celów w potencjalnie nieograniczonym czasie” [Hannan 2005, s. 52]. Z innymi organizacjami przynależnymi do

tej samej populacji każda organizacja dzieli pewną wspólną formę czy wzór organizacji [Hannan 2005, s. 52; Hannan, Carroll i Pólos 2003, s. 320]. Forma ta nadaje organizacji charakter jednostki populacji [Hannan i Freeman 1986, s. 55] i jest znaczącym elementem jej tożsamości. Uwzględnienie tożsamości stanowi istotną różnicę między ekologią organizacji a na przykład paradygmatem rynkowym.

Pojęcia formy i tożsamości badacze tego kręgu pierwotnie ujmowali w kategoriach cech strukturalnych. Usiłowali oddawać je przez analogię do DNA, jako instrukcje budowy organizacji i działania. Nie zakładało to jednak ściślego determinizmu między planem a faktyczną realizacją w życiu organizacji, gdyż ważne są tu także takie czynniki, jak wyszkolenie realizatorów planu, ilość i charakter dostępnych zasobów oraz rodzaj szoków środowiskowych zachodzących w okresie powstawania organizacji [Hannan i Freeman 1977]. Ich zdaniem formę można zrekonstruować, analizując formalną strukturę organizacji, wzorce działalności i formy władzy. Pojęcie tożsamości wydaje się nieco szersze, obejmuje bowiem takie elementy, jak misja organizacji, forma władzy, kluczowa technologia i ogólna strategia marketingowa [por. Hannan 2005, s. 60]. O ile forma odpowiada za elementy wspólne wszystkim członkom populacji, o tyle tożsamość decyduje o ich odrębności.

Później zarzucili tę analogię ze względu na to, że tak rozumiany plan organizacji jest trudno empirycznie obserwować [Hannan i Freeman 1986, s. 56]. Tożsamość w nowym ujęciu ma być gwarantowana przez outsiderów, inaczej zwanych publicznością. To ona decyduje, które cechy są kluczowe dla tożsamości [Hannan 2005, s. 60]. Organizacje zasadniczo zachowują się w stosunku do publiczności konformistycznie, choć w pewnych granicach, gdyż istotne są również konsekwencje początkowych wyborów podejmowanych na etapie planowania organizacji [Hannan 2005, s. 55]. Tak rozumiana tożsamość stanowi ważne ograniczenie dla dalszego rozwoju czy ekspansji organizacji, powstrzymujące ją przed zajmowaniem kolejnych nisz [Hannan 2005, s. 65].

Podobnie formy populacji zaczęto definiować nie na podstawie cech strukturalnych, ale granic między populacjami [Hannan 2005, s. 51], choć autorzy zauważają, że formy te mają tendencje do wcielania pakietów cech, które były modne bądź legitymizowane w okresie, gdy formy te się kształtowały [Hannan 2005, s. 53]. Granice te podlegają przeciwnym procesom wyodrębniania i rozmywania, przy czym szczególnie istotne stają się mechanizmy ich utrzymywania [Hannan 2005, s. 60]. Dla wyodrębnienia granic znaczenie mają procesy instytucjonalizacji (uznania przez nadrzędną instytucję, na przykład legalizacja przez podmiot polityczny oraz uzyskanie statusu naturalności dla pewnej formy zbiorowych działań), tworzenie własnego języka i poczucia tożsamości, działania zbiorowe, na przykład związane z formułowaniem

wspólnych norm i praw wzmacniających granice [Hannan 2005, s. 62]. Granice ulegają rozmyciu zwłaszcza przy przechodzeniu między odmiennymi kontekstami socjokulturowymi czy w momencie powstawania nowej organizacji. Już istniejące rozwiązania mogą stanowić dla nowo powstałej organizacji negatywne przykłady, przez co bardziej skłonna jest ona mieszać rutyny pochodzące z różnych źródeł (autorzy mówią tu o rekombinacji istniejących rutyn i struktur). Częściej też zachodzą wówczas „błędy w kopiowaniu” czy nagromadzenie zmian losowych (zwane przez autorów dryfem), wynikające zwłaszcza z ruchu personelu [Hannan 2005, s. 63–64]. Chociaż w organizacjach zachodzi „proces edytowania” mający na celu eliminację tego rodzaju błędów, to nie są one w pełni skuteczne, stąd normy określające granice ulegają rozluźnieniu.

2.3.2.2. Inercja

Ekologia organizacji zwróciła uwagę na istotne zjawisko, zwykle niedostrzegane przez ewolucjonistów w socjologii – zjawisko inercji. Ekolodzy zauważają, że struktura organizacji znajduje się pod silną presją inercyjną, a zmiany zwiększają zwykle ryzyko porażki [Hannan 2005, s. 59]. Długoterminowa ewolucja organizacji ma najczęściej charakter punktacyjny z długimi okresami niewielkiej zmienności, przerywanymi gwałtownymi zmianami [Hannan i Freeman 1986, s. 66] – jest to zastosowanie na gruncie socjologii znanej teorii punktualizmu Stephena J. Goulda i Nilesa Eldredge’a.

Przyjmowane są dwa wytłumaczenia tego faktu. Jedno z nich odwołuje się do tożsamości, która jest zwykle naruszana, gdy zmiana dotyczy najważniejszych cech, i stąd zwiększa prawdopodobieństwo śmierci [Hannan 2005, s. 59]. Przeciwno zmianom przemawiają bowiem korzyści płynące dla organizacji z wiarygodności, z bycia obliczalną i odpowiedzialną, zaś cechy te zależą od tego, czy struktury są wiernie reprodukowane, a więc i odporne na zmianę [Hannan 2005, s. 59]. Drugie wyjaśnienie inercji odwołuje się do jednego z kluczowych pojęć socjologicznych wprowadzonych do modeli ekologicznych: legitymizacji. Ekolodzy organizacji wyróżniają dwa rodzaje legitymizacji: socjopolityczną (chodzi o formalnoprawne ramy, w których organizacja się mieści) i konstytutywną, czyli osiągnięcie, w miarę trwania i zdobywania członków, statusu oczywistości [Hannan 2005, s. 54; Hannan, Carroll i Pólos 2003, s. 327].

Każda zmiana niesie dwojakiego rodzaju skutki: są to skutki samego procesu zmiany oraz efekty nowo wprowadzonych rozwiązań. Niezależnie od tego, jaki cel im przyświeca, każda zmiana danej cechy pociąga za sobą kaskadowe zmiany innych cech, co skutkuje, przynajmniej tymczasowo,

obniżeniem ogólnego dostosowania. Tymczasem korzyści płynące z nowych rozwiązań są niepewne, ich skutki mogą nawet wzmoczyć ogólne zakłócenia. Zmiana kluczowych cech organizacji znacząco obniża zatem szanse na przetrwanie organizacji [Hannan 2005, s. 60–61].

Istotnym elementem wpływającym na żywotność danej organizacji i koszty ewentualnej zmiany jest także jej wiek. Im starsza organizacja, tym większe są skutki (zawsze negatywne) płynące z samego przeprowadzenia zmian. Wraz z wiekiem rośnie bowiem określoność ról i rutyna działania oraz wiedza o otoczeniu. Również nawiązanie relacji z innymi organizacjami wymaga czasu. Dlatego też ryzyko upadku maleje z wiekiem. Wiekowa organizacja, zmieniając się, ryzykuje utratą tych zasobów, tymczasem adaptacyjne korzyści z innowacji mogą być małe albo żadne [Hannan 2005, s. 61–62]. Jak powiada Hannan, „stare organizacje są uwięzione przez własne pochodzenie” [Hannan 2005, s. 63].

2.3.2.3. Nisza

Głównym pojęciem ekologii organizacji, przejętym z ekologii biologicznej, jest nisza. Nie jest to bynajmniej pojęcie jednoznaczne, gdyż w ramach tego kierunku wyróżnia się przynajmniej trzy teorie niszy (teorię opartą na sieciach społecznych, teorię szerokości niszy i teorię dzielenia zasobów). Moje dalsze rozważania będą oparte na próbie ich syntezy przeprowadzonej przez Hannana, Carrolla i Pólosa [2003]. Jej zaletą jest objęcie wszystkich zasadniczych elementów pojęcia, choć sam wywód jest w dużym stopniu podporządkowany postulatowi formalizacji w języku logiki formalnej, co prowadzi do jego uproszczenia.

Pojęcie niszy stosowane jest na dwóch poziomach: populacji oraz poszczególnych, składających się na nią organizacji [Hannan, Carroll i Pólos 2003, s. 319]. Podobnie jak w ekologii biologicznej, wyróżnić można dwa znaczenia tego pojęcia: pojęcie niszy fundamentalnej (potencjalnej ze względu na możliwości populacji czy jej członków) i realizowanej, czyli faktycznie zajmowanej przez populację (jej członków). Pierwsze z tych pojęć abstrahuje od warunków konkurencji, podczas gdy drugie je uwzględnia.

Najważniejszymi elementami ekologicznego pojęcia niszy są: publiczność składająca się z członków o różnych gustach, zestaw organizacji dysponujących pewną ofertą, tożsamość i formy organizacji oraz rynek. Na publiczność składają się potencjalni odbiorcy oferty organizacji [s. 312]. Najistotniejsze jest ich zróżnicowanie ze względu na preferencje czy gusty. Zróżnicowanie to jest w pewnym zakresie (świadomie, dla uproszczenia autorzy zakładają jednoznaczność determinację) uwarunkowane przez pozycję socjodemograficzną

[s. 314–316]. Publiczność jest dla organizacji ważna, gdyż kontroluje zasoby znaczące dla danego typu organizacji. Z tego punktu widzenia można przyjąć, że pozycje społeczne posiadają własny budżet i dokonują wyboru między dostępnymi na rynku ofertami, lokując swoje zasoby czy to poprzez zakup towaru (w organizacjach ekonomicznych), czy poświęcenie czasu [s. 322]. Te napływające z otoczenia zasoby (w postaci pieniędzy lub czasu i członków) określają jako zyski (*returns*) [s. 323].

W tych kategoriach niszę fundamentalną danej organizacji można ująć jako regiony zasobów, które mogłaby ona wykorzystać pod nieobecność konkurencji [s. 312]. Faktyczne wykorzystanie zależy naturalnie od tego, czy jej oferta okaże się atrakcyjna. Gdy zachodzi zgodność między ofertą a preferencjami publiczności, mamy do czynienia z atrakcyjnością wewnętrzną. Rzeczywista atrakcyjność zależy jednak również od takich czynników, jak zaangażowanie organizacji (czyli uwaga poświęcona danemu rodzajowi zasobów), dostępność oferty, sposób jej prezentacji i organizacyjna tożsamość (tutaj przede wszystkim ze względu na wiarygodność) oferującego [s. 316].

Zatem nisza realizowana organizacji to zestaw pozycji społecznych, dla których oferta spotyka się z pozytywnym przyjęciem, czy nawet oceniana jest jako najlepsza w klasie [s. 320–322]. Zdolność do znalezienia się w gronie najbardziej pożądanых ofert wobec konkurencji stanowi miarę dostosowania (*fitness*) organizacji [s. 323].

Nisza populacji jest jednak, zdaniem autorów syntezy, czymś więcej niż tylko sumą nisz poszczególnych organizacji – członków populacji. Populacja udostępnia pewną tożsamość wspólną swoim członkom, która jest ich „minimalną zewnętrzną tożsamością” i ma własną wewnętrzną atrakcyjność [s. 321]. Dla przykładu, wszystkie uniwersytety, niezależnie od swojej renomy, uczestniczą i korzystają z dobrej opinii, jaką cieszą się uniwersytety jako takie.

Gdy fundamentalna nisza danej organizacji nie zachodzi na fundamentalne nisze innych z tej samej populacji, nisza zrealizowana tej organizacji będzie się pokrywała z fundamentalną, gdyż jej oferta będzie jedyną w pakiecie [s. 326]. W sytuacji gdy fundamentalne nisze organizacji zachodzą na siebie, mamy do czynienia z konkurencją. Zachodzenie nisz na siebie może być asymetryczne, a przy tym częściowe albo totalne [s. 325]. Zmienną, której autorzy przypisują zasadniczą wagę dla określenia znaczenia konkurencji, jest zagęszczenie populacji, czyli liczba organizacji na nią się składających [Hannan i Carroll 1992, s. 16]. Uważają oni, że w miarę wzrostu zagęszczenia wzrasta legitymizacja konstytutywna. Od pewnego jednak momentu dalszy wzrost zagęszczenia prowadzi do wzrostu śmiertelności organizacji, gdyż siły wpływające z rywalizacji zaczynają przeważać nad korzystnym skutkiem bycia traktowanym jako oczywistość [Hannan, Carroll i Pólos 2003, s. 327].

Na procesy konkurencji istotne ograniczenie nakłada także wspólna zewnętrzna tożsamość organizacji. Wobec dużego zagęszczenia, jak mogłoby się wydawać, organizacji opłaca się przekroczyć granicę stanowiącą własną niszę całej populacji. Zabiegi takie spotykają się jednak z negatywną reakcją (mniejszą atrakcyjnością) w ramach pierwotnej niszy, co skutkuje zmniejszeniem całościowego dostosowania organizacji. Stąd też, zwłaszcza gdy zachodzi „silne wzmocnienie kodów tożsamości”, organizacje ograniczają się do niszy [Hannan, Carroll i Pólos 2003, s. 329–330].

2.3.2.4. Krytyka

Ekologia organizacji stanowi próbę zarysowania problematyki kluczowej dla ewolucji organizacji. Często jednak jej rozważania charakteryzują się wysokim stopniem powierzchowności, czemu sprzyja nasilająca się wśród głównych jej reprezentantów tendencja, by raczej formalizować (w języku „logiki niemonotonicznej”), niż pogłębiać swe tezy. Podejście to nie zostało jak dotąd zastosowane do organizacji religijnych, a stoi temu na przeszkodzie kilka właściwości, które podejście to dzieli z paradygmatem ekonomicznym w socjologii religii.

Jak wspomniałem, religie nie rywalizują między sobą w ten sposób, że przedstawiają swe oferty wobec tak czy inaczej zróżnicowanej publiczności. W przypadku religii organizacja zawiązuje więź ze swą niszą i stara się na nią wpływać. Osoby znajdujące się w ramach niszy różnią się więc zasadniczo możliwościami wyboru od osób pozostających poza jakąkolwiek realizowaną niszą religijną. Aby mogło dojść do wyboru alternatywnej religii, konieczne jest uprzednie osłabienie związków z tą, którą się wyznawało.

Strukturalna hierarchia życia społecznego, jaką zakłada ekologia organizacji, wydaje się ponadto zbyt uboga, a postawienie na jej szczycie populacji – nieprzekonujące. Populacje mają obejmować wszelkie organizacje danego typu, tymczasem w biologii stanowią składową pojęcia wyższego rzędu, tj. gatunku, które to pojęcie w ekologii organizacji w zasadzie z populacją utożsamiono. Tymczasem populacje w ramach gatunku swobodnie wymieniają się członkami, a tym samym również materiałem genetycznym. Niczego takiego nie można powiedzieć o populacjach organizacji. Również same organizacje ujęte są tu w dość uproszczony sposób, przy bardzo abstrakcyjnym potraktowaniu ich wewnętrznej struktury, co jednak jest usprawiedliwione zasadniczym poziomem analizy podejmowanym w ramach ekologii organizacji.

2.4. Religie jako gatunki

Spośród różnych koncepcji rozwijanych w ramach neodarwinizmu, jedną z najważniejszych jest biologiczna teoria gatunków i związana z nią ściśle teoria ich powstawania, czyli specjacji [Futuyma 2008, s. 257–410; Mayr 2002b, s. 103–121; 1974; 1996]. Wśród różnych dyskutowanych definicji gatunku najpopularniejsza jest tzw. biologiczna, sformułowana przez Ernsta Mayra. Jej zaletą jest łatwość, z jaką może być stosowana w badaniach empirycznych, oraz zakres możliwych zastosowań (można ją zastosować do wszystkich rozmnażających się płciowo organizmów). Według niej „gatunki są to grupy naturalnych krzyżujących się populacji, rozrodczo izolowanych od innych takich grup” [Mayr 1974, s. 29; por. 1996, s. 264; Futuyma 2008, s. 359]. Zasadnicze dla ustalenia procesu powstania gatunku jest więc stwierdzenie, w jaki sposób populacje się izolują.

Wizja rozgałęziających się i izolujących gatunków składających się na drzewo filogenetyczne niejednokrotnie narzucała skojarzenia z historią religii. Jak zauważył Walter Burkert, religia „wytwarza w łonie ludzkości rodzaj «pseudogatunków», które się wykluczają, a nawet mogą dążyć do wzajemnej eksterminacji” [Burkert 2006, s. 15–16].

Zbliżoną perspektywę odnajdujemy w książce *Thought Contagion* Aarona Lyncha. Choć zaliczana jest do kanonu memetyki, jej autor wykracza poza wąskie socjobiologiczne ramy, w których mieściły się główne prace tego nurtu, i najbliższy jest jednocześnie w swej praktyce badawczej przekształceniu memetyki w faktyczną teorię ewolucji kulturowej. Religii, a właściwie trzem konkretnym religiom: judaizmowi, chrześcijaństwu i islamowi, poświęcił wiele uwagi, nie tylko zwyczajem memetyków wskazując na liczne ich właściwości, które dawały im przewagę nad innymi religiami. Wprowadza ponadto kilka dodatkowych kategorii darwinowskich – w odniesieniu do religii powstających przez rozłam stosuje termin specjacja [Lynch 1996, s. 117] i w konsekwencji określa na przykład chrześcijaństwo jako „gałąź z filogenetycznego korzenia judaizmu” [Lynch 1996, s. 107], czemu towarzyszy wskazanie licznych memów, które religia ta odziedziczyła po swoim ewolucyjnym przodku. Na podkreślenie zasługuje też, wyjątkowe wśród memetyków, dostrzeżenie, że wierzenia religijne mogą się spotykać z odmiennym oddźwiękiem w różnych klasach społecznych. Lynch tłumaczy to przede wszystkim kompatybilnością poszczególnych wyznań z sytuacją społeczną i poglądami danych klas. Osoby zorientowane na osiągnięcie wysokiego statusu społecznego nie będą się angażować w ruchy religijne na przykład typu ewangelikalnego, które wymagają znacznego zaangażowania w szerzenie wiary [Lynch 1996, s. 122]. W przypadku niektórych denominacji barierą powstrzymującą osoby wyżej społecznie usytuowane przed

afiliacją może być masowość ruchu i konieczność nawiązywania kontaktów społecznych z osobami z klas niższych [Lynch 1996, s. 123]. Autor podsumowuje ten fragment swego wyводу następująco:

Tak więc warstwy społeczne stanowią odrębne ewolucyjne nisze sprzyjające odmiennym sposobom transmisji wiary – sposobom wypracowanym przez pokolenia denominacji adaptujących się na drodze doboru naturalnego [Lynch 1996, s. 124].

Inną zmienną socjologiczną, która według Lyncha charakteryzuje odmienną zaraźliwość idei religijnych, jest płeć [Lynch 1996, s. 124]. Czynnikiem powodującym większe zainteresowanie pewnymi ideami religijnymi może być na przykład określone zagwarantowanie matrymonialnego bezpieczeństwa dzięki boskiej legitymizacji monogamii czy nierozzerwalności małżeństwa [Lynch 1996, s. 126].

Próbie najpełniejszego jak dotąd przekształcenia darwinizmu w element konstrukcyjny teorii ewolucji religii znajdujemy w koncepcji Iny Wunn, religioznawcy z uniwersytetu w Hanowerze. Badaczka przeprowadziła drobiazgową analizę dotychczasowych teorii ewolucji w religioznawstwie [2002]. Ich krytyczna ocena skłoniła ją do przyjęcia koncepcji darwinowskiej jako klucza nie tylko do klasyfikacji religii, ale także do wyjaśnienia ich historycznych przemian.

W odróżnieniu od memetyków czy Runcimana, fundamentalnej izomorfii łączącej procesy zachodzące w świecie społeczno-kulturowym i organicznym autorka szuka nie na poziomie najmniejszych jednostek dziedziczenia biologicznego i, odpowiednio, kulturowego, ale na poziomie organicznych całości, jakimi są gatunki, których odpowiedniki stanowią konkretne religie. W przeciwieństwie do przyjmowanego najczęściej w socjologicznych koncepcjach ewolucyjnych typologicznego ujmowania religii, postuluje bardziej organiczne rozumienie ewoluującej całości. Podobnie jak w biologii, zdefiniowanie takiej całości nie jest kwestią jednoznaczną, gdyż różnorodność fenotypów stanowi pewne kontinuum, i czasami trudno przeprowadzić granice zarówno między dwoma gatunkami, jak i między dwiema religiami [Wunn 2003, s. 394]. Autorka uważa więc, że religioznawstwo powinno w ogóle zrezygnować z takiego jednoznacznego kryterium [Wunn 2003, s. 499].

W rozwiązaniu tego problemu inspiracji dostarczyła Inie Wunn wspomniana wyżej biologiczna definicja gatunku, co daje zaskakujące rezultaty w porównaniu z dotychczasowymi próbami definiowania religii. Jednostką analizy w tym ujęciu jest religia jako naturalna jedność (czyli kompleks wierzeń i praktyk), która charakteryzuje się trzema cechami: 1) religie definiuje się nie przez podobieństwo cech, ale przez jasne odróżnienie od innych religii; 2) religie składają się z grup wyznawców, a nie z niezależnych jednostek; 3) religie definiowane są bardziej poprzez ich relacje z grupami wyznawców

innych religii niż własnymi [Wunn 2003, s. 394; 2002, s. 498]. Określenie danej grupy jako odrębnej religii nie jest więc czymś arbitralnym, ale opiera się na samoidentyfikacji jednostek jako przynależących do tej konkretnej, a nie innej grupy [Wunn 2002, s. 498].

Takie zdefiniowanie religii na wzór gatunków prowadzi do zupełnie odmiennego podejścia do ich klasyfikacji. Zamiast grupowania ich ze względu na podobieństwa typologiczne, jak czyniły to dawna szkoła ewolucjonistyczna oraz fenomenologia, Wunn postuluje raczej budowanie drzew genealogicznych religii. Klasyfikuje się je w grupach ze względu na wspólne pochodzenie [Wunn 2002, s. 500; 2003, s. 392]. Taka klasyfikacja powinna być odbiciem historii religii, trudno więc zakładać, że u jej początków znajdziemy jakąś jedną religię prymitywną [Wunn 2002, s. 505].

W dalszej części autorka pozostaje jednak w koleinach zasugerowanych przez genetykę populacyjną, której pomysły przenosi niemal bezpośrednio. Różnice w interpretacjach poszczególnych treści w ramach danej religii są dla niej źródłem stopniowej zmienności z pokolenia na pokolenia. Najłatwiejszym modyfikacjom podlegają doktryny religijne, często z inicjatywy teologów, najwolniej zaś zmieniają się praktyki i symbole [Wunn 2003, s. 395, 398]. Spośród różnych wariantów w ramach systemów religijnych pewne trwają i rozprzestrzeniają się, inne pozostają przekonaniami garstki ludzi, a w końcu zanikają. Niektóre z nich mogą dać początek odrębnej wspólnoty i pozyskiwać wyznawców. Dla Wunn jest to jasna przesłanka, że religie wystawione są na siły dokonujące wśród nich selekcji [Wunn 2003, s. 396].

Wśród czynników wpływających na sukces ewolucyjny wyróżnia, oprócz negatywnie działających sił selekcyjnych, również siły działające pozytywnie, na przykład „określone potrzeby religijne, których w takiej formie dotąd nie było, a na które jakaś religia reaguje” [Wunn 2002, s. 508].

Selekcja zachodzi już na poziomie indywidualnych przekonań religijnych [Wunn 2002, s. 512]. Nowy wariant przekonań, który nie potrafi do siebie zachęcić, zniknie. Na poziomie grup religijnych nowe przekonania są zwykle eliminowane, działa więc odpowiednik doboru stabilizacyjnego [Wunn 2003, s. 396, 398]. W rezultacie zmiany zachodzą niezwykle wolno, aż do momentu, gdy mają miejsce znaczące przekształcenia w środowisku religii [Wunn 2002, 508]. Wówczas poszczególne warianty (czy to nowe religie, czy grupy reformatorskie w ramach starych) zaczynają ostro między sobą rywalizować i walczyć o przetrwanie [Wunn 2003, s. 396–397; 2002, s. 512].

Głównym źródłem sił selekcyjnych dla przekonań i praktyk religijnych jest środowisko danej religii. Zdaniem Wunn składa się na nie: organizacja społeczna, środowisko naturalne, sytuacja ekonomiczna oraz polityczna [Wunn 2003, s. 398]. Niestety, autorka nie wychodzi poza wskazanie samej zależności i ewentualnie przykładów, gdy to właśnie dany czynnik zdecy-

dował o losie danej religii. Argumentem na to, że religia reaguje bezpośrednio na każdą modyfikację w ramach organizacji społecznej, są socjologiczne typologie porządkujące religie według klucza społeczeństw, do których przynależą [Wunn 2003, s. 399]. Wpływ środowiska naturalnego widoczny jest na przykład w zaniku kultury (w tym religii) Majów. Oddziałuje ono także na poziomie symboli religijnych, stanowiąc źródło inspiracji dla ikonografii, metafor, wyrazu kulturalnego. Warunki ekonomiczne wpływają na dobrobyt danej społeczności i w konsekwencji sukces związanej z nią religii, a zatem oddziałują na poziomie doboru grupowego [Wunn 2003, s. 399]. Przykładami uwarunkowania sukcesu religii przez czynniki polityczne może być wsparcie, jakie szerzeniu chrześcijaństwa i buddyzmu udzieliły, odpowiednio, Imperium Rzymskie i Imperium Maurjów [Wunn 2003, s. 400].

W przypadku znaczących zmian w środowisku dobór przestaje działać stabilizująco, a zaczyna nadawać pewien kierunek. W odróżnieniu od doboru naturalnego działającego na organizmy, środowisko religii może wywoływać bezpośrednią zmianę nie tylko poprzez selekcję [Wunn 2002, s. 513]. Zdaniem autorki „religie reagują natychmiast i bezpośrednio podwyższonym (lub obniżonym) występowaniem wariacji, która prowadzi do natychmiastowej zmiany jedności religii lub do podziału na podgrupy, tzn. do schizmy. Następująca potem selekcja może doprowadzić do wymarcia nowego wariantu lub jego stabilizacji” [Wunn 2002, s. 514; 2003, s. 402]. Religie reagują, „skupiając się na nowych elementach własnej tradycji albo odnawiając stare idee czy interpretacje. Cechy zmodyfikowanej religii mogą być przekazane dalej jako reakcja na nowe potrzeby religijne” [Wunn 2003, s. 400–401].

Oczywiście, nie bez znaczenia dla przemian danej religii są też jej właściwości, takie jak żywione przekonania dogmatyczne, organizacja religijna czy liczba wyznawców. W przypadku niewielkiej liczby tych ostatnich łatwiej jest przeforsować nowe wyobrażenia [Wunn 2002, s. 514].

Podstawowym pojęciem opisującym proces przystosowania religii do środowiska jest pojęcie adaptacji. W odniesieniu do religii chodzi o przystosowanie się do danych okoliczności. Celibat czy męczeństwo mogą pod tym względem sprzyjać sukcesowi religii, choć zmniejszają szanse na przeżycie niektórych wyznawców [Wunn 2003, s. 401–402]. Dla religii ważniejsze od biologicznego przetrwania wyznawców jest bowiem przetrwanie w procesach komunikacji, stąd kluczowa jest jej efektywność psychologiczna i socjologiczna [Wunn 2002, s. 515–516]. Związek z fizjologią jest tu więc luźny, z wyjątkiem tego, że bez członków religia nie może istnieć [Wunn 2003, s. 401].

Adaptacja wymaga informacji o istotnych środowiskowych warunkach. Informacja ta może być pozyskana z tradycji (jak w dziedziczeniu w adaptacji biologicznej) albo przez indywidualne czy grupowe doświadczenie. Adaptacyjność

oznacza zatem środki wyposażenia danej religii w zasób idei symbolizowanych w obrazach, rytuałach i organizacji umożliwiające religii skuteczną rywalizację z innymi religiami albo z różnymi wariantami w samej religii i skuteczne utrzymanie swego społecznego i naturalnego otoczenia [Wunn 2003, s. 402].

Podobnie jak w przypadku organizmów biologicznych, adaptacja nie musi być idealna, nie oznacza ścisłego dostosowania do otoczenia. Religie uwarunkowane są bowiem również przez swą własną historię, spisana albo nie tradycję, zawierającą idee powstałe przed stuleciami w rezultacie adaptacji do ówczesnego środowiska, które obecnie okazują się problematyczne, choć nadal są tolerowane. Z tego względu nawet występowanie dobrze zaadaptowanych religii nie musi oznaczać, że wykorzystane zostały wszystkie nisze czy wszystkie możliwości w danej niszy [Wunn 2003, s. 403–404; 2002, s. 518].

Autorka uznaje, że adaptacja nie tylko wyposaża religię w lepsze środki (idee), za pomocą których może konkurować z innymi religiami, ale powiększa też „psychologiczną i socjologiczną skuteczność oraz zwiększa zdolność w obcowaniu z wszystkimi transcendentnymi czy nadprzyrodzonymi siłami” [Wunn 2003, s. 402]. Niestety, nie tłumaczy, na czym miałyby polegać to ostatnie.

Rezultatem znaczących zmian w środowisku może być również powstanie nowej religii, czyli specjacja [Wunn 2003, s. 404; 2002, s. 518]. Dla tego procesu zasadnicza jest, przybierająca różne formy, izolacja: geograficzna, kulturalna czy skutek odmiennego języka [Wunn 2003, s. 405]. Izolacja geograficzna może być przy tym wspierana przez bariery polityczne [Wunn 2002, s. 520].

Zastosowanie darwinowskiego paradygmatu w religioznawstwie rodzi liczne daleko idące konsekwencje. Zdaniem Wunn podejście takie daje ogólny obraz wielości religii, a jednocześnie pozwala uniknąć uproszczeń pojawiających się przy stosowaniu tradycyjnych schematów klasyfikacyjnych, opartych na powierzchniowych typologiach. Umożliwia ono opis geograficznego i historycznego zróżnicowania religii w kategoriach ich wzajemnego faktycznego pokrewieństwa [Wunn 2003, s. 408–410]. Daje ponadto możliwość postawienia w nowym świetle wielu tradycyjnych problemów religioznawstwa: na przykład religie „prymitywne” nie mogą już być traktowane po prostu jako nierozwinięte, są bowiem doskonale przystosowane do własnego środowiska społecznego i ekologicznego [Wunn 2003, s. 410], co więcej, mogą obecnie w zmienionych warunkach odnosić znaczące sukcesy – jak w przypadku wudu i innych religii afrykańskich w Ameryce Południowej i Środkowej [Wunn 2003, s. 410]. Tak zwane „sekty” i „kulty” jawią się z tej perspektywy po prostu jako religie w stadium powstawania [Wunn 2003, s. 411]. Religie prywatne okazują się nie tyle odrębnym typem religii, co rezultatem osłabienia barier izolacyjnych między religiami, otwarcia na wpływ obcych

gatunków i stąd hybrydyzacji [Wunn 2003, s. 411, 407]. Model ewolucyjny pozwala na znacznie precyzyjniejsze i pełniejsze określenie związków wzajemnych między religią a społeczeństwem niż modele oparte na typologicznych stadiach [Wunn 2002, s. 526].

Koncepcja Iny Wunn ma jednak zasadniczo charakter raczej programu niż skończonej propozycji teoretycznej. W szczerkowym zakresie odwołuje się do socjologii, co wydaje się jednym ze źródeł jej słabości. Z socjologicznego punktu widzenia na przykład definicja religii autorstwa Wunn, choć stanowiąca olbrzymi postęp w stosunku do atomistycznych ujęć memetyki, jest niewystarczająca. Oparcie granic danej religii na samoidentyfikacji jednostek może być w pewnych sytuacjach mylne, gdyż równie ważne jest to, jak grupa identyfikuje jednostkę. Jest to moim zdaniem słabość zastosowanego do społeczeństw darwinizmu populacyjnego, który zapoznaje fakt, że społeczeństwa nie są po prostu populacjami, ale są wewnętrznie zorganizowane. Słabość ta uwidacznia się także w wymiarze dziedziczenia religii. Moim zdaniem autorka, podążając w tym wymiarze za Cavalli-Sforzą, nie docenia roli konkretnych instytucji religijnych, które nad tym procesem czuwają. Dzięki nim zmiany zachodzące na poziomie populacyjnym mogą być tłumione, ignorowane, sterowane czy integrowane po uprzedniej modyfikacji.

Autorka nie podjęła również wysiłku, aby z darwinowską ramą zintegrować te elementy dotychczasowych koncepcji ewolucyjnych, które stanowią faktyczne dziedzictwo nauk społecznych, a nie jedynie dziedziczne obciążenie. Głównym brakiem pierwszej części jej pracy [2002] jest niedostateczne dostrzeżenie nurtów, które określiłem jako materialistyczne, a które – jak postaram się wykazać w dalszych częściach niniejszej pracy – mogą nadać darwinowskiej konstrukcji większą konkretność, poprzez dostarczenie teorii społecznych czynników selekcji ewolucji.

2.5. Uzasadnienie stosowania darwinizmu w socjologii

Przenoszenie teorii biologicznych na grunt socjologii zwykle deprecjonowane jest stwierdzeniem, że jest to „tylko metafora” czy nieuprawnione wnioskowanie z analogii. Innymi słowy, miałby to być zabieg wyłącznie pojęciowy, dydaktyczny, polegający na opisaniu jednej sfery rzeczywistości poprzez (z założenia lepiej znane) kategorie z innej sfery rzeczywistości. W ten sposób Paweł z Tarsu posługiwał się porównaniem organicznym, mówiąc o Kościele jako ciele Chrystusa (1 Kor 12: 12-18). Jak twierdzi Ludwig von Bertalanffy, analogie stanowią „powierzchowne podobieństwa zjawisk, nieświadczące o zgodności ani czynników przyczynowych, ani rządzących nimi istotnych praw” [Bertalanffy 1984, s. 117]. Rozumowanie oparte na

analogii nie ma zatem jakiegokolwiek wartości naukowej, choć może dostarczyć pewnych inspiracji pozwalających stawiać nowe hipotezy. Warto przypomnieć w tym miejscu, że jeden z najpopularniejszych obecnie paradygmatów socjologii religii – omówione wyżej podejście rynkowe – również opiera się na analogii, w tym wypadku do zjawisk ekonomicznych. Sądzę, że nawet traktowany jedynie jako metafora, darwinizm może stanowić ciekawsze źródło inspiracji dla badań nad religiami niż ekonomia, mniej jest bowiem podatny na jednowymiarowe uproszczenia.

Jednak podstawowym pytaniem, na które należy odpowiedzieć, aby ocenić zarówno dotychczasowe próby zastosowania darwinizmu do religii, jak i zakres zasadności takich potencjalnych zastosowań, jest pytanie, czy mamy tu do czynienia „tylko z metaforą”, czy też, jak chcą zwolennicy tych prób, z faktycznymi izomorfiami (gdy zjawiska mają strukturę składającą się z elementów będących w takich samych stosunkach), które pociągają za sobą homologie. Z homologią mamy do czynienia „wtedy, gdy faktycznie działające czynniki są różne, natomiast odpowiednie prawa są formalnie identyczne” [Bertalanffy 1984, s. 117]. Powyżej omówione teorie zakładają istnienie izomorfii na różnych poziomach, odmiennie uzasadnianych, przede wszystkim na poziomie genu, organizmu, populacji i gatunku. Z tego wyprowadzają wniosek o homologiczności, czyli stosowalności w obu sferach tych samych praw. Jak pisze Kate Distin,

[...] ściśle rzecz biorąc, mem nie jest po prostu analogiczny do genu: jest raczej innym przypadkiem tego samego typu bytów co gen. [...] Podobnie ewolucja kulturowa jest raczej odmiennym przypadkiem tego samego typu procesu co neodarwinowski niż po prostu do niego analogicznym. Oznacza to, że te dwa procesy mają taką samą charakterystykę na wystarczająco funkcjonalnym, abstrakcyjnym poziomie [Distin 2005, s. 12, por. s. 177].

W istocie jednak wyżej omówione podejścia opierają się na jednym z dwóch rodzajów izomorfii, które nazwać można systemowym i informacyjnym.

2.5.1. Izomorfizm systemowy

Ujmowanie bytów społecznych jako organizmów ma długą, sięgającą starożytności tradycję w myśli ludzkiej. Zasadniczo jednak przyjmuje się, że dopiero ogólna teoria systemów, notabene zapoczątkowana przez biologa Ludwiga von Bertalanffy’ego, podjęła próbę wskazania, że podobieństwa te wykraczają poza zwykłą analogię. W świetle tej teorii porównywanie zjawisk społecznych do biologicznych przestaje być tylko metaforą, a umożliwia wykazanie faktycznej homologiczności praw rządzących systemami, których przykładami są i organizm, i społeczeństwo [Bertalanffy 1984, s. 64]. Należy

jednak, za tym autorem, podkreślić, że izomorfizmy zachodzą tylko wtedy, gdy analizowane byty są systemami, i tylko o tyle, o ile są systemami [Bertalanffy 1984, s. 63]. Innymi słowy, należy zawsze sprawdzić, czy analizowane procesy bądź ich aspekty są konsekwencją systemowej natury danego przedmiotu. Zdaniem Bertalanffy'ego organizmy i społeczeństwa należą do klasy systemów otwartych, które dzięki wymianie energii z otoczeniem mogą zachowywać stabilność poprzez zmniejszanie entropii, a nawet zwiększanie złożoności [Bertalanffy 1984, s. 75]. Pojęcie systemu otwartego, zdaniem tego autora, jest jednak obojętne na problem informacji. Alternatywna koncepcja systemowa, oparta na teorii sprzężenia zwrotnego cybernetyka nie dostrzega, według niego [Bertalanffy 1984, s. 186–187], wymiaru energii i materii.

W pierwszej połowie XX wieku podejście to przeżywało rozkwit zapoczątkowany pracami von Bertalanffy'ego oraz twórcy cybernetyki Norberta Wienera i powstaniem „Society for General Systems Theory”. W socjologii ten szeroki nurt znalazł wyraz przede wszystkim w twórczości Talcotta Parsonsa. W tym czasie, w formie strukturalnego funkcjonalizmu, podejście systemowe uchodziło wręcz za teoretyczną ortodoksję w socjologii, by potem stać się przedmiotem zmasowanego ataku. Obecnie krytyka funkcjonalizmu, zwłaszcza w wersji Parsonsa, wydaje się posiadać wręcz cechy naukowego rytuału, zwłaszcza w gronie neoewolucjonistów, ale i udoskonalone wersje, choćby Roberta Mertona, stawały się jej celem [por. Sanderson 2001, s. 15–16; Szacki 2002, s. 825–826; Turner 1985, s. 166–178; Turner i Maryanski 1988; Kozyr-Kowalski 1988, s. 11 i n.]. Mimo prób Niklasa Luhmanna i Jeffreya Alexandra jego rewitalizacji, paradygmat ten znajduje się obecnie w odwrocie. Jak powiada Sanderson, „funkcjonalizm jako teoria wyjaśniająca jest martwy (lub przynajmniej powinien być martwy)” [2001, s. 16].

Nie oznacza to, by pojęcie systemu zniknęło z języka socjologów, wydaje się jednak, że najczęściej stosowane jest w znaczeniu potocznym, pozbawionym teoretycznych konotacji, na przykład gdy mówi się o systemie szkolnictwa czy systemie emerytalnym.

A jednak na długo przed ogólną teorią systemów i cybernetyką pojęciem systemu w pełni świadomie posługiwał się Herbert Spencer, którego koncepcje przedstawiłem wyżej. W tym wypadku trudno nawet mówić o zapożyczeniach między socjologią a biologią, gdyż jego teoria systemu miała z zamierzenia obejmować zarówno systemy organiczne, jak i nadorganiczne. Stanowi ona istotny składnik jego paradygmatu funkcjonalnego, przy czym Spencerowskie rozumienie pojęcia funkcji jest w zasadzie identyczne z tym, którym posługują się do dziś biolodzy. Opiera się ono na założeniu, że byty organiczne i nadorganiczne, w przeciwieństwie do nieożywionych, zachowują swoją odrębność wobec sił zewnętrznych, pozyskując zasoby z otoczenia.

Sądzę, choć nie znalazłem na to przekonujących dowodów w wyrażonych *explicite* założeniach teoretycznych, że homologia systemowa stanowi również podstawę zastosowania pojęć biologicznych w socjologii przez ekologów organizacji, ponieważ relacje między organizacją a jej niszą rozpatrują oni w kategoriach pozyskiwania zasobów i zachowania tożsamości.

Tak rozumiana teoria systemów wydaje mi się stosunkowo mało kontrowersyjnym „wspólnym mianownikiem” biologii i socjologii. Poza kilkoma ogólnymi założeniami nie przesądza bowiem niczego, co dotyczy specyficznych funkcji obu rodzajów systemów, które uzależnione są z kolei od otoczenia, w jakim systemowi przyjdzie działać. Jak podkreśla Bertalanffy, operacja ta nie ma nic wspólnego z biologizmem, który jest „sprowadzaniem pojęć społecznych do biologicznych, lecz wskazuje na to, że zasady systemowe odnoszą się do obu tych dziedzin” [Bertalanffy 1984, s. 153].

Dużo bardziej kontrowersyjne są podstawy drugiej izomorfii – informacyjnej, dlatego poświęcę im nieco więcej miejsca.

2.5.2. Izomorfizm informacyjny

Luigi Cavalli-Sforza, Robert Boyd i Peter Richerson, memetycy, ale też Ina Wunn, przy wszystkich różnicach zachodzących między ich koncepcjami, zgadzają się co do jednego: homologia procesów, a zatem także zasadność stosowania teorii darwinowskiej do obu klas zjawisk – organicznych i nadorganicznych, wynikać ma w tym podejściu z posiadania przez nie w istocie tej samej natury, natury *informacyjnej*. Walter Runciman, polemizując z Richardem Lewontinem i Josephem Fracchią, stawiającymi zarzut, że stosowanie darwinizmu do nauk społecznych jest jedynie metaforą [Fracchia i Lewontin 2005], powiada:

Jednak zróżnicowanie, rywalizacja i selekcja informacji przekazywanej z umysłu do umysłu są literalnie, a nie metaforycznie tym, co zachodzi, jakkolwiek trudno by było umiejscowić i zdekodować krytyczne mutacje czy rekombinacje, i jakkolwiek różne mogą być mechanizmy doboru kulturowego i społecznego od tych z doboru naturalnego [Runciman 2005b, s. 31; por. 2009, s. 6].

W innej pracy Runciman podkreśla, że

[...] paradygmat neodarwinowski może być obecnie zastosowany do formułowania i testowania hipotez, które traktują całe zachowanie jako fenotypowy efekt przekazu informacji, bez względu na to, gdziekolwiek i jakkolwiek informacja ta jest zakodowana i przez jakie środki i jakimi kanałami jest przekazywana [Runciman 2005b, s. 4; por. 2009, s. 3].

Do podobnych wniosków dochodzą także inni socjologowie. Gerhard Lenski uważa, że z punktu widzenia współczesnej genetyki jest jasne, iż

podobieństwo między ewolucją społeczną a biologiczną jest czymś więcej niż analogią.

Zarówno ewolucja socjokulturowa, jak i organiczna są procesami, w wyniku których populacje zostały uformowane i zmieniają się w odpowiedzi na zmiany w zasobie dziedzicznej czy przekazywalnej informacji, jaki posiadają [Lenski 2005, s. 42].

Z izomorfia informacyjną wiążą się jednak dwie dość zasadnicze trudności podnoszone przez filozofów biologii, które mają fundamentalne znaczenie dla ewentualnych zastosowań teorii darwinowskiej na gruncie socjologii. Po pierwsze stawiane jest pytanie, czy w ogóle zasadne jest posługiwanie się językiem informacyjnym na gruncie biologii, innymi słowy, w jakim sensie geny są nosicielami informacji. Druga kwestia dotyczy roli samych genów w procesach życiowych.

Niewątpliwie faktem jest, że żargon, którym posługują się genetycy czy mikrobiologowie, gdy mówią o genach, przesycony jest terminologią semantyczną. Napotykamy tam takie terminy, jak: kodowanie, transkrypcja, translacja, rozwlekłość (*redundancy*), synonimiczność, sygnał, przekaźnik (*messenger*), edytowanie, korekta (*proofreading*), paralogizm, homologia, biblioteka genu itp. [por. Maynard Smith 2000, s. 178]. Jeden z najbardziej prominentnych reprezentantów genetyki, John Maynard Smith, konstatuje w związku z tym, że informacja jest centralną ideą współczesnej biologii. Biologia rozwojowa może być zatem w istocie postrzegana jako badanie, w jaki sposób informacja w genomie jest tłumaczona na dorosłą strukturę, podczas gdy biologia ewolucyjna odpowiadać by miała na pytanie, jak informacja się tam uprzednio znalazła [Maynard Smith 2000, s. 177].

Nie wszyscy biolodzy zgadzają się z takim ujęciem procesów życiowych. Dostrzegają w języku informacyjnym jedynie rezultat obecnej fascynacji technologią informatyczną w kulturze [por. Griffiths 2001, s. 395; Godfrey-Smith 2007, s. 116], błąd polegający na reifikacji informacji [Godfrey-Smith 2007, s. 113], który prowadzić może do swego rodzaju naukowej metafizyki [Griffiths 2001, s. 406], albo też błąd antropomorfizmu [Wilkins 2009, s. 17].

Wynikałoby z powyższego, że Runciman ma tylko częściowo rację, gdy podkreśla, że „transfer informacji w żadnym z wypadków [ewolucji biologicznej czy kulturowej – dop. K.M.K.] nie jest metaforą stającą zamiast jakiejś innej rzeczy” [Runciman 2005a, s. 1] – wprawdzie socjolog odwołujący się do teorii neodarwinowskiej nie tworzy nowej metafory, ale tylko dlatego, że to biologowie się nią już uprzednio posłużyli. Czy w sposób uprawniony? Dyskusję nad tym problemem toczoną przez filozofów biologii omówiłem szerzej w odrębnym artykule [Kaczmarek 2012b], tutaj poprzestanę więc jedynie na wskazaniu głównych wniosków, jakie z niej wypływają dla prób adaptacji darwinizmu do problematyki socjologicznej.

Informacyjne podejście do biologii ma swe korzenie w brytyjskiej szkole zapoczątkowanej przez matematyka Ronalda Fishera, którego kontynuatorami byli John Maynard Smith i George C. Williams, ale też tacy prekursorzy socjobiologii, jak William Hamilton czy Robert Trivers. Szkoła ta na szeroką skalę zastosowała matematykę (w tym teorię gier) i statystykę do opisu procesów ewolucyjnych. Na użytek analizy matematycznej zredukowała te procesy do transmisji genów, które również ujmowała w bardzo abstrakcyjny sposób. Tymczasem, co trafnie zauważyła Lynn Margulis, jedna z najwybitniejszych współczesnych biolożek, „mowa życia to nie sucha arytmetyka i algebra; mowa życia to chemia” [1996, s. 179]. Jak przyznał inny reprezentant matematycznej genetyki populacyjnej, Richard Lewontin, dziedzina ta cierpi na syndrom „P.E.”, czyli *physics envy* (zazdrość fizykom) [za: Margulis 1996, s. 177]. Tymczasem ujęcie informacyjne abstrahuje nie tylko od chemicznych właściwości DNA [por. Godfrey-Smith 2007, s. 118], ale także od uzależnienia genów od niezależnie dziedziczonej maszyneryi komórkowej [por. Hodgson i Knudsen 2008, s. 62] oraz innych czynników wpływających na ich ekspresję. Natomiast Scott F. Gilbert i Sahotra Sarkar podkreślają, że funkcja genu zależy od relacji z innymi genami i produktami genów, w rezultacie czego pewna część DNA może działać jak intron w jednej komórce, a jak ekson w innej dzięki edytowaniu przez RNA, stąd też „wszystkim, co się liczy, jest kontekst” [Gilbert i Sarkar 2000, s. 6].

O informacji zawartej w genach możemy mówić jedynie wtedy, gdy uwzględnimy jej umiejscowienie w kontekście złożonej maszyneryi interpretacyjnej odczytującej kod [Godfrey-Smith 2000, s. 203]. Podkreślała to już w 1985 roku Susan Oyama w książce *Ontogeny of Information* [2000b]. To zdolność do odczytania przez odbiorcę czyni z kodu informację [por. Jablonka 2002, s. 580–582].

Szczególnie interesujące wydaje mi się ujęcie genów z perspektywy biologicznej teorii systemów rozwojowych. W perspektywie tej informacja zawarta w genach jest nie tyle „programem” czy „planem budowy”, jak zakładają neodarwiniści, ale zasobem stanowiącym jedynie element systemu, zagnieżdżonego w innych systemach. Oyama, będąca czołową teoretyczką tego nurtu, dowodzi, że informacja wcale nie jest zawarta w genach, lecz jest dopiero konstruowana w procesie interakcji między genami a ich środowiskiem [Oyama 2000a, s. 87]. Co istotne, oprócz systemu dziedziczenia genetycznego istnieje też przynajmniej kilka innych systemów przekazywania informacji w organizmie [Sterelny 2000, s. 200–201]. Eva Jablonka wyróżnia ich w sumie pięć: 1) genetyczny system dziedziczenia (GSD), 2) systemy epigenetyczne (czyli ESD, takie jak odwzorowanie strukturalne komórek, metylacja, gradienty czy markery chromatynowe, wyciszanie genów za pośrednictwem RNA), 3) dziedziczenie rozwojowe na poziomie organizmu (na przykład dziedziczenie symbiontów

po matce, preferencje żywieniowe wynikające z wpływu rodziców), 4) behawioralny system dziedziczenia (BSD, dziedziczenie informacji o zachowaniu za pośrednictwem społecznie zapośredniczonego uczenia, zwyczaje, nawyki), 5) symboliczny system dziedziczenia (SSD) [Jablonka 2002, s. 592–596]. Oprócz nich znany jest też pośredni sposób dziedziczenia, tzw. konstrukcja niszy, zachodząca wówczas, gdy gatunek przekształca swe środowisko dla potomków, którzy reagują na bodźce płynące z tego zmienionego środowiska. Zdaniem Jablonki, „gdy skonstruowaną niszą jest społeczeństwo i kultura, konstrukcja niszy jest nieodróżnialnym aspektem BSD i SSD” [Jablonka 2002, s. 597].

W świetle powyższych argumentów nie do utrzymania jest samo pojęcie replikatora w zastosowaniu do genu [por. Mayr 1997]. Jak zauważył G.C. Williams, Dawkins wykazał się tu niekonsekwencją, gdyż „Nie da się używać tych samych pojęć do opisu informacji i materii” [Williams 1996b, s. 54]. Jeśli więc gen ma oznaczać jednostkę informacji, to nie można mu przypisywać, jak to czyni Dawkins, zdolności do samopowielania się, bowiem ma ją wyłącznie dzięki chemicznym właściwościom kwasu DNA, przy współudziale aparatury komórkowej, w ramach genetycznego systemu dziedziczenia.

Abstrahowanie na użytek genetyki populacyjnej od fizykochemicznych właściwości DNA i roli innych elementów wewnątrzkomórkowego systemu genetycznego ułatwia analizę procesów dziedziczenia narzędziami matematycznymi, ale gdy mowa o roli genów w procesie rozwoju, taka abstrakcja prowadzi jedynie do, jak to ujął Griffiths, naukowej metafizyki. Abstrakcja ta odpowiada za względne przecenianie roli genów w ewolucji właściwe neodarwinizmowi (redukcja ewolucji do poziomu genów, przy pomijaniu emergentnych cech organizmów, populacji, gatunków czy kładów), a prawdopodobnie również za przecenianie mechanizmu doboru naturalnego i adaptacji [por. Gould 1996, s. 80–83; 1999; 2002]. Obecnie zdecydowana mniejszość biologów przyjmuje tak dalece redukcjonistyczne stanowisko, choć większość przyznaje, że na poziomie genów również zachodzi pewien rodzaj doboru, jednak nie jest on aż tak istotny jak zachodzący na poziomie organizmów. Stephen J. Gould zauważył, że dobór naturalny „nie widzi” poszczególnych genów, gdyż zwykle ich oddziaływanie jest pleiotropowe (jeden gen wpływa na wiele cech), a z drugiej strony większość istotnych dla przeżycia i rozmnażania cech zależy jednocześnie od bardzo wielu różnych genów [Gould 1999, s. 169]. Dobór na poziomie genów (w interesie poszczególnych genów) działać może więc o tyle, o ile jego skutki nie wpływają negatywnie na całość organizmu. Zdaniem wielu biologów odpowiada on na przykład za bezcelowe namnożenie niekodujących fragmentów DNA, tzw. „śmieciowego DNA” [Futuyma 2008, s. 259].

Sądzę, że powyższa dyskusja uprawnia do wniosku, że mówienie o informacji w kontekście biologii jest przy pewnych ograniczeniach zasadne w per-

spektywie ewolucyjnej. Jasne jest jednak, że informacja zawarta w genach nie stanowi samodzielnego bytu, ale a) uzależniona jest od swego nośnika, b) sens uzyskuje, gdy jest odczytywana, c) stanowi komponent systemu dziedziczenia, d) występuje w złożonych relacjach z innymi dziedziczonymi informacjami.

Zasadniczym, moim zdaniem, błędem teorii darwinizmu kulturowego opierających się na izomorfii informacyjnej jest pominięcie, w ślad za jego inspiratorami – genetykami populacyjnymi – całego systemowego kontekstu, który towarzyszy transmisji, odczytywaniu, używaniu i przekształcaniu informacji. Tymczasem wspomniane ograniczenia dotyczą również informacji kulturowej.

Poniżej przyjrzę się bliżej, jak wspomniane błędne założenia wpływają na wartość teoretyczną ujęcia memetycznego oraz ujęcia ewolucji religii Iny Wunn.

2.5.2.1. Poziom genu

Jak wiadomo, Richard Dawkins sformułował pojęcie memu dla „jednostki przekazu kulturowego, czy też jednostki naśladownictwa” [Dawkins 1996a, s. 266], albo inaczej „jednostki kulturowego dziedziczenia” [Dawkins 2008, s. 265]. Podobnie *Oxford English Dictionary* definiuje *mem* jako „element kulturowy czy cechę zachowania, którego transmisja i konsekwentne utrzymywanie się w populacji, choć zachodzi niegenetycznymi drogami (zwł. przez imitację) jest uważana za analogiczną do dziedziczenia genu” (hasło: *meme*, OED). Tak rozumiane pojęcie, z pewnymi zastrzeżeniami, mogłoby być użyteczne dla analizy procesów dziedziczenia kulturowego. Jednak Dawkins i inni memetycy nadali mu dodatkowe znaczenia.

Mem został określony jako replikator, czyli „coś, co ma zdolność samopowielania i oddziaływania na świat zewnętrzny w celu zwiększenia swej replikacyjnej zdolności” [Dawkins 1996b, s. 106–107]. Głównym celem, dla którego Dawkins ukuł ten termin, nie było dostarczenie teorii wyjaśniającej ludzką kulturę, ale jedynie wykazanie, że pojęcie replikatora nie ogranicza się wyłącznie do dziedziczenia genetycznego. Wszakże, jak widzieliśmy, pojęcie to jest nieadekwatne w odniesieniu do genów, wobec pominięcia innych niż informacyjne ich właściwości.

Podobnie sprowadzenie „tego, co dziedziczone kulturowo”, do informacji stanowi, jak się wydaje, uproszczenie właściwe podejściu naturalistycznemu, które przed dziewięćdziesięciu laty krytykował Florian Znaniecki [1988, s. 24–26]. Jak słusznie zauważa Walter Burkert, negatywnie odnosząc się do definicji religii Clifforda Geertza, „nie tylko symbole tworzą tę pozorną

rzeczywistość [świat wierzeń religijnych – dop. K.M.K.]; w istocie religię tworzy nieustanna działalność żyjących ludzi, którzy wchodzą we wzajemne interakcje za pośrednictwem symboli, wymieniają znaki i reagują na nie, tworząc własną «rzeczywistość»” [Burkert 2006, s. 20].

Podobnie jak geny, memy nie dysponują żadną wewnętrzną zdolnością do samopowielania. Uzależnione są od konkretnych jednostek ludzkich, które zetknąwszy się z danym memem, uznają go za *wart* przyswojenia i ewentualnie przekazania innym [por. Nichols 2004]. Przekazowi w trakcie komunikacji podlega więc nie tylko informacja, ale także związane z nią określone wartościowanie. Bez uwzględnienia roli wartości nie da się analizować transmisji kulturowej. Informacja musi się zatem połączyć z wartością (u nadawcy i odbiorcy), by w ogóle zostać uznana za informację. Tę słabość memetyki usiłował przezwyciężyć John Langrish [1999], wprowadzając odmienny rodzaj memów – selektmemy (*selectemes*), ale moim zdaniem w ogóle nie istnieją w kulturze informacje pozbawione odniesienia do wartości. Zwrócił na to uwagę w swej słynnej analogii Platon: „tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi” [Platon 2003, s. 215, 508C]. Wątek ten stał się szczególnie istotny dla socjologii humanistycznej. Zdaniem Maxa Webera zrozumienie zjawisk kulturowych możliwe jest tylko przez ich odniesienie do idei wartości (*Wertideen*).

Rzeczywistość empiryczna jest dla nas „kulturą” dlatego i tylko o tyle, o ile ujmujemy ją w odniesieniu do idei wartości; obejmuje ona te i tylko te części składowe rzeczywistości, które stają się dla nas znaczące dzięki temu odniesieniu. [...] Drobną zaledwie część każdorazowo rozważanej rzeczywistości jednostkowej zabarwiona jest naszym – uwarunkowanym owymi ideami wartości – zainteresowaniem, i ona jedynie ma dla nas znaczenie; posiada zaś je, albowiem ukazuje powiązania, które są dla nas ważne wskutek ich skojarzenia z ideami wartości [Weber 1985, s. 68–69].

Podobne stanowisko znajdujemy u Georga Simmla, który pisze:

Rzadko uświadamiamy sobie, że całe nasze życie, od strony świadomościowej, toczy się jako odczuwanie wartości i myślenie o nich. Swoją sens i znaczenie czerpie ono w ogóle jedynie z tego, że mechanicznie toczące się elementy rzeczywistości posiadają dla nas poza swą treścią rzeczową nieskończoną różnorodność wymiaru i rodzaju wartości [Simmel 1997, s. 16].

Wartości charakteryzują się różnorodnym „wymiarem i rodzajem”, przez co nieuprawniony jest redukcjonizm aksjologiczny, usiłujący, na modłę behawioryzmu, ujmować je w kategoriach „nagrody”, „korzyści” i „straty”, jak w teorii racjonalnego wyboru. Różnorodność ta nie jest jednak nieskończona w sensie, który uniemożliwiałby typologizację i hierarchizację wartości. Interesującą próbę pod tym względem podjął w swej socjologii moralności Max

Scheler. Jego typologia, dzieląca świat wartości na utylitarne, hedonistyczne, witalne, kulturowe i sakralne [Scheler 1997, s. 162–209], wydaje się użytecznym punktem wyjścia. Pozwala odróżnić dwa przekazy informacji, oba w treści religijne, ale obarczone ładunkiem odmiennych wartości: „Atena jest córką Dzeusa” – na lekcji literatury (ładunek wartości utylitarnych czy hedonistycznych) oraz „Jezus jest synem Boga” – na katechezie (ładunek wartości sakralnych).

Weber zdawał sobie sprawę, że w kulturze istnieje nie jedna idea Dobra, ale wiele idei-wartości, stąd, jak zauważa Zdzisław Krasnodębski [1999, s. 100–101], Weberowska wizja kultury jest w istocie politeistyczna. Sam Weber przyznaje:

Przypomina to stary, nieodczarowany jeszcze z bogów i demonów świat, tyle że ma inny sens. Również i dzisiaj bowiem nasze zachowanie przypomina zachowanie starożytnego Greka, który składa najpierw ofiarę Afrodycie, potem Apollonowi, przede wszystkim zaś każdemu z bogów swego miasta, tylko zostało ono odczarowane i odarte z jego mistycznego, ale wewnętrznie prawdziwego wyrazu. Również i dzisiaj owymi bogami i ich walką włada z pewnością nie nauka, lecz los. Można tylko zrozumieć, co oznacza boskość dla jednego i drugiego porządku, albo zrozumieć, co boskość ta oznacza w ich obrębie [Weber 1998, s. 131].

Wbrew niektórym antropologom, którzy kładą nacisk na systemowość kultury i jej koherentność, Weber widzi ją raczej jako obszar konfliktów między domenami różnych „bogów”.

Wyposażenie naszego gatunku w zdolność do przekazywania emocji wartościujących wydaje się ewolucyjnie uzasadnione – odpowiada za nią najprawdopodobniej odrębna grupa neuronów „lustrzanych”, uaktywniających się pod wpływem obserwacji czynności wykonywanych przez innych ludzi. Na ewentualność, że drogą komunikacji przekazywana może być także wiara, zwracał uwagę już Friedrich Nietzsche: „Ludzie wierzą w to, co wydaje im się poparte silną wiarą” [1908, s. 77]. Wiarygodność informacji jest kluczowa w życiu społecznym. Większości z nich nie jesteśmy w stanie sprawdzić, stąd ekonomiczniej jest uwzględnić w ich ocenie nie tylko to, czy osoba nam ją przekazująca sama jest wiarygodna, ale też, co równie ważne, czy sama traktuje tę informację jako wiarygodną.

Kolejną właściwością, którą dość apriorycznie Dawkins przerzucił ze swej koncepcji genu na mem, jest samolubność. Pojęcie samolubności memów było skierowane przeciw ich funkcjonalnemu osadzeniu w interesach jednostek czy grup społecznych, jest zatem w jaskrawy sposób sprzeczne z podstawowymi założeniami socjologii wiedzy. Podobnie jednak analogiczna teza o samolubności genów nie wytrzymuje krytyki na gruncie biologii. Jak zauważa Susan Oyama [2000b, s. 163], mechanizmy ewolucji można by opisać równie dobrze za pomocą metafory ufego i podległego genu. W jeszcze większym

stopniu dotyczy to informacji przekazywanych w społeczeństwie. Koncepcja samolubnego memu prowadzi w konsekwencji do metodologicznego indywidualizmu, traktowania memów jako samoistnych bytów, co najwyżej przypadkowo stowarzyszonych z innymi. Tymczasem poszczególny mem oderwany od innych (nie mówiąc o oderwaniu od ludzkich umysłów wyposażonych w systemy wartości, a stanowiących tu odpowiednik maszynierii komórkowej) traci jakikolwiek sens. Jak zauważył Ferdinand de Saussure:

Tak więc nawet jeśli chodzi o określenia bardzo precyzyjne, takie jak *król*, *biskup*, *kobieta*, *pies*, całościowe pojęcie ubrane w dane słowo wyłania się nie inaczej, jak tylko z jego współlistnienia z innymi wyrazami; *król* nie jest dłużej tym samym, jeśli pojawia się *cesarz* czy *papież*, jeśli istnieją *republiki*, jeśli są *wasale*, *księżęta* itd.; *pies* przestaje być po prostu *psem*, jeśli się go przeciwstawi zwłaszcza *koniowi* i uczyni zeń zwierzę bezwstydne i niegodne, jak u Greków, lub jeśli się go przeciwstawi przede wszystkim dzikiemu zwierzęciu, które ten atakuje, czyniąc zeń w ten sposób przykład odwagi i wierności swym obowiązkom, jak to ma miejsce u Celtów [de Saussure 2004, s. 88].

Dlatego wszelka nowa informacja musi być powiązana z istniejącym systemem znaczeń, zanim zostanie przyswojona. Tak na przykład rdzenni mieszkańcy Ameryki kolejno określili mianem „Żelaznego konia”, wpisując nowe pojęcie w istniejącą w kulturze Indian sieć znaczeń. W takiej sieci poszczególne elementy powiązane są z określoną liczbą innych elementów i tylko w sieci i dzięki niej uzyskują swe znaczenie. O takiej sieciowej strukturze kultury świadczy budowa encyklopedii czy słowników dowolnego języka: każde hasło objaśniane jest za pomocą innych wyrazów-haseł, które ostatecznie opierają się na pewnym zasobie doświadczeń komunikacyjnych [por. Pinker 2005, s. 299].

Jak zauważa Elliott Sober, „zarówno w ewolucji kulturowej, jak i biologicznej, błędem jest myśleć, że każda cecha ewoluuje niezależnie od innych” [2000, s. 217]. Kate Distin [2005, s. 225] słusznie podkreśla, że memy często są powiązane hierarchicznie – i tak właśnie przekazywane, począwszy od wskazania i nazwania konkretnej osoby, przedmiotu czy działania. Transmisja polega więc nie tyle na skopiowaniu całego pakietu jednorazowo, ale na montażu (*assembling*) reprezentacyjnych treści w większe całości [Distin 2005, s. 46].

Równie poważne konsekwencje dla koncepcji świata społecznego wpływają z obserwacji, że geny stanowią element *jednego z*, a nie *jedynego* systemu informacji w organizmie, systemu o ściśle określonej funkcji ewolucyjnej – przekazywania wybranych (precyzyjniej: niewyeliminowanych) przez dobór naturalny właściwości kolejnym pokoleniom. Pominięcie tego faktu przy konstruowaniu teorii „genetyki kultury” (jak nazwał memetykę Mariusz Biedrzycki [1998]) prowadzi w konsekwencji do sprowadzenia

wszelkiej krążącej w społeczeństwie informacji do rangi dziedzictwa kulturowego. Tym sposobem dziedzictwem stają się też spontanicznie szerzące się plotki, listy łańcuskowe, mity miejskie czy krótkotrwała moda (standardowe przykłady memów). Jeśli mem ma być faktycznie odpowiednikiem genu, to jego znaczenie należałoby ograniczyć do przekazywanych z pokolenia na pokolenie informacji, które kształtują nowych członków społeczeństwa, a zatem odpowiadają za jego kulturowe odtwarzanie, służąc agendum społeczeństwa w procesie socjalizacji. Proces dziedziczenia kulturowego jest zbyt istotny, by opierać się na zupełnie spontanicznych procesach. Wbrew Blackmore, znacznie większe znaczenie niż naśladownictwo mają tu inne formy nauczania i uczenia. Nie jest to proces, który – również, a nawet zwłaszcza dziś – zachodziłby głównie horyzontalnie, nawet jeśli tymczasowo przyjmiemy pojęcie przekazu horyzontalnego w jego memetycznym rozumieniu (w paragrafie 4.1.2 wykażę jego błędność). Socjalizacja do życia w dzisiejszym, wysoce złożonym społeczeństwie przemysłowym wymaga znacznie większej liczby lat niż w społeczeństwach plemiennych i rozbita jest na wiele wyspecjalizowanych instytucji, jak dom rodzinny, przedszkola, szkoły, gimnazja, uniwersytety, kursy doksztalające, szkolenia w miejscu pracy, gdzie wszędzie wiedza przekazywana jest wertykalnie. Nawet jeśli oprócz tego zanurzeni jesteśmy w chaotycznym szumie docierających zewsząd informacji, to pozostaje istotne pytanie: jaki wpływ na codzienne życie jednostek i ich kluczowe decyzje wywierają informacje przekazywane każdym z tych kanałów? Sądzę, że nie jest tak, by informacja pochodząca od osoby, która nie góruje nad nami kompetencjami w danej dziedzinie, miała taką samą czy większą siłę wpływu niż informacja płynąca od specjalisty, jeśli chodzi o kwestie zdrowia, budowy domu, naprawy samochodu, strategii inwestycyjnych firmy itd. Jak zauważa Bourdieu, wpływ informacji na nasze zachowanie uzależniony jest od uprzedniej socjalizacji pierwotnej (czyli wertykalnej): „habitus zdobyty w rodzinie tkwi u podstaw recepcji i przyswojenia wiadomości szkolnych”, wykształcenie szkolne zaś „stanowi podstawę poziomu recepcji i poziomu przyswojenia wiadomości produkowanych i rozpowszechnianych przez przemysł kulturowy i, mówiąc ogólnie, wszelkich wiadomości naukowych bądź na poły naukowych” [Bourdieu i Passeron 1990, s. 102, por. s. 89]. Informacje płynące horyzontalnie mają (i zawsze miały) kluczowe znaczenie, jeśli chodzi o sprawy będące w zasięgu doświadczenia i wiedzy naszych bliźnich, przede wszystkim relacji społecznych (wymiana strategicznych informacji na temat osób godnych czy niegodnych zaufania i kooperacji). Sądzę, że jest to jednak zupełnie inny system informacji społecznej, składający się na to, co Spencer określał jako kontrolę opinii publicznej [1900, s. 76, § 365]. Oprócz tego istnieją także inne systemy pozyskiwania i dystrybucji informacji, związane z wykonywaniem funkcji kierowniczych w społeczeństwie [1912, s. 520, § 250].

Pojęcie memu czy nawet puli memów nie ma jednak większego sensu w odniesieniu do kultury, jeśli nie wprowadzi się jednocześnie pojęcia analitycznego do genotypu. Idee nie krążą w kulturze samotnie, przynajmniej te najistotniejsze, ale składają się na pewne całości (można je nazwać systemami kulturowymi) o strukturze hierarchicznych sieci. Podobnie jak geny, nie są bezładną mieszanką „przepisów na cechę”, lecz stanowią uporządkowany i hierarchiczny system, w ramach którego poszczególne fragmenty DNA mogą pełnić różne funkcje (nie wszystkie bowiem są wzorami matryc dla białek, są geny regulatorowe, geny modyfikatory, epistatyczne itd.). Tych złożonych relacji, które również wiążą ze sobą idee, nie opisuje stosowane przez memetyków pojęcie mempleksu, gdyż zakłada ono jedynie, że pewne memy występują razem, bo w ten sposób zwiększają swoje szanse replikacji. Runciman tłumaczy sukces chrześcijaństwa obecnością pojedynczego memu bezwarunkowej dobroczynności. Skoro jednak to memy są jednostką doboru, dlaczego mem ten nie opanował konkurencyjnych religii?

Jak widzimy, mem nie jest ani czystą informacją, ani nie jest samolubny, ani samoistny. Powyższa analiza umacnia jednak paradoksalnie tezę, że geny są izomorficzne z ideami dziedziczonymi kulturowo. Podsumujmy te właściwości: ani gen, ani idee nie są samodzielne, ale występują, odpowiednio, jako element genotypu o charakterze hierarchicznego systemu oraz element hierarchicznej sieci znaczeń w ramach systemu kulturowego. Ich kopiowanie zależy od chemicznych właściwości nukleotydów zdolnych przyciągać inne nukleotydy (gen) oraz od wartości, z którymi są powiązane (idee). Samo kopiowanie dokonuje się w ramach maszyneryi komórkowej (gen) oraz instytucji reprodukcyjnych społeczeństwa (idea). Ani informacja przenoszona przez gen, ani dziedziczone społecznie idee nie są jedynymi informacjami występującymi w organizmie czy społeczeństwie.

Niewątpliwie treść danej religii da się rozbić na pewne względnie proste, choć powiązane ze sobą elementy; w ten sposób jest rozbijana w trakcie przekazu, który zwykle jest stopniowany. Elementy te wyrażane są za pomocą słów odwołujących się do pewnych pojęć, również pozareligijnych. A jednak określanie ich jako memy, w związku z wszystkimi wyżej wspomnianymi konotacjami związanymi z teorią memetyczną, wprowadziłoby nadmierne zamieszanie. Choć w pewnych przypadkach użyteczny będzie termin techniczny służący do wyodrębnienia pewnego konkretnego składnika w dziedziczonej kulturowo tradycji, to na jego określenie używać będę tradycyjnego pojęcia – idei, bez nawiązywania do jakiegokolwiek tradycji filozoficznego idealizmu.

Odrębnym pytaniem jest: czy zachodzi również homologia w przypadku procesów, którym te jednostki informacji podlegają? Geny, poza powielaniem, podlegają mutacjom, w wyniku których powstawać mogą ich warianty

(allele), podlegające następnie rekombinacji (w rozmnażaniu płciowym). Mutacja genowa, mówiąc w dużym uproszczeniu, polega na wypadnięciu, wstawieniu, przestawieniu bądź podmianie danej jednostki (na przykład zasady nukleinowej). Dokładnie te same zjawiska mają miejsce w przekazie opartym na języku, jak pokazuje to typologia błędów, jakie zachodziły w trakcie kopiowania pism Nowego Testamentu [por. Ehrman 2009] (patrz też paragraf 4.1.4). Ale oprócz tego zachodzą jeszcze mutacje właściwe jedynie językowi symbolicznemu, jak opisany przez Spencera błąd polegający na zamianie sensu metaforycznego w dosłowny. Odrębnym problemem jest też występowanie w kulturze zmian intencjonalnych, podczas gdy mutacje są zawsze przypadkowe. Wszystko to komplikuje sam proces transmisji i selekcji w kulturze, choć nie pozbawia go charakteru procesu darwinowskiego. W rezultacie bowiem czy to przypadkowych, czy intencjonalnych modyfikacji pojawiają się różne warianty tej samej idei. Dla przykładu, idea Boga może występować między innymi w wariantach Boga surowego i racjonalnego albo miłosiernego i przebaczącego. Warianty te mogą funkcjonować w jednej kulturze równolegle, a ponieważ socjalizacja religijna jest ciągła, jednostka może się zetknąć z oboma. Choć w obu wypadkach procesy te przebiegają w kontekście odmiennych sił selekcyjnych, homologia w istocie zachodzi.

2.5.2.2. Poziom gatunku

Ina Wunn, uznając, że poszczególne religie są odpowiednikami biologicznych gatunków, w zakresie koncepcji izomorfii informacyjnej zrobiła krok naprzód. W przyrodzie bowiem geny nie mieszają się w sposób nieskrępowany, ale w ramach danej puli genowej stanowią zasób konkretnych gatunków, czyli zbiorów wyizolowanych rozrodczo populacji. Jeśli uznamy, że dziedziczny system idei religijnych posiada właściwości izomorficzne z pulą genową, to religie winny wykazywać właściwości i podlegać procesom homologicznym do tych, jakim podlegają gatunki, i faktycznie – Ina Wunn wiele takich procesów wskazała.

A jednak Wunn traktuje religie zasadniczo jako nieodróżnicowane zbiory jednostek będących nosicielami danych idei. Zachowuje więc w dużej mierze perspektywę genetyki populacyjnej, uzupełniając ją tylko o istotne pojęcia. Nie dostrzega jednak zasadniczego dla kwestii homologiczności problemu, jakim są odmienne relacje między wyróżnionymi poziomami rzeczywistości biologicznej i społecznej. Tymczasem gatunki składają się z populacji, a populacje z osobników, i to osobniki są podstawowymi jednostkami ewolucji darwinowskiej. Wunn natomiast zdaje się utożsamiać ten poziom ze zdroworozsądkowo rozumianymi jednostkami ludzkimi. Czyni tak przynajmniej

w analizie procesu dziedziczenia, choć w samej definicji religii wprowadziła pojęcie grupy społecznej. Tymczasem to właśnie na poziomie grup społecznych, a nie jednostek, jak podkreślali to już Boyd i Richerson, są dziedziczone systemy kulturowe. Z perspektywy socjologicznej również takie dookreślenie jest niewystarczające, przynajmniej w odniesieniu do religii historycznych (niewykluczone, że wystarczające w odniesieniu do dziedziczenia języka czy obyczajów). Wiedza religijna nie rozkłada się bowiem w grupach wyznawców równomiernie, podobnie jak role religijne. Z tego punktu widzenia rację mają przedstawiciele ekologii organizacji, którzy uznają, że populacje składają się właśnie z poszczególnych organizacji. Ich koncepcji brakuje jednak pojęcia gatunku, przez co wszelkie organizacje danego typu (na przykład organizacje religijne) zostają postawione na równi, choć mogą się naturalnie różnić wielkością czy wewnętrzną złożonością. Dla przykładu, opisując populację religii na terenie Polski, wyróżniliby jedną wielką (Kościół katolicki), kilka dużych i kilkaset niewielkich organizacji religijnych. Tymczasem działania religijne nie są podejmowane w ramach „Kościoła katolickiego”, ale w ramach parafii. Dlaczego to parafii nie potraktować jako „jednostek-członków populacji” w ramach gatunku, jakim jest religia katolicka? Sądzę, że problemu tego nie da się rozwiązać bez uwzględnienia perspektywy systemowej, pozwalającej określić, na którym poziomie zachodzi faktyczne dziedziczenie informacji.

Jak widzimy, uproszczenia i nieścisłości w ujmowaniu bytów społecznych przez zwolenników socjologicznego darwinizmu opierających się na izomorfii informacyjnej wynikają przede wszystkim z nieuwzględniania wniosków płynących z izomorfii systemowej. Dopiero wzięcie ich pod uwagę pozwala zadać kluczowe pytanie, czy byty społeczne, takie jak religie, podlegają procesowi ewolucji w darwinowskim rozumieniu, a zatem czy zachodzi tu faktyczna homologia procesów.

2.5.3. Religia jako jednostka darwinowska

Dyskutując tę kwestię, posłużę się listą warunków, jakie musi spełniać przedmiot ewolucji darwinowskiej, zaproponowaną przez Stephena J. Goulda. Argumentem, by na tych kryteriach się tu oprzeć, jest również to, że nie powstały one w celu uzasadnienia zastosowania darwinizmu poza biologią (czemu sam Gould był przeciwny), lecz po to, by naświetlić problem poziomów doboru naturalnego w jej ramach. Nie jest to zatem narzędzie skrojone „pod problem”, jego osąd będzie więc surowszy. Omawiana lista jest bardziej szczegółowa niż ta, zaczerpnięta od Francisco J. Ayali, na której oparła się Ina Wunn, rozważając, czy religie mogą stanowić jednostkę ewolucji [Wunn 2003, s. 392].

Gould wychodzi od kryteriów określających, czy w ogóle możemy w odniesieniu do jakiegoś obiektu stosować termin „jednostka”, a następnie uzupełnia tę listę kryteriami pozwalającymi stwierdzić, czy może stanowić ona przedmiot procesu ewolucyjnego.

Aby coś określić jako jednostkę, powinno to: 1) posiadać określony początek lub moment narodzin oraz 2) równie określony koniec bądź moment śmierci, 3) posiadać także wystarczającą stabilność, określaną jako spójność substancji i stałość formy, podczas swego czasu życia, pozwalającą rozpoznać ją jako tę samą, co wiąże się z tym, że: a) jednostka może wprawdzie podlegać pewnym zmianom, nawet istotnym, ale nie takim, które czyniłyby ją nierozpoznawalną; b) jednostka w ciągu swego życia powinna posiadać jasne i spójne granice. Jej elementy nie powinny przepływać do innych jednostek, a komponenty innych nie powinny być wcielane; c) jednostka nie może pojawiać się i znikać w ciągu swego życia, musi zachować materialną ciągłość; d) części jednostki powinny działać razem, aby funkcjonowała jako wyodrębniona i spójna [Gould 2002, s. 598].

Te podstawowe kryteria należy uzupełnić kolejnymi, czyniącymi z „jednostki” jednostkę darwinowskiego procesu doboru. Są to: 4) reprodukcja – darwinowska jednostka musi być zdolna do wydawania potomstwa [Gould 2002, s. 608], 5) dziedziczność – potomstwo musi posiadać więcej cech rodzica niż innych jednostek, 6) zmienność, która jest niezbędna, aby selekcja mogła się dokonywać [Gould 2002, s. 609].

Przyjrzyjmy się teraz, czy (i jak) religia spełnia powyższe kryteria.

Czy religie posiadają określony początek (kryterium 1)? Na pierwszy rzut oka trudno taki wskazać: czy początkiem chrześcijaństwa będzie pierwsze wystąpienie Jezusa, rozesłanie uczniów, powstanie wśród nich przekonania o jego zmartwychwstaniu, moment, w którym zostali oni wykluczeni ze społeczności żydowskiej, czy może jeszcze późniejszy moment, na przykład rozstrzygnięcia kontrowersji chrystologicznych na soborze w Nicei? Problem z zastosowaniem tego kryterium wiąże się z odmiennością skal czasu, w jakich „określoność” powstawania należy rozpatrywać. W przypadku organizmu, który jest w cywilizacji Zachodu wzorcem dla pojęcia jednostki, czy za moment powstania uznamy zapłodnienie komórki jajowej, czy narodziny, będzie to dość niewielki przedział czasu. Gould zauważa, że jeśli przyłożyć proporcjonalną, a nie identyczną skalę czasu do gatunków (których powstawanie, zgodnie ze swą koncepcją punktualizmu szacuje na dziesiątki tysięcy lat), to powstają one nawet szybciej niż indywidualny organizm [Gould 2002, s. 606]. Jeśli zastosujemy taki zabieg, nie sprawi nam problemu uznanie momentu powstania danej religii za określony, nawet jeśli będzie to przedział kilkudziesięciu lat w przypadku religii historycznych. Narodziny religii przypominają zatem narodziny gatunków.

Podobnie rzecz ma się z kryterium określonego końca (2). Nie ulega wątpliwości, że spośród wyznawanych przez ludzkość religii wiele, jeśli nie większość, dziś już nie istnieje, chociaż niektóre wymierały bardzo długo.

Przechodząc do trzeciego kryterium, trzeba stwierdzić, że choć niewątpliwie religie podlegają zmianom (3a), nawet znaczącym, to jednak na przykładzie większości można pokazać, że znacznie większy jest ich konserwatyzm [por. Spencer 1907, s. 102, § 626] niż skłonność do przekształceń. Stąd też, jak powiada Znaniecki o doktrynie katolicyzmu:

[...] system ten posiada niezwykle wysoce rozwiniętą cechę wspólną wielu systemom ideologicznym – cechę trwałości [...]. Dla swych wyznawców jest on dzisiaj zasadniczo taki sam, jaki był przed siedmioma czy nawet dwunastoma wiekami, tak że streszczając niektóre podstawowe zasady wyznawane w XIII wieku, można czerpać cytaty z dzieł ogłoszonych w wieku XX [Znaniecki 1992, s. 271].

Pod tym względem stabilność religii przypomina stabilność gatunków biologicznych, których uderzającą cechą z punktu widzenia paleontologii są niezwykle długie okresy niezmienności (stazy).

Większość religii, przynajmniej współczesnych, ma określone granice (3b). Przyłączenie do danej wspólnoty religijnej wiąże się z ich przekroczeniem, toteż towarzyszy temu najczęściej jakiś rytuał inicjacji (chrzest, obrzezanie, trzykrotne wypowiedzenie szarady, przyjęcie schronienia w Buddzie, Dharmie i Sandze). Nie są to granice o charakterze materialnym, ale raczej ideowym. Mogą krzyżować się z granicami politycznymi albo przedzielać jednolitą politycznie społeczność (dotyczy to również społeczności pierwotnych, gdzie inicjacja wiąże się z określonym wiekiem i płcią). Religie nie ulegają też dowolnemu mieszaniu, obce idee postrzegane są jako zagrażające spójności. Zwykle próby połączenia idei z różnych systemów prowadzą do powstania zupełnie nowych religii. Oczywiście, podobnie jak w naturze, pod tym względem mogą się pojawić wyjątki.

Wiele religii dba o własną ciągłość (3c) do tego stopnia, że inicjacji w jej ramach może dokonać tylko osoba uprzednio inicjowana, często posiadająca specjalne uprawnienia, a dotyczy to zwłaszcza kapłanów (sukcesja apostołska, przekaz dharmy). Nawet religie pozbawione tego rodzaju instytucji nie są czymś efemerycznym, jak na przykład filozofie. Zwolennikiem danej filozofii można zostać po prostu po zaznajomieniu się z jej ideami i argumentami, nawet jeśli przekazywane są w sposób neutralny, bez żadnego fizycznego kontaktu z innymi jej zwolennikami. Religie, jak dowodzą socjologiczne prace na temat konwersji religijnych, przekazywane są zwykle na linii więzi społecznych, poprzez bezpośrednie kontakty. Ciągłość religii wynika przede wszystkim z tego, że są one zjawiskiem społecznym w tym sensie, że praktykowanie religii dokonuje się w grupach ludzkich, przynależność do religii wiąże się z przystąpieniem do danej grupy [Berger 1997a, s. 100; 1997b,

s. 81–83]. Grupy zaś mogą charakteryzować się czasem istnienia dłuższym od życia jednostki.

Pewną trudność może sprawić współczesne zjawisko religii rekonstrukcyjnych (potocznie określanych jako neopogańskie). Również ich wyznawcy przyznają, że nie została zachowana ciągłość przekazu od dawnych pokoleń. A jednak pojawiające się do tej ciągłości roszczenia (twierdzenia niektórych, że w ich rodzinach przekaz trwał w ukryciu od czasów starożytnych czy średniowiecznych), choć przez większość wyznawców nietraktowane poważnie, wskazują, iż ciągłość taka stanowi dla nich pewną wartość. Przed podobnym problemem stanie zapewne wkrótce biologia, gdyby sukcesem zakończyć się miały prowadzone obecnie próby sklonowania wymarłych gatunków (na przykład mamuta czy wilka workowatego). Sugerowałoby to, że czasami nie jest konieczna materialna ciągłość na poziomie populacji stanowiących gatunek, wystarczy przetrwanie pewnego niezbędnego zasobu informacji genetycznej zapisanej na materialnym nośniku. Aby jednak religia faktycznie ożyła, musi zostać podjęta przez odtwarzającą się grupę społeczną.

Za wyjątkiem tzw. *niewidzialnej religii* czy religii prywatnych, które to kontrowersyjne pojęcie będę jeszcze analizować, wszystkie społeczne formy przejawiania się religii zakładają choćby najprostszy podział funkcjonalny (3d): na osoby posiadające osobistą lub urzędową charyzmę (posługuję się tu terminami, odpowiednio, hagio- i hierodynamis [por. Kaczmarek 2010a, s. 118–121]) oraz na osoby ich pozbawione, bądź też choćby zróżnicowane funkcjonalnie jako grupy społecznej (świecki lider, zarządca i szeregowi uczestnicy). Bez takiej organizacji żadna grupa społeczna nie mogłaby przetrwać. Pod tym względem religie zachowują stabilność na sposób przypominający organizmy.

Niewątpliwie więc religie są pewnymi jednostkami. Czy jednak posiadają właściwości umożliwiające ewolucję darwinowską?

Pojęcie reprodukcji (4) w stosunku do religii można zastosować na kilku poziomach. Po pierwsze, jasne jest, że religie zabiegają o pozyskanie nowych członków. Niektóre poprzestają na wykorzystaniu do tego celu naturalnych procesów reprodukcyjnych, inne jednak uprawiają aktywny prozelityzm. Po drugie, rozwój religii może się przejawiać nie tylko we wzroście liczby członków, ale też we wzroście liczby organizacji religijnych (zakładaniu nowych wspólnot). Po trzecie wreszcie, czasem powiada się, że religie rodzą kolejne religie, i tak: chrześcijaństwo jest „dzieckiem” judaizmu, a buddyzm „potomkiem” braminizmu. Pierwszy z tych procesów znajduje analogię w odtwarzaniu się czy rozroście organizmu. Trzeci odpowiada ściśle temu, co przez rozmnażanie rozumie Gould w odniesieniu do gatunków. Drugi z procesów wydaje się analogiczny do rozmnażania organizmów, gdyż to poszczególne wspólnoty religijne stanowią dopiero samowystarczalne religijnie byty społeczne. Do problemu tego wrócę w podrozdziale 4.2.

Dziedziczenie (5) jest powiązane z reprodukcją i na tyłuż co ona poziomach można je rozpatrywać. Po pierwsze, z pewnością zachodzi dziedziczenie kulturowe religii między rodzicami (wychowawcami) a dziećmi. Przekaz religijny jest często jednym ze składników procesu socjalizacji pierwotnej. Po drugie, dziedziczenie następuje też niewątpliwie między organizacjami macierzystymi a potomnymi, i zwykle jest ono wówczas bardziej kompletne, niezależnie od tego, czy wspólnoty te powstały na drodze podziału, czy w rezultacie działalności misjonarzy. Misjonarz jest jednostką ukształtowaną religijnie we wspólnocie macierzystej, przez co idee religijne, jakie przekazuje, w naturalny sposób będą bliskie ideom, jakie sam wchłoniął. Dotyczy to również form organizacyjnych, w jakich funkcjonował. Zwykle też wspólnoty założycielskie utrzymują kontakty z nowo powstałymi, czy to przez wizytacje, czy też na przykład kształcąc przyszłych kapłanów. Wszystko to czyni wysoce prawdopodobną ciągłość przekazu w stosunku do gminy założycielskiej. Prawdopodobieństwo może wzrosnąć, gdy religia wykształci specjalne instytucje kontrolne, zwykle jednak właściwy wierzeniom religijnym konserwatyzm (charyzma tradycji, jak powiedziałby Weber) wystarcza do zachowania ciągłości. Również w przypadku bardziej metaforycznego rozumienia rozmnażania – religie dziedziczą po sobie istotny zasób treści: chrześcijaństwo jest zasadniczo niezrozumiałe bez Starego Testamentu, buddyzm odziedziczył po braminizmie między innymi pojęcie koła wcieleń, religijny cel (uwolnienie), szereg praktyk jogicznych etc. Jest to jednak dziedzicznie w znacznie mniejszym zakresie niż w drugim wypadku.

Im bardziej rozbudowana jest tradycja religijna, tym trudniej ją ogarnąć jednej osobie, stąd pierwszym poziomem zmienności (6) jest nierówny rozkład idei religijnych w samych wspólnotach i związane z tym zróżnicowane dziedziczenie. W różnych regionach geograficznych same wspólnoty przynależące do tej samej religii mogą być wystawione na odmienne wpływy społeczne i kulturowe, co znowu może przełożyć się na zmienność między wspólnotami. Dotyczy to także wymiaru czasowego – kolejne pokolenia wyznawców podlegają odmiennym wpływom. W tym momencie pomijam problem przyczyn tej zmienności, jednak empirycznym dowodem, że ona zachodzi, jest samo powstawanie nowych religii na gruncie dawnych.

Religie zatem rodzą się i umierają, trwają, utrzymując wewnętrzną spójność, i w jakimś sensie z pewnością się reprodukują. W ramach tego ostatniego procesu zachodzi przekaz dziedzictwa religijnego, który nie zawsze jest adekwatny, przez co z dawnych religii wyodrębniają się nowe. Religie spełniają zatem wszystkie kryteria niezbędne, by traktować je jako przedmiot ewolucji darwinowskiej.

Nie dowodzi to jednak jeszcze, że faktycznie ewolucji darwinowskiej podlegają. Do pełnego dowodu brakuje wykazania, iż za wymieranie religii odpowiadają pewne obecne w środowisku siły selekcji, oraz wskazania poziomu, na którym one działają: czy na poziomie wariantów idei religijnych, poszczególnych organizacji religijnych, czy całych religii. Teoretycznie jest bowiem możliwe, że umieranie religii następuje w wyniku procesów niezwiązanych z ich środowiskiem. Moim zdaniem nie ulega jednak wątpliwości, że samo postawienie takiego pytania, choćby jako domysłu badawczego, jest uprawnione, zwłaszcza w perspektywie tradycyjnej socjologii religii, która przyczyn sekularyzacji upatruje w zmienionych właściwościach środowiska religii (industrializacji, wzroście racjonalności itp.). Natomiast gdyby selekcji miały podlegać idee religijne, otwierałoby to interesującą możliwość analizy przemian systemów wierzeń.

2.6. Wnioski

Religie ze światem biologicznym wiążą zarówno izomorfizmy informacyjne, jak i systemowe. Dotychczasowe teorie inspirowane się darwinizmem nie zwróciły, moim zdaniem, wystarczającej uwagi na ten ostatni wymiar. Ich błąd nie polegał na tym, że posuwano się za daleko w szukaniu izomorfii, ale że nie posunięto się dostatecznie daleko. Jak trafnie zauważyli Joseph Fracchia i Richard Lewontin, „głównym problemem w tworzeniu wariacyjnej teorii kultury jest to, że zadanie budowania szczegółowego izomorfizmu nie zostało podjęte wystarczająco poważnie” [Fracchia i Lewontin 1999, s. 72]. Stąd też podejście czysto informacyjne pozbawiało kulturę, a także podtrzymujące ją społeczności właściwości systemowych [Fracchia i Lewontin 1999, s. 69–71; 2005, s. 20]. Można się oczywiście spierać, czy kultura jest systemem (byłbym skłonny raczej przychylić się do tezy Boyda i Richersona, że sama systemem nie będąc, składa się ze względnie niezależnych systemów kulturowych [por. Richerson i Boyd 2005, s. 91]), jednak z całą pewnością odmawianie jej wszelkiej strukturyzacji, traktowanie jako zwykłej puli dowolnie przepływających informacji jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Te systemowe właściwości, co dla socjologów nie jest żadną tajemnicą, zasadniczo zmieniają sposób przepływu idei w społeczeństwie. Wbrew memetykom można zauważyć na przykład, że w społeczeństwie o strukturze hierarchicznej idea wcale nie musi być szeroko rozpowszechniona, by mieć decydujące znaczenie.

Sądzę, iż kluczem do rozwiązania tego problemu jest pogodzenie stwierdzenia Williamsa, że „Informacja jest tym, co trwa i podlega ewolucji” [1996b, s. 55], ze twierdzeniem White’a, że „tylko system może ewoluować. Zwykłe nagromadzenie rzeczy bez organicznej jedności nie podlega ewolucji” [1959,

s. 30], podobnie jak nagromadzenie informacji. Podejście informacyjne stanowi zatem jedynie pierwsze przybliżenie, które moim zdaniem powinno być uszczegółowione przez „boczne oświetlenie” teorii systemowej, a więc wymaga uwzględnienia organicznych właściwości religii.

Co więcej, jeśli faktycznie religia posiada właściwości systemu organicznego, otwarta stanie się droga do pogodzenia koncepcji transformacyjnych (teorii rozwoju) z wariacyjnymi (teorii ewolucji), które tak ostro przeciwstawiła sobie Ina Wunn. Zaznaczam, że chodzi mi o konkretną klasę systemów – systemów organicznych, gdyż ujęcie tak szerokie jak ogólnej teorii systemów, która systemy definiuje jako „zbiory elementów pozostające we wzajemnych relacjach” [Bertalanffy 1984, s. 68, 86], nie nastrocza wprawdzie trudności w zastosowaniu do religii, ale nie daje również żadnych wskazówek co do jej dynamicznych właściwości i związku z otoczeniem społecznym.

Uzyskamy w ten sposób ogólne ramy opisujące religie, które umożliwią postawienie dalszych pytań, przede wszystkim zaś o to, czy faktycznie podlegają one doborowi. Odpowiedź na to pytanie nie będzie jednak możliwa bez sięgnięcia do teorii socjologicznych, które opisują konkretne funkcjonujące w życiu społecznym czynniki oraz mechanizmy ich oddziaływania. Na ten temat sam uogólniony darwinizm ma niewiele do powiedzenia.

Część druga

SYNTETYCZNA TEORIA EWOLUCJI RELIGII

RELIGIA JAKO PRZEDMIOT EWOLUCJI

3.1. Problem definicji religii

Odpowiedzią na pytanie: ewolucję czego bada teoria ewolucji religii, powinna być definicja religii, która spełnia określone wymagania. Od tego, na ile trafną definicję przyjmiemy, zależy stosowalność całej koncepcji do rzeczywistości empirycznej. Uważam, podobnie jak Dobbelaere [1998, s. 139–143], że przekonanie, które się utarło (za Peterem L. Bergerem), iż definicje są sprawą gustu, jest błędne. Określona perspektywa teoretyczna nakłada bowiem na definicje pewne wymogi. Analizy zawarte w pierwszym rozdziale niniejszej książki ukazały, że bodaj czy nie najbardziej fundamentalnym błędem wcześniejszych teorii ewolucji socjokulturowej i ewolucji religii w szczególności było przyjęcie zbyt abstrakcyjnej czy ogólnej koncepcji przedmiotu, który procesowi temu podlega. Uważam zatem, że w przypadku badania procesu ewolucji, jeśli zależy nam na uchwyceniu empirycznych zjawisk, a nie jedynie na skonstruowaniu eleganckiego schematu myślowego, nie możemy sobie pozwolić na taką swobodę teoretyczną. Definicja powinna więc uchwycić badane zjawisko w jego każdorazowej konkretności. Rezygnacja z tego postulatów i poprzestanie na definiowaniu religii „jako takiej”, zwłaszcza gdy jest to definiowanie inkluzywne, na przykład funkcjonalne (jak u Yingera, Parsonsa, Bellaha czy O’Dei), szczególnie negatywnie zaważyło na ewolucjonizmie. Niektórzy, idąc śladem Webera, orzekają, że definicji takiej nie da się sformułować przed przeprowadzaniem obszernych badań, na co, idąc śladem Durkheima, można by zapytać: „obszernych badań nad *czym?*” [por. Robertson 1998, s. 154–155]. Sądzę, że Durkheim miał rację o tyle, że nie należy zakładać, iż definicja wyjaśni nam, czym „w swej istocie” jest religia, a jedynie powinna nam wskazać konkretny byt w rzeczywistości społecznej, o którym będziemy się wypowiadać, i ująć go od strony istotnej dla danej perspektywy teoretycznej. Po spełnieniu tych wymogów reszta faktycznie jest sprawą gustu, a raczej celów badawczych wynikających z perspektywy teoretycznej.

Budowaniu ewolucjonistycznej teorii religii powinna towarzyszyć ciągła konfrontacja z rzeczywistymi religiami. Dawni ewolucjoniści, pisząc o religii, uważali za zasadne „zacząć od początku”, stąd też budowali swe koncepcje teoretyczne, mając przed oczami przede wszystkim przykłady religii pierwotnych, z którymi utożsamiali religie opisywane przez antropologów, religie współczesne traktowali zaś jako ich rozwinięcie. W moim przekonaniu doprowadziło to do tego, że ich teorie niewiele mówią o tych ostatnich i są generalnie w ograniczonym stopniu do nich stosowalne. Natomiast próba zbudowania teorii, która z miejsca obejmowałaby wszystkie przypadki, wymuszałaby wejście na taki poziom ogólności, który osłabiłby jej empiryczną wartość. Rodzi to ponadto niebezpieczeństwo, że podporządkowalibyśmy konkretne historie ewolucyjne arbitralnie skonstruowanej „średniej”, co w przypadku, gdyby ewolucją różnych typów religii rządzić miały odmienne mechanizmy oznaczałoby zupełne oderwanie od rzeczywistości.

Proponuję inną ścieżkę: rozpocząć budowanie teorii, mając przed oczami przykłady lepiej znanych religii historycznych (takich jak chrześcijaństwo, buddyzm, dżinizm, islam etc.), a dopiero w drugiej kolejności zadać pytanie, jakich modyfikacji wymaga taka teoria, by mieć zastosowanie również do religii pierwotnych. Niewykluczone, że okaże się, iż te ostatnie są tylko szczególnym przypadkiem, ale należy się pogodzić również z możliwością, iż wymagać będą zupełnie odrębnej teorii, a ich pogodzenie będzie równie trudne jak unifikacja mechaniki kwantowej z teorią względności w teorii fizycznej czy stworzenie definicji gatunku, która obejmowałaby zarówno istoty rozmnażające się płciowo, jak i bezpłciowo. Sądzę jednak, że nie ma innego wyjścia, jeśli poważnie potraktować dyrektywę Comte’a nakazującą podporządkować wyobraźnię teoretyczną faktom. Sądzę również, że znacznie mniejsze błędy wynikają z etnocentryzmu koncepcji socjologicznej (oczywiście najlepiej, by był to etnocentryzm uświadomiony) niż z przedwczesnej dążności do uniwersalizmu, gdyby miało to prowadzić do ogólnikowości i utraty sensu empirycznego.

Punktem wyjścia (i jedynie punktem wyjścia) będzie dla mnie ujęcie religii, jakie sformułowałem w innej mojej pracy [Kaczmarek 2007a], dyskutując z koncepcjami Durkheima i Spencera. Po szczegółowe uzasadnienie przyjętych rozwiązań odsyłam zatem do tamtego opracowania, tutaj zaś przedstawię je w dużym skrócie.

Powszechnie stosowane do opisu przedmiotu religii kategorie, takie jak *sacrum* i nadprzyrodzoność, nie są synonimami. Istnieją zjawiska nadprzyrodzone, które nie są sakralne (są one przedmiotem paranauk, takich jak astrologia czy radiestezja), oraz zjawiska sakralne, które nie są nadprzyrodzone (są one przedmiotem pseudoreligii, świeckich kultów, jak cześć dla godła narodowego, kult wodza czy ludzkości etc.). Obie te kategorie kładą nacisk

na odmienne aspekty: nadprzyrodzoność wskazuje na stosunek do dostępnej wiedzy (zdroworozsądkowej i naukowej), *sacrum* do ludzkich wartości i uczuć. Aby precyzyjnie ująć przedmiot religii, postuluję zatem skrzyżować te kategorie. Przedmiotami wyobrażeń religijnych są więc te byty (zarówno bezosobowe, antropomorficzne, teomorficzne, jak i nadosobowe), „które ludzie traktują jako sakralne, a je d n o c z e ś n i e, które przynależą do sfery nadprzyrodzonej” [Kaczmarek 2007a, s. 67]. Religia w tym ujęciu stanowi system, w ramach którego ludzie w sposób zapośredniczony się do takich przedmiotów odnoszą, a także są przez to odniesienie określani. Zapśredniczenie to następuje z jednej strony przez różnego rodzaju działania religijne (obrzędy, rytuały, techniki ekstazy, działania oczyszczające, konsekracje bądź misteria [por. s. 81–85]), z drugiej zaś przez symbole religijne i różne formy dyskursu religijnego (mit, teologia i inne [por. s. 85–96]).

Przez sakralność bytów stanowiących przedmiot religii rozumiem odniesienie do pewnego *typu*, a nie *stopnia* wartości, który to typ Scheler oddzielił od wartości utylitarnych, hedonistycznych, witalnych i idealnych. Odniesienie takie jest istotne, gdyż oparcie definicji wyłącznie na koncepcji nadprzyrodzoności stawiałoby nas przed tym samym problemem, przed którym staje religioznawstwo kognitywne (Cognitive Science of Religion – CSR). Problem ten zwięźle ujął Scott Atran w pytaniu: jak odróżnić Myszkę Miki od Jezusa? [Atran 2002, s. 14]

Ujęcie to, podobnie jak większość definicji religii, ogranicza się jedynie do odróżnienia zjawisk religijnych od niereligijnych. Jest to jednak dopiero pierwszy krok. Jak zauważa Dobbelaere, „Niewątpliwie socjologowie w swoich badaniach zawsze wychodzą od jakiejś, przyjmowanej *implicite* bądź *explicite*, definicji religii” [1998, s. 139]. Moim zdaniem fakt, że definicję można przyjmować jedynie *implicite*, wskazuje, iż w konkretnym podejściu empirycznym ma ona ograniczone znaczenie. W badaniach bowiem problem, czy dane zjawisko stanowi religię, czy też nie, pojawia się dość rzadko, a i wtedy nie da się rozstrzygnąć bez pewnej dozy arbitralności. W pewnych wypadkach empirycznych granica między religią a nie-religią może być przekraczana – w obie strony. Coś, co religią nie było, staje się nią (jak filozoficzny taoizm czy konfucjanizm), istniejące zaś religie mogą ulegać procesowi świecczenia. W większości przypadków socjolog religii nie ma jednak wątpliwości, czy obiekt badań jest, czy nie jest religią. Dlatego jestem zdania, że definicje tego rodzaju, wliczając w to także moją, są jeszcze zbyt ogólnikowe jak na użytek teorii ewolucyjnej. Nie pomagają bowiem zidentyfikować konkretnych religii empirycznych. Definicja religii jako takiej nie pomoże rozwiązać innego fundamentalnego pytania, które staje przed badaczem: gdzie przebiegają granice tej konkretnej religii? Albo: czy, można być wyznawcą jednocześnie dwóch religii? Na przykład: czy uprawnione jest przyjmowanie oficjalnych danych

o 95 procentach katolików w Polsce i orzekanie na tej podstawie o polskim katolicyzmie? Czy do bycia katolikiem wystarczy zostać ochrzczonym i nie dokonać oficjalnie apostazji? Na podobny problem natrafiłem w badaniach nad Wspólnotą Kundaliniego [Kaczmarek 2010a], gdy usiłowałem oszacować liczebność tej grupy: czy wierzyć zapewnieniom lidera, że „pod jego wpływem” znajdowały się setki, jeśli nie tysiące ludzi, czy wliczać wyłącznie tych, którzy należeli do grona głęboko zaangażowanych uczniów? Jak zakwalifikować różnych „wiecznie się wahających”, niewtajemniczonych do końca sympatyków, osoby znajdujące się „w orbicie”?

Podstawową przesłanką prezentowanej tu teorii ewolucji jest to, że ewolucji podlegają religie, a nie religia. Drugi człon określenia „ewolucja religii” należy więc odczytywać w liczbie mnogiej (co w języku polskim nieszczęśliwie w dopełniaczu ulega zatarciu). Aby definicja pozwalała ująć religie w ich konkretności, przeformułuję najpierw powyższe, mocno jeszcze abstrakcyjne ujęcie w kategoriach teorii funkcjonalno-systemowej Spencera, by potem dodać pewne istotne określenia wynikające z zaobserwowanej izomorfii informacyjnej zachodzącej między religiami a gatunkami.

3.2. Religia jako system

Instytucje eklezjastyczne Spencera otwiera po wielokroć cytowany fragment:

Nie może być prawidłowej koncepcji struktury bez prawidłowej koncepcji jej funkcji. Aby zrozumieć, jak organizacja powstała i rozwinęła się, jest rzeczą niezbędną zrozumieć potrzebę, którą wspomagała [*subserve*] na początku, a także potem. Aby prawidłowo naszkicować rozwój instytucji eklezjastycznych, musimy wiedzieć, skąd się wzięły idee i uczucia, które instytucje te zakładają [Spencer 1907, s. 3, § 583].

Logika tego wywodu na gruncie wyżej zrekonstruowanego paradygmatu Spencerowskiego jest jasna: pewnego rodzaju idee i uczucia – religijne – są źródłem potrzeby. Potrzeby te zaspokajane są przez różnego rodzaju działania religijne. Dla wykonywania tych działań ulegają wyodrębnieniu pewne role społeczne, z czasem pojawiają się specjaliści, którzy następnie organizują się w grupy, tworzą instytucje religijne. Te złożone organizacje mogą w efekcie obsługiwać również inne potrzeby. Przyjrzyjmy się pokrótce poszczególnym momentom tego rozumowania.

Gdy mówimy o potrzebach religijnych, możemy mieć na myśli dwa, w gruncie rzeczy odrębne zagadnienia: a) potrzeby, które generują powstanie idei religijnych (potrzeba religii), oraz b) potrzeby, które powstanie idei religijnych generuje i które dzięki religii mogą być zaspokajane (potrzeby religijne).

3.2.1. Potrzeba religii

Czy w człowieka wpisany jest „popęd religijny”, czy „potrzeba nadprzyrodzoności”, czy „potrzeba *sacrum*”? Socjologowie często omijają ten problem, społeczeństwo czyniąc odpowiedzialnym za powstanie potrzeby religii, skoro to ono jest źródłem idei religijnych, z jakimi styka się jednostka. Tak na przykład według Pierre’a Bourdieu [Bourdieu i Passeron 1990, s. 81, 96] wszelkie tego rodzaju potrzeby generowane są w trakcie socjalizacji pierwotnej. Tym samym jednak w istocie tylko przesuwamy problem, bo odpowiedzią na pytanie, jak to się stało, że jednostki przeprowadzające socjalizację pierwotną same żywią takie idee, może być tylko odwołanie do ich własnej socjalizacji pierwotnej. Rodzi to podobne problemy co tłumaczenie powstania życia na Ziemi w ramach teorii panspermii. Inni przyjmują, że taka potrzeba ma charakter uniwersalny, wynika z właściwości „ludzkiej kondycji”. Takiego zdania są na przykład socjologowie Rodney Stark i William Bainbridge, twierdzący, iż nadprzyrodzone założenia są jedynymi możliwymi źródłami dla pewnego rodzaju pożądanych nagród [Stark i Bainbridge 1981, s. 361]. Thomas O’Dea [1966, s. 5] pisał o potrzebach wynikających z ludzkiej egzystencji, którą charakteryzuje życie w niepewności, bezsilności i niedostatku. Do egzystencjalnych uwarunkowań odwołują się też Talcott Parsons [2009, s. 129] czy Daniel Bell [1977, s. 429].

Problem potrzeby religii i potrzeb religijnych jest zagadnieniem, przy rozpatrywaniu którego kluczowa jest adekwatna koncepcja natury ludzkiej. Jak wspomniałem we wprowadzeniu do rozdziału drugiego, sądzę, że jest to obszar, gdzie dla socjologii korzystne będzie zakorzenienie teorii w empirycznych ustaleniach ewolucyjnych nauk biologicznych (psychologii ewolucyjnej, kognitywistyki, neurobiologii), korzystniejsze w każdym razie niż oparcie się na filozofii egzystencjalistycznej czy skompromitowanej na gruncie naukowym koncepcji *tabula rasa*. Koncepcja, która się wyłania z badań tych dyscyplin, bynajmniej nie jest zaskakująca dla socjologów, co więcej, zbieżna jest ze zdroworozsądkowymi intuicjami, na których socjologia opierała się od czasów Platona i Arystotelesa, a które odrzucił dopiero Durkheim.

Potrzeba religii z ewolucjonistycznego punktu widzenia domaga się wyjaśnienia w kategoriach adaptacji, egzaptacji czy też ubocznego skutku innych adaptacji. O ile Edward Wilson [1998, s. 190–197] formułował jedynie nieśmiało spekulacyjne hipotezy w tym względzie, o tyle obecnie ewolucyjne nauki o człowieku podejmują próby takiego wyjaśnienia przy zastosowaniu metod empirycznych, włączając w to eksperymenty, badania statystyczne etc. [por. Sanderson 2008a, s. 150, Wilson i Green 2007]. W tym momencie jednak od problemu takiego ułtymatywnego wytłumaczenia religii w kategoriach korzyści przystosowawczej dla gatunku ludzkiego bardziej interesujące są proksymatyczne mechanizmy generujące powstanie tego fenomenu.

Przekonania religijne różnią się od innych zawartością pewnej liczby koncepcji kontrintuitywnych. Religioznawstwo kognitywne analizuje mechanizmy mentalne, które odpowiadają za to poczucie niezwykłości w różnych przejawach religii. Na przykład w razie kontaktu ze zwłokami zachodzi, zdaniem przedstawicieli tego kierunku, ostra sprzeczność pomiędzy modułami umysłu, którymi posługujemy się w naszym życiu społecznym i dzięki którym identyfikujemy to martwe ciało z daną osobą – na jej temat mamy wszak liczne informacje, rozpoznajemy jej twarz i z przyzwyczajenia kwalifikujemy ją do kategorii istot żywych. Jednocześnie inne moduły umysłu przesyłają nam sprzeczne z tym komunikaty: moduł odpowiedzialny za odróżnianie istot ożywionych od nieożywionych informuje o tym, że ciało to nie posiada właściwości ciała żywego, moduł unikania skażeń wysyła nam ostrzeżenie (w postaci uczucia wstrętu), co w konfrontacji ze społecznymi uczuciami, zwłaszcza miłości do zmarłego, budzi poczucie winy [por. Boyer 2005, s. 213–227]. W podobny sposób analizowane są inne tego rodzaju doświadczenia kontrintuitywności. Wyobrażenia o charakterze nadprzyrodzonym są w tym ujęciu rezultatem wrodzonej struktury ludzkiego umysłu konfrontowanej z pewnymi bytami, sytuacjami czy właściwościami.

Jak pisze Scott Atran:

Wierzenia i praktyki religijne angażują dokładnie te same struktury kognitywne i uczuciowe co wierzenia i praktyki niereligijne – i nie czynią tego sposobami innymi, choć (bardziej lub mniej) systematycznie odmiennymi [Atran 2002, s. ix].

W tym wymiarze ujęcie to jest zbieżne z podejściem klasycznego religioznawstwa ewolucyjnego, a zwłaszcza nurtu, którego reprezentantami byli Tylor czy Spencer, choć oni usiłowali ten problem rozwikłać, stosując metodę porównawczą i spekulatywną.

Spencer [por. Kaczmarek 2007a] uważał, że tak kosztowny fenomen jak religia nie mógłby trwać i być tak powszechny, gdyby nie stały za nim jakiegoś rodzaju doświadczenia. W swych pismach sformułował trzy teorie genetyczne, wskazując takie właśnie odrębne religiotwórcze momenty. Należą donich 1) marzenia senne, wizje i inne stany, jak powiedziałiby zwolennicy socjologii fenomenologicznej – „wypadnięcia z codzienności”, które sugerują pojęcie „innej rzeczywistości” wyrażonej w pojęciu ducha. Pierwotną formą religii był dla niego jednak 2) manizm, kult przodków, gdzie idea ducha umożliwia podtrzymanie zerwanej przez śmierć więzi społecznej. Spencer był ponadto teoretykiem 3) euhemeryzmu, a więc wskazywał, że niecodzienne właściwości niektórych osób (wodzów, czarowników, wynalazców) również mogą stanowić źródło uczuć i idei religijnych.

Kontrintuitywny charakter pojęć religijnych przykuwa uwagę i sprawia, że treści, które pojęcia takie zawierają, są łatwiej zapamiętywane. Co jednak

równie istotne (a bez czego nie można rozstrzygnąć dylematu, na który wskazał Atran, tj. czym się różni wyobrażenie Jezusa od wyobrażenia Myszki Miki), pojęcia te stanowią rezultat doświadczeń budzących silne emocje.

Doświadczeń kontaktów z pewnego rodzaju rzeczywistością wykraczającą poza ramy codzienności ludzie nie potrafią wytłumaczyć w kategoriach dostępnej wiedzy zdroworozsądkowej, a w ich przekonaniu wykracza ona również poza ramy dostępnej w danej kulturze wiedzy naukowej. To tego rodzaju niecodzienne doświadczenia zapoczątkowują powstawanie idei religijnych dotyczących „innej rzeczywistości”, którą, na użytek analizy systemowej, możemy ująć jako pewnego rodzaju środowisko. O tyle rację miał Parsons, gdy mówił o środowisku „ostatecznej rzeczywistości”, znajdującym się powyżej systemu działania [Parsons 1966, s. 8], choć samo sformułowanie jest może niezbyt szczęśliwe (zakłada, że jest to rzeczywistość i że jest ostateczna, co niepotrzebnie wplątuje socjologię w spory metafizyczne). Dlatego lepszym terminem, którym będę się posługiwał, jest „środowisko nadprzyrodzone”. Dostęp do tego środowiska jest najczęściej zapośredniczony przez mity i rytuały przekazywane w ramach danej tradycji religijnej. Mówienie w tym wypadku o „środowisku” jest o tyle uzasadnione, że pojęcia religijne nie są po prostu sztucznie wytwarzane, ale narzucają się spontanicznie i mają dla wyznawców charakter normatywny, w rezultacie czego traktują wyobrażoną w nich rzeczywistość jako posiadającą rangę obiektywną.

Tak czy inaczej, aby wyjaśnić potrzebę religii, nie musimy się odwoływać do jakiejś wrodzonej naturze ludzkiej potrzeby *sacrum* (nie musimy jej też wykluczać), z której rodzić by się miały pojęcia religijne. Możemy potraktować je jako rezultat relacji ludzi z ich otoczeniem, ująć tym samym potrzebę religii jako rezultat relacji między pewnego rodzaju doświadczeniami a dostępną ludziom wiedzą. Relacja ta, jak i sama potrzeba, jest więc kulturowo uwarunkowana: nie da się wykluczyć tym samym sytuacji, że jakaś kultura może oferować zespół przekonujących wyjaśnień czy środków odwracania uwagi od wszelkich religio-gennych doświadczeń i efektywnie dostarczać je wszystkim członkom społeczeństwa, a wówczas potrzeba religii tam się nie ujawni.

3.2.2. Potrzeby religijne

Gdy jednak pewna liczba doświadczeń rodzi i podtrzymuje przekonanie o istnieniu środowiska nadprzyrodzonego, pociąga to za sobą konieczność ustosunkowania się do tego środowiska. Ustosunkowanie takie określiłem terminem „religia”.

Spencer uważał, a potwierdzają to w pełni wnioski z badań przeprowadzanych przez CSR [por. Atran 2002, s. 66–67; Bering i Johnson 2005], że

ludzie mają skłonność do przedstawiania wszelkich działających czynników nadprzyrodzonych na wzór ludzki (niezależnie od wyznawanej religii nominalnej, która może się charakteryzować bardziej subtelnymi koncepcjami). Jeśli zatem środowisko nadprzyrodzone składa się z osobowych obiektów, to w odniesieniu do niego spośród wielu mechanizmów kognitywnych mogących się przejawiać w religii [por. Atran 2002, s. 12] dominować będą strategie rządzące również życiem społecznym [por. Kirkpatrick 1999, s. 933].

Spencer wskazywał podobnie, że konkretne formy działań religijnych wzorowane są na działaniach zachodzących w relacjach międzyludzkich, tak jak pojęcia o świecie nadprzyrodzonym są odbiciem świata społecznego. Wynika to z tego, że pierwotnie wyobrażenia te i działania odnoszą się do istot, które uważane były za ludzi (zmarłych przodków czy wybitne postacie). Stąd też ofiara ma formę składania podarku, modlitwa hymnu na cześć władcy czy też intymnej rozmowy etc. Ludzie rozróżniają również duchy przyjazne i wrogie i, kierując się tym rozróżnieniem, podejmują adekwatne działania.

Można zatem postawić tezę, że w działaniach religijnych ludzie nie zaspokajają jakichś osobliwych potrzeb, ale że są to potrzeby występujące w życiu pozareligijnym związane z określonymi relacjami społecznymi. W tym jednak szczególnym przypadku odniesione zostają do specyficznego środowiska „społecznego” składającego się z obiektów nadprzyrodzonych i ze względu na właściwości tegoż podlegające modyfikacjom w swej formie.

Te fundamentalne potrzeby stanowią kolejne pole, na którym obserwujemy daleko idącą zbieżność koncepcji natury ludzkiej, na jakiej opierała się klasyczna socjologia, z tą, do jakiej dochodzą współczesne ewolucyjne nauki o człowieku.

Zgodnie z teorią Spencera system (zarówno organiczny, jak i nadorganiczny) musi spełnić wymogi zachowania własnej integralności i pozyskania energii, do czego dodałem jeszcze wymóg reprodukcji. Należy podkreślić, że te trzy wymogi nie są faktami psychologicznymi (do jakich usiłował sprowadzić je w swej krytyce biologizmu Durkheim), choć pozwalają wyjaśnić pewne fakty psychologiczne, takie jak popęd seksualny, uwrażliwienie na kwestie związane z bezpieczeństwem czy zaspokajaniem głodu. Ich podstawą są konieczne ustosunkowania się do podstawowych wymogów życia. Te ewolucyjnie ukształtowane predyspozycje ulegają jednak ukonkretnieniu w warunkach stanowiących właściwe środowisko życia. W przypadku ludzi środowiskiem takim jest społeczność, której są członkami. Ludzie bowiem wszystkie te systemowe potrzeby zaspokajają zbiorowo, ze względu na swą niesamowystarczalność. W przypadku reprodukcji jest to prawda najbardziej oczywista – stanowiła już punkt wyjścia socjologii Arystotelesa:

Najpierw tedy konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska w celu płodzenia; dzieje się to nie z wol-

nego wyboru, lecz jak i u wszystkich zwierząt i roślin pod wpływem naturalnego popędu do pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty [Arystoteles 2002, s. 14, I 1, 4].

Naturalnie dzisiejsza socjologia w swym rozumieniu reprodukcji wykroczyła daleko poza to wąsko biologiczne rozumienie, tym głębiej dostrzegając jednak jej społeczny charakter, czemu poświęcona jest znana książka Bourdieu i Passerona [1990]. Drugi z wymogów był punktem wyjścia, od którego swój socjologiczny eksperyment myślowy zaczął Platon [2003] i na którym swój system socjologiczny budował Marks, stwierdzający: „W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, w stosunki produkcji” [1953, s. 5]. Jest to podstawa wszelkich współczesnych ekonomicznych wizji społeczeństwa. Wymóg obrony integralności był zaś jedną z przesłanek (bo w równym stopniu uwzględniał czynnik ekonomiczny) socjologii Spencera: „Współdziałanie społeczne bierze początek w zjednoczonej obronie i napadzie” [1900, s. 241, § 438]. Dla socjologów do czasu Durkheima stwierdzeniem oczywistym było, że ludzie muszą się odżywiać, rozmnażać i nie pozwolić się zabić i że jakiegokolwiek realistyczne ujęcie społeczeństwa jest niemożliwe bez uwzględniania tych podstawowych wymogów. Koncepcję, w której te trzy elementarne wymogi zostały zestawione i stanowiły fundament rzeczywistości społecznej, przedstawił w nowożytnej socjologii jako pierwszy, z tego co mi wiadomo, Max Scheler [1990 (wyd. oryg. 1926)]. Widział on w nich źródło najsilniejszych ludzkich prapopędów. Same te popędy nie są determinujące, ale jedynie ukierunkowujące, nie są więc instynktami w znaczeniu gotowych programów działania. Można do nich zastosować wypowiedziane w nieco innym kontekście słowa wybitnego humanisty Waltera Burkerta: to „ślady biologii, po których podążają wybory dokonywane przez kulturę” [Burkert 2006, s. 42].

Obecnie mocnego wsparcia koncepcja Schelera zyskuje ze strony społecznych nauk ewolucyjnych. Jak powiada Sanderson, „Najważniejszymi ludzkimi interesami i sprawami są reprodukcyjne, ekonomiczne i polityczne” [Sanderson 2001, s. 148]. Wokół tych trzech problemów skupiają się również zainteresowania psychologii ewolucyjnej [por. Buss 2001]. Dyscyplina ta określiła ponadto zespół problemów wynikających z faktu społecznego odnoszenia się do tych potrzeb, których rozwiązanie w historii naszego gatunku pozostawiło w umysłach ludzi zespół predyspozycji do określonych zachowań (i znów – nie popędów domagających się wyładowania czy gotowych programów, ale predyspozycji do przyjmowania określonych strategii). Dla badaczy tego nurtu punktem wyjścia jest nie abstrakcyjny osobnik przeżywający swoje problemy egzystencjalne, ale osobniki ludzkie, które – jak zauważył Arystoteles – są zwierzętami politycznymi bardziej niż inne zwierzęta stadne. Oznacza to,

że zostaliśmy wyposażeni w toku ewolucji w liczne systemy skojarzeniowe ułatwiające nam życie w gromadzie.

Jedną z najbardziej efektywnych strategii umożliwiających sukces w środowisku społecznym jest strategia altruizmu odwzajemnionego, opartego na logice wymiany [por. Buss 2001, s. 282–294]. W sytuacji niepewnego dostępu do zasobów bardziej opłacalne ze strony tego, kto odniósł sukces (na przykład w polowaniu), jest podzielić się nadwyżką z kimś, komu się nie poszczęściło, i liczyć na wzajemność w sytuacji, kiedy los się odwróci. Koszty odstąpienia nadwyżki, której i tak by się nie skonsumowało, są relatywnie niskie w porównaniu z zyskiem, jaki można odnieść w przyszłości (uniknięcie głodu). Niekiedy w ogóle nie zachodzi ponoszenie kosztów, a nierzadkie są sytuacje, gdy świadczący pomoc sam odnosi z niej bezpośrednie korzyści [Buss 2001, s. 295–296]. Relacje takie zakładają jednak wzajemne zaufanie oraz środki zapobiegające nadużyciom ze strony „pasażerów na gapę” (czyli tych, którzy przyjmują pomoc, sami jej nie odwzajemniając). Ten nacisk selekcyjny doprowadził do wytworzenia u ludzi zespołu wyjątkowych zdolności, zwanych „psychologią intuicyjną” czy „ludową” (*folkpsychology*), pozwalających rozpoznawać oszustów. Ważnym zabezpieczającym mechanizmem działającym na poziomie społeczeństw jest plotka. Ludzie starają się gromadzić możliwie wiele informacji na temat swych bliźnich, co umożliwia im ocenę ich wiarygodności. Społecznie niezbędny jest także wymóg karania oszustów, a nawet karania tych, którzy oszustów nie karzą [por. Runciman 2009, s. 15; Pinker 2005, s. 264]. Na tym poziomie zachodzi daleko idąca zbieżność między ustaleniami nauk ewolucyjnych i ekonomicznych, która decyduje o częściowej trafności niektórych koncepcji socjologów reprezentujących paradygmat rynkowy.

Jednak życie w grupie to nie tylko współpraca oparta na (spontanicznej i często nieuświadomionej) kalkulacji zysków i strat. Psychologia ewolucyjna podejmuje także problem bardziej skomplikowany, bo trudniejszy do ujęcia w tych quasi-ekonomicznych kategoriach – problem przyjaźni. Choć jej rozważania ustępują jeszcze rozważaniom Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej* na ten temat, warto podkreślić również i ten wymiar [por. Buss 2001, s. 294–304].

Sferą życia, na polu badania której psychologia ewolucyjna zdziałała najwięcej, są relacje między płciami, sposoby, w jakie zbieżne, rozbieżne, a czasem też sprzeczne interesy płci warunkują relacje prokreacyjne.

Stosunki społeczne jawiłyby się isticie idyllicznie, gdyby ograniczyć się do tych wymiarów. Tymczasem faktem potwierdzonym przez antropologię kulturową jest powszechne występowanie wśród ludzi zróżnicowanych zachowań agresywnych. Opowieści dwudziestowiecznych antropologów o społeczeństwach miłujących pokój i nieznających przemocy okazały się mitem

zrodzonym z metodologicznych błędów czy niedbalstwa [por. Buss 2001, s. 48; Pinker 2005, s. 90]. Agresja przynosi bowiem wiele korzyści; jak powiada Buss, „Mechanizm wyzwalający agresję pojawił się jako (odrażające) narzędzie rozwiązywania rozmaitych problemów adaptacyjnych, takich jak walka o zasoby, rywalizacja o pozyskanie i utrzymanie partnera czy zdobywanie pozycji społecznej” [Buss 2001, s. 335–336]. Co jednak wyróżnia nas (i szympansy) na tle innych gatunków zwierząt, to zdolność do podejmowania działań agresywnych zbiorowo, w ramach zawiązanych koalicji [Buss 2001, s. 307]. Autor ten stwierdza dalej: „[Tooby i Cosmides] zwrócili uwagę na często przeoczany fakt daleko posuniętej współpracy, której wymaga wojna. Bez współpracy mężczyzn po obu stronach frontu nie mogłaby się ona odbyć. Mężczyźni muszą się zjednoczyć i działać jak jeden organizm” [Buss 2001, s. 327]. Był to, jak wiadomo, mechanizm generowania jednego z fundamentalnych porządków społecznych według Spencera. Ocena bliźnich ze względu na wartość w takim agresywnym przymierzu stanowi jedno z głównych kryteriów, jakie stały za mechanizmami generującymi hierarchie społeczne – kolejny kluczowy wymiar życia społecznego, na który składają się strategie dominacji i uległości [Buss 2001, s. 371].

Reasumując, z perspektywy psychologii ewolucyjnej można dostrzec, że ludzie mają skłonność do odnoszenia się do innych uczestników życia społecznego ze względu na: 1) przynoszące długofalowe korzyści relacje wymiany, 2) związki osobiste (w tym partnerstwo związane z prokreacją), 3) koalicje zapewniające większe szanse w działaniach agresywnych oraz 4) relacje dominacji i podporządkowania. Warunkiem skutecznego radzenia sobie w ramach tych rozmaitych relacji jest 5) gromadzenie wiedzy na temat bliźnich: czy są wiarygodnymi partnerami wymiany, czy dochowują wierności w związkach seksualnych, czy zapewniają opiekę potomstwu, czy są wartościowymi wojownikami, czy są wojownikami potężniejszymi, czy słabszymi od nas, a także czy dysponują innymi zaletami przydatnymi w walce.

Te same predyspozycje kierują ustosunkowaniem ludzi do środowiska nadprzyrodzonego. Najistotniejsza jest *informacja*: z którym z działaczy nadprzyrodzonych można wchodzić w relacje wymiany (poprzez składanie ofiar błagalnych czy dziękczynnych), którego należy się obawiać, zatem jego wpływ zwalczać (za pomocą amuletów czy egzorcyzmów), który, ze względu na swą moc, dopomóc może w walce, któremu należy się podporządkować (przez hołdy, posłuszeństwo nakazom), a z którym wejść można w bliższe, osobowe relacje miłości i oddania. Gromadząc informacje na temat „środowiska nadprzyrodzonego”, ludzie kierują się więc nie tyle ciekawością teoretyków, ile własnymi potrzebami, ze względu na które różne elementy tego środowiska wartościują.

Jak powiada Pacal Boyer,

[...] w rozumowaniu oraz intuicjach znacząca jest pozycja relacji z czynnikami nadprzyrodzonymi. Ludzie nie poprzestają na stwierdzeniu, że gdzieś egzystuje istota, która ciska piorunami, lub że nocą po świecie krążą duchy, lecz kontaktują się z tymi bytami, podlegają ich oddziaływaniu, i to w bardzo konkretnym znaczeniu – dając i otrzymując coś w zamian: obietnice, groźby, ochronę, ukojenie itp. [Boyer 2005, s. 139].

Choć podstawy tych relacji mogą się jawić jako czysto użyteczne, to jednak sama relacja z istotami nadprzyrodzonymi nie musi się do tego poziomu sprowadzać. Podobnie jak prezenty ofiarowywane członkom rodziny, których nie określa wyłącznie ich wartość użyteczna, stanowią one często podstawę zawiązywania lub sposób podtrzymania trwałej i wielowymiarowej więzi społecznej.

Choć powyższe tendencje właściwe są wszystkim ludziom, to jednak oczywiste jest, że różnią się oni, jeśli chodzi o skłonność do obierania poszczególnych strategii, ze względu na swe wrodzone predyspozycje i usytuowanie w strukturach społecznych. W związku z tym wysuwam tezę, że ludzie różnią się preferowanymi sposobami odnoszenia do istot nadprzyrodzonych: jedni wolą w nich widzieć obiekty przywiązania, inni partnerów wymiany lub potężnych wspomożycieli etc. Zróżnicowanie to zauważył William James, stawiając (dość powściągliwie, w formie retorycznego pytania) hipotezę: „Lub też może w organizmie ludzkości przeznaczono różne zadania różnym typom ludzkim – i gdy jedni będą rzeczywiście potrzebowali religii pocieszenia i wzmocnienia, innym lepiej odpowiadać będzie religia strachu i wyrzutów?” [James 1958, s. 303]. Pośrednio na zróżnicowanie potrzeb religijnych wskazują badania Tadeusza Doktora [2002, s. 135–137] nad powodami przystąpienia konwertytów do nowych ruchów religijnych. Różnorodne motywacje grupują się jego zdaniem w trzy odrębne kategorie: związane z poszukiwaniem sensu życia, więziami w grupie oraz osobą lidera i satysfakcją z praktyk. W przypadku konwertytów różnych wyznań natężenie tych motywacji było różne, choć wszędzie dominowała kategoria sensotwórcza [Doktor 2002, s. 135–137]. Nie musi to jednak odzwierciedlać prymatu tej potrzeby w szerszej populacji, gdyż w przypadku badanych odpowiedzi wskazywały przede wszystkim na potrzeby deficytowe. Niewątpliwie osoby dokonujące zmiany religii zainteresowane są najpierw zdobyciem przekonujących informacji o nadprzyrodzonym środowisku życia. Bardziej bezpośrednich wskazówek dostarczają badania nad obrazem Boga, gdzie dość wyraźnie uwidacznia się podział na wyznawców Boga kochającego i Boga kontrolującego [por. Kirkpatrick 1999, s. 945; Nelsen, Cheek i Au 1985].

Upodobanie do określonego typu strategii określam jako potrzebę religijną, a ich konfigurację jako preferencje religijne danej jednostki (do kwestii tej wracam w podrozdziale 5.2).

3.2.3. Funkcje religijne

Pojęcie funkcji religijnej wynika bezpośrednio z tak rozumianej koncepcji potrzeb religijnych. Potraktowanie istot nadprzyrodzonych zgodnie z logiką interakcji społecznych rodzi potrzebę odpowiedniego ułożenia sobie z nimi stosunków, czemu służyć mają odpowiednie działania, czyli funkcje. Tego, że w ten właśnie sposób Spencer rozumiał potrzebę religijną, dowodzi sposób, w jaki posługiwał się terminem „funkcja” w *Instytucjach eklezjastycznych* [Spencer 1907]. Obejmował nim różnego rodzaju *czynności* sprawowane przez specjalistów religijnych: nekromantyczne [s. 38, § 589], błagalne [s. 47, § 597] itp., a także funkcje czarownika, kapłana, wróżbity. Chodzi więc o ochronę przed duchami uważanymi za złośliwe, wyproszenie protekcji ze strony duchów uważanych za potężne, podtrzymywanie relacji z duchami uznawanymi za życzliwe etc. Wszystkie religijne funkcje pełnione przez kapłanów czy organizacje religijne (nie zaś religię, która nie jest podmiotem działającym) wywodzą się, jego zdaniem, od dwóch podstawowych: „Pierwotnym obowiązkiem jest prowadzenie kultu; obowiązkiem pochodnym jest nacisk na zasady postępowania” [s. 152, § 653]. Zasady postępowania są obowiązkiem pochodnym, gdyż dotyczą przede wszystkim postępowania wobec przedmiotów kultu i, ewentualnie, jeśli takie zalecenia uznawane są za wolę bóstw, wobec innych ludzi. Kult polega, zdaniem Spencera, na „uspokajaniu istot nadprzyrodzonych, gdy są zagniewane, i przypodobywaniu się, gdy są przyjazne” [Spencer 1912, s. 252, § 135].

Można spotkać się z wieloma klasyfikacjami działań religijnych – ja sam zaproponowałem podział na obrzędy, rytuały, konsekracje i misteria [Kaczmarek 2007, s. 79–85]. W tym miejscu wystarczy określenie ich jako działań odnoszących się do środowiska religijnego lub uwarunkowanych przez założenie jego istnienia. Stanowią one zestaw instrumentów mających odpowiadać na zróżnicowane potrzeby wiernych, stąd też rzadko stanowią podstawę wewnętrznej specjalizacji duchownych. Poszczególni kapłani mogą się różnić jedynie tymczasowo uprawnieniami do wykonywania danych działań, jak to miało miejsce w przypadku hierarchii katolickiej przed reformą ostatniego soboru, gdy na przykład funkcje lektora czy egzorcysty otrzymywali już niżsi przedstawiciele duchowieństwa, by na kolejnych stopniach zwiększać swe uprawnienia o kolejne działania religijne. Niektóre funkcje religijne w katolicyzmie (wyświęcanie kapłanów czy biskupów) zarezerwowano dla najwyższego szczebla hierarchii, jednak są to działania, których odbiorcami są członkowie organizacji religijnej. Zróżnicowanie ma więc charakter hierarchiczny, a nie funkcjonalny.

Spośród funkcji religijnych mających zaspokajać potrzeby religijne jedna uzyskuje szczególną wagę, i to ją właśnie starają się monopolizować organi-

zacje religijne. Wszelkie działania religijne opierają się na informacjach o środowisku nadprzyrodzonym. To te informacje są przechowywane i udostępniane w razie potrzeby przez specjalistów religijnych. Poszczególne organizacje religijne mogą się różnić tym, do jakiego stopnia monopolizują pozostałe działania albo dopuszczają do ich wykonywania członków wspólnoty. Jednak jako depozytariusze sakralnej tradycji zawierającej również formuły rytuałów, sposoby prawidłowego wykonywania medytacji etc., często zapewniają sobie pierwszeństwo także w tym względzie. Na ten aspekt działalności członków organizacji religijnych Spencer wielokrotnie zwracał uwagę, pisząc o „zachowywaniu zorganizowanego produktu wcześniejszych doświadczeń przeciw modyfikującemu oddziaływaniu doświadczeń obecnych” [Spencer 1907, s. 105, § 627] czy zachowywaniu wierzeń, uczuć i zwyczajów [s. 102, § 626].

Podstawowym więc zadaniem członków organizacji religijnych jest zdobywanie i zachowywanie praktycznie istotnej informacji na temat środowiska nadprzyrodzonego. Źródłem tej informacji są wydarzenia postrzegane przez społeczność jako cuda czy też różnego rodzaju stany ekstatyczne (prorocze sny, wizje szamanów i proroków, objawienia świętych etc.), o których pamięć przechowywana jest w mitach. Mit, w moim ujęciu, to po prostu opowieść o cudzie, czy szerzej: doświadczeniu religijnym [por. Kaczmarek 2007a, s. 90–96]. Mity nie są jedynie literaturą, ale świętą opowieścią, której waga wypływa właśnie z tego, że jest praktycznie istotna dla ułożenia relacji ze środowiskiem nadprzyrodzonym. Tak rozumiany mit nie jest właściwością jedynie religii antycznych, ale wszelkich religii. Co więcej, stale powstają nowe mity (jak opowieść o wizjach s. Faustyny Kowalskiej czy o objawieniu Maryi na terenie ogródków działkowych w Oławie). Opierając się na mitach, specjaliści religijni wyciągają konkretne wnioski w odniesieniu do danej sytuacji (ten poziom nazywam teologią).

Ta praktyczna wiedza służy następnie członkom organizacji eklezjastycznej do działań religijnych, wliczając w nie nauczanie wiernych, kierownictwo duchowe etc. Jednak zachowywanie tradycji nie jest tożsame z przekazywaniem jej wiernym (to odrębne działanie religijne).

3.2.4. Struktura

Konsekwencją stałego społecznego zapotrzebowania na daną funkcję jest, zgodnie z teorią Spencera, kierowanie na jej rzecz zasobów (ludzkich i materialnych) i w konsekwencji rozwój struktury społecznej funkcję tę pełniącej. Proces krystalizowania się takiej struktury jest analogiczny w przypadku instytucji kierowniczych i eklezjastycznych, a do pewnego stopnia także produkcyjnych. Załącznikiem struktury religijnej są pierwsze przejawy specjali-

zacji. Nie ma mowy o strukturze, gdy wszyscy członkowie grupy mogą wykonywać wszelkie działania religijne i posiadają tę samą wiedzę. Pierwszym krokiem ku takiej specjalizacji jest przypisanie danego działania religijnego konkretnym osobom (w naszym wypadku są to role religijne pełnione przez określone osoby), dalszym pojawienie się specjalistów, którzy pełniąc daną funkcję, zwolnieni są jednocześnie z działań ekonomicznych, stają się specjalistami pełnoetatowymi, z czasem dobierają sobie pomocników spośród rodziny, później także spoza niej, aż wreszcie powstaje zorganizowana grupa specjalistów.

Z powstaniem organizacji eklezjastycznej mamy zatem do czynienia, gdy dochodzi do monopolizacji podstawowej funkcji religijnej – kultywowania wiedzy o środowisku nadprzyrodzonym, a co za tym idzie, często funkcji kierowniczej w stosunku do działań religijnych.

Zasadnicza jest pierwotna dyferencjacja na osoby wtajemniczone i kwalifikowane do działań religijnych oraz osoby posiadające ograniczone wtajemniczenie i kwalifikacje, czyli dyferencjacja na poziomie informacyjnym. Daniel Dennett [2008, s. 259] nazywa to doksalnym podziałem pracy. Zróżnicowanie to zachodzić może według różnych kryteriów (szerzej omówionych w: [Kaczmarek 2010a, s. 118–122]), na przykład:

- posiadania właściwości hagiokratycznych (takich jak charyzma osobista, zdolności ekstatyczne i inne znamiona nadprzyrodzonego uprzywilejowania czy uzdolnienia), co uzdalnia do występowania wobec społeczności jako reprezentant istot nadprzyrodzonych,
- posiadania właściwości pozareligijnych, autorytetu laokratycznego (pozareligijny autorytet społeczny, na przykład posiadana władza, znaczenie, szacunek społeczny) co uzdalnia do występowania wobec środowiska nadprzyrodzonego jako reprezentant społeczności,
- zasobu posiadanej wiedzy o środowisku nadprzyrodzonym czy legitymizacji hierokratycznej (pozaosobiste uprzywilejowanie religijne wynikające z przynależności do linii przekazu, pokrewieństwa z założycielem, otrzymanego uprawnienia, urzędu etc.),

Spencer zakładał, że pierwotnie funkcje te przypadły w udziale uzdrowicielom czy czarownikom (czyli autorytetom hagiokratycznym w mojej terminologii), jednak faktyczny rozwój instytucji religijnych wiązał z monopolizacją działań religijnych przez kapłanów (czyli hierokrację) upoważnionych przez władzę świecką. Zatem jego zdaniem instytucje te wyodrębniły się z instytucji politycznych. A jednak ich funkcja nie jest funkcją na rzecz instytucji politycznych (choć naturalnie w pewnych okolicznościach mogą one pewne uboczne funkcje na ich rzecz pełnić), ani nawet na rzecz ściśle rozumianego systemu społecznego – jest funkcją na rzecz członków społeczności. Dlatego nawet jeśli rozwój instytucji kapłańskich podążał drogą wskazaną przez

Spencera, czego wykluczyć nie można w świetle podawanych przez niego przykładów, to nie stanowiły one „organu” władzy politycznej w ścisłym sensie.

Sądzę, że tezy Spencera stosują się nie tylko do pradziejów, ale da się je odnieść do każdorazowego powstawania nowych religii (a ściślej, tradycji religijnych, gdyż religie, jak zobaczymy dalej (por. podrozdział 4.3), mogą powstawać też na innej drodze;), gdzie pierwotny impuls religiotwórczy płynie zwykle od autorytetów hagiokratycznych, które znajdują się w dialektycznym napięciu z autorytetami laokratycznymi. W opisanym przez Webera procesie ucodziennienia charyzmy rodzi się ostatecznie hierokracja. Widzimy to we wczesnym chrześcijaństwie, gdzie rywalizowali ze sobą wędrowni apostołowie posiadający legitymizację opartą na listach uwierzytelniających od gminy jerozolimskiej, lokalni liderzy pełniący funkcje porządkowe na podstawie kompetencji pozareligijnych i hagiokratyczne postacie w rodzaju apostoła Pawła czy później Marcjona.

Dochodzi tu istotny wymiar: religie wytwarzają nowe organizacje służące odrębnym wspólnotom. Często też wykształcają pewne organy wspólne, służące wszystkim wspólnotom (jak świątynia w Delfach), a nierzadko pełniące w stosunku do wszystkich organizacji funkcję kierowniczą (jak instytucja papieża w katolicyzmie). Do opisu tego wymiaru rozwoju religii użyteczna jest klasyfikacja Spencera, którą on wprowadzić stosował do całych społeczeństw, ale – jak pisałem w innym miejscu [Kaczmarek 2010a, s. 113] – dość łatwo można ją przenieść na inny poziom życia społecznego. Zasadniczym kryterium klasyfikacji jest dla tego badacza stopień złożoności, ze względu na który wyróżnia on społeczeństwa proste, złożone oraz podwójnie, potrójnie i czterokrotnie złożone. Grupa prosta to grupa charakteryzująca się podstawowym zróżnicowaniem wewnętrznym na osoby dysponujące kwalifikacjami religijnymi i nimi niedysponujące (prorok – słuchacze, guru – uczniowie etc.). W miarę rozwoju strukturalnego część kompetencji przejmują organy wyższego szczebla złożenia, grupa prosta zaś pozostaje organizacją samowystarczalną w zakresie zaspokajania codziennych potrzeb religijnych danej grupy ludzi. W przypadku współczesnego Kościoła katolickiego będzie nią parafia, wyższy stopień stanowi zaś diecezja (monopolizująca kształcenie duchownych i władzę religijną oraz przejmująca część zasobów pozyskanych na szczeblu parafii). Choć zasadniczo samowystarczalna na poziomie wszystkich potrzeb religijnych wiernych, nie ona jest jednak w Kościele katolickim autonomiczna – część władzy zastrzeżona jest dla Stolicy Apostolskiej, stanowiącej główny ośrodek kierowniczy. Możemy zatem przyjąć, że Kościół katolicki jest obecnie organizacją podwójnie złożoną (poziomy dekanatu i episkopatów lokalnych są dyskusyjne, wydaje się, że nie przysługują im żadna wyraźna kompetencja nadrzędna w stosunku do niższych szczebli, odkąd zmalała istotnie rola prymasa).

Organizacja, z tego punktu widzenia, może posiadać rozmaitą strukturę i to, że użyłem sformułowania „ośrodek kierowniczy”, nie powinno sugerować, iż monocentryczna hierarchia jest jedynym możliwym rozwiązaniem. Kierownictwo może być również policentryczne, jak w prawosławiu czy religii starożytnej Grecji, albo w dużej mierze egalitarne, jak w przypadku muzułmańskich ulemów czy żydowskich rabinów. Wymóg posiadania ośrodka kierowniczego zależy jest w pewnej mierze od warunków środowiskowych. Staje się on istotny, gdy religia musi rywalizować, czy wręcz walczyć na planie doktrynalnym ze znaczącymi konkurentami. Wymóg posiadania warstwy eklezjastycznej wydaje się jednak uniwersalny – choć niektóre wyznania protestanckie usiłowały mu się przeciwstawić [Finke i Dougherty 2002, s. 105; Harrison 1976], to jednak trudności, z jakimi przyszło im się wówczas mierzyć, zdają się raczej potwierdzać, niż zaprzeczać tej tezie.

W każdym razie należy się spodziewać różnorodności podobnej do tej ze świata organizmów żywych, gdzie obok organizmów z wysoce rozwiniętym systemem nerwowym mogą istnieć organizmy słabo zintegrowane, co więcej, mogą być one zbudowane na różnorodnych planach budowy. Dlatego wyróżniane przez socjologów religii typy organizacji, jak sekta czy kult, nie muszą być wcale jedynie etapami rozwoju, ale także niezależnymi formami organizacyjnymi, które w pewnych warunkach społecznych okazują się wystarczające dla podtrzymania religii.

3.2.5. Potrzeby organizacji religijnych

Jak zauważyła Mary Douglas, „proces zakorzeniania się instytucji jest procesem tak intelektualnym, jak ekonomicznym oraz politycznym” [2011, s. 47], a dotyczy to naturalnie także organizacji religijnej, na co zwrócił już uwagę William James:

[...] badania historyczne wykazują, że geniusze religijni zawsze i wszędzie przyciągają ku sobie uczniów i tworzą grupy zwolenników. Gdy grupy te osiągną siły dostatecznej do «zorganizowania się», stają się instytucjami kościelnymi, posiadającymi swoje własne dążenia i cele [James 1958, s. 304].

Z punktu widzenia teorii systemowej funkcja przechowywania i udostępniania idei religijnych jest tu tożsama z realizacją wymogu ochrony indywidualności organizacji religijnej. Aby tę funkcję pełnić, organizacje religijne muszą jednak również akumulować zasoby oraz podejmować działania zmierzające do reprodukcji organizacji. Powstanie organizacji religijnej prowadzi, jak widzimy, do powstania nowych potrzeb, które możemy określić jako potrzeby funkcjonalne, czyli umożliwiające pełnienie własnej funkcji

organizacji i jej trwanie. Są to potrzeby wspólne organizacji, a nie jedynie prosta suma potrzeb jej członków.

Wymiar energetyczny organizacji zyskuje szczególną wagę w momencie pojawienia się pełnej specjalizacji (pełnoetatowych specjalistów religijnych). Podstawowym źródłem zasobów jest działalność produkcyjna danej wspólnoty, a ściślej, ich nieskonsumowana nadwyżka. Nawet tam, gdzie nie istnieją pełnoetatowi specjaliści religijni zwolnieni z konieczności pracy materialnej, musi być przynajmniej określony czas, w którym wierni są z tej konieczności zwolnieni.

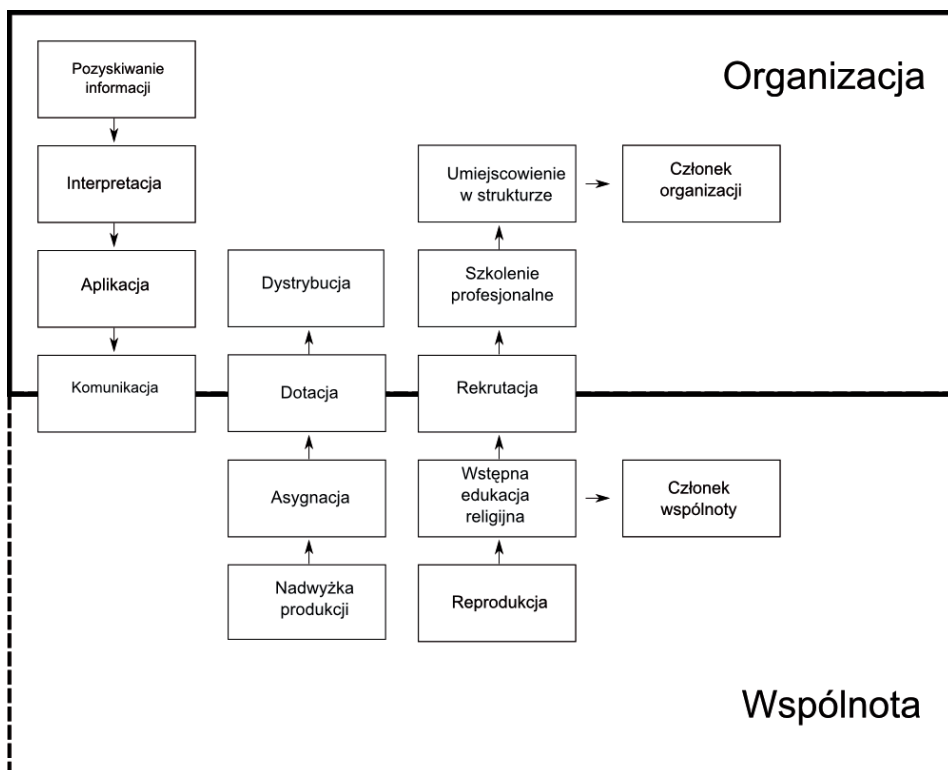
Naturalnie, w początkowym okresie rozwoju religii konieczne jest pozyskiwanie zasobów w sposób, który można by określić jako akumulację charyzmatyczną. Weber zwracał uwagę, że wobec zasadniczej wrogości ruchu charyzmatycznego w stosunku do racjonalnego gospodarowania dopuszczalne jest wówczas pozyskiwanie środków od „indywidualnych mecenasów”, z „honorowych darów, datków czy innych dobrowolnych świadczeń, od osób, do których się kieruje”, wreszcie w postaci żebractwa, wymuszania świadczeń czy zdobywania łupów [por. Weber 2002, s. 148–149, 819; por. Kaczmarek 2010a, s. 127]. Taki sposób akumulacji przyjęli uczniowie Jezusa (Dz 2, 44–45), tak też funkcjonowała pierwotna wspólnota buddyjska [Gira 2002, s. 961]. Wspólnota muzułmańska w Medynie utrzymywała się w dużej mierze z napadów na mekkańskie karawany [Rodinson 2002, s. 724]. Gdy charyzmatyczna faza trwa zbyt długo, uniemożliwia to krystalizację sposobów akumulacji, które zapewniałyby stabilność rozwoju. Sytuacja taka zagraża trwaniu samej zawiązującej się organizacji, gdyż uderza w materialne interesy ścisłego grona, które – jak pisze Weber – chce „żyć z ruchu charyzmatycznego” [2002, s. 826].

Sądzę, że da się wyróżnić dwa najbardziej typowe (stabilne) sposoby czerpania z zasobów: bezpośredni, czyli od bezpośrednich producentów, będących jednocześnie członkami wspólnoty, oraz pośredni, czyli korzystanie z dotacji instytucji politycznych (jak w przypadku religii państwowych). Sposób trzeci – prowadzenie własnej działalności o charakterze czysto ekonomicznym – również jest czasami podejmowany, jednak wiąże się on z osłabieniem specjalizacji, gdyż przynajmniej niektórzy członkowie organizacji eklezjastycznej, poza czy zamiast wypełniania swych funkcji religijnych, podejmować muszą również działalność gospodarczą (czy to bezpośrednio produkcyjną, czy zarządczą). Choć na pierwszy rzut oka wydaje się to rozwiązaniem korzystniejszym, gdyż zwiększa autonomię organizacji religijnej (czyni z niej niezależny system organiczny), to jednak osłabia również jej czysto religijne oddziaływanie. Ponadto funkcjonowanie organizacji na rynku ekonomicznym jest sprzeczne z interesami osób, dla których stanowi ona konkurencję. Sposób ten jest jednak, jak się wydaje, optymalnym rozwiąza-

niem w przypadku religii misyjnych, a często jedynym dającym się zastosować w sytuacji, gdy dana religia dopiero szuka lub jest w trakcie zajmowania przez siebie nowej niszy.

Oprócz energii (środków utrzymania), ze względu na naturalną śmiertelność duchownych, organizacja religijna potrzebuje również pewnego dopływu ludzi, którzy przejmowałiby wiedzę i obowiązki po zmarłych, a więc zapewniali ponadpokoleniowe trwanie religii. Pozyskiwanie takich ludzi w nadmiarze umożliwia ponadto ekspansję organizacji religijnej lub intensyfikację jej działań.

Również w tym wymiarze da się wyróżnić trzy typowe sposoby rozwiązywania tego problemu. Pierwszym jest wytworzenie kasty kapłańskiej, czyli oparcie reprodukcji organizacji na reprodukcji biologiczno-społecznej jej członków (jak w kaście bramińskiej). Drugim sposobem jest rekrutacja członków z ogólnych populacyjnych zasobów społeczeństwa. W tym wypadku organizacja eklezjastyczna musi rywalizować z innymi organizacjami. Trzecim sposobem jest powierzenie funkcji religijnych osobom pełniącym



Rys. 1. Szlaki funkcjonalne: informacyjny, energetyczny i populacyjny

inne funkcje społeczne, jak w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (mormonów), gdzie za wyjątkiem najwyższych władz kapłani są ochotnikami i nie pobierają wynagrodzenia.

Całość tych procesów składa się na trzy szlaki funkcjonalne (rys. 1): informacyjny, który wiedzie od organizacji do wspólnoty (pozyskiwanie informacji o środowisku nadprzyrodzonym z tradycji lub objawień, ich interpretacja, aplikacja do konkretnych potrzeb wspólnoty i komunikacja tak przetworzonych treści), populacyjny, który wiedzie od wspólnoty do organizacji (biologiczna reprodukcja, socjalizacja, której towarzyszy przekaz elementarnych treści religijnych, ukształtowanie wyznawcy lub rekrutacja ze strony organizacji, szkolenie w jej ramach i umiejscowienie w jej strukturze), oraz energetyczny, podobnie wiodący od wspólnoty do organizacji (produkcja nadwyżki, wyasygnowanie jej części na rzecz organizacji i dotacja, a w ramach organizacji dystrybucja tak pozyskanych zasobów). Naturalnie w systemie, w którym zachodzi dziedziczenie godności kapłańskiej, cały szlak populacyjny może zachodzić w ramach organizacji. W sytuacji gdy nie wykształciła się jeszcze instytucja profesjonalnego specjalisty do spraw religii, dotyczy to także szlaku energetycznego.

3.3. Religia jako system izolowany

Wyżej zarysowana koncepcja, choć pozwala ująć religie w powiązaniu z ich otoczeniem, jest jeszcze zbyt abstrakcyjna. Jeśli definicja ma ujmować nie religię jako taką, ale religie konkretne, to istotne są nie tyle granice między religią a innymi systemami kulturowymi, co granice między religiami. Rozwiązaniem tego problemu może być uwzględnienie stwierdzonych wyżej izomorfizmów informacyjnych między religią a gatunkiem. Na potrzebę w socjologii religii takiej „teorii konkretności danej klasy przypadków” tożsamej z „teorią gatunku” wskazywał Andrzej Wójtowicz [2004, s. 126]. Sposób definiowania gatunku na użytek empiryczny przez biologów może tu dostarczyć ważnych inspiracji. Pozwoli także uniknąć pewnych błędnych rozwiązań, które się spontanicznie narzucają religioznawcy postawionemu przed takim zadaniem. Mógłby on bowiem podjąć próbę rozróżnienia religii, wychodząc od wiernej rekonstrukcji danego systemu wierzeń, jego najważniejszych składników, a następnie badać ich rozmieszczenie na przykład w danej społeczności. Analogiczne, morfologiczne podejście długo dominowało w biologii. Zmierzano do wskazania głównych cech odróżniających wygląd jednego gatunku od innych [por. Mayr 1996, s. 268–269]. Źródła tej metody tkwią w esencjalizmie Platona, skąd czerpie ona założenie, że istnieje coś takiego jak „istota”

danego gatunku (jego idea czy eidos), podczas gdy zmienność konkretnych osobników stanowi rezultat jedynie jej niedoskonałego odwzorowania w materii. Podejście takie napotkało jednak liczne trudności niemal niemożliwe do przezwyciężenia. Okazuje się, że wskutek działania doboru płciowego samce i samice wielu gatunków różnią się od siebie znaczenie bardziej niż od, odpowiednio, samic czy samców gatunku siostrzanego (typowym przykładem jest dymorfizm płciowy u kaczki krzyżówki, której obie płcie były pierwotnie klasyfikowane jako odmienne gatunki). Istotne różnice występują także między osobnikami młodocianymi a dojrzałymi. Jednocześnie okazuje się, że granice między gatunkami nie są tak ostre, jak to zakłada ujęcie opierające się na „istocie”, a w niektórych miejscach są sporadycznie przełamywane [Mayr 1974, s. 41; 1996, s. 265].

Na analogiczne trudności natrafilibyśmy, gdybyśmy próbowali zastosować takie morfologiczne podejście do identyfikacji konkretnych religii. Okazuje się bowiem, że na przykład zróżnicowanie wśród samych katolików w istotnych wymiarach życia religijnego może być większe niż między katolikami a niektórymi niekatolikami. Katolicka msza sprawowana choćby w Niemczech może „morfologicznie” bardziej przypominać nabożeństwo luterzańskie niż katolicką mszę odprawianą w Ameryce Łacińskiej czy Ugandzie. Jeszcze większe podobieństwa dotyczą różnych wyznań protestanckich. Również pod względem poglądów teologicznych wyznawcy jednej religii różnią się często na tyle, że wydawać się może, na czysto morfologicznej podstawie, iż mamy do czynienia z zupełnie odmiennymi religiami.

Morfologiczne w istocie podejście do gatunku stanowi, moim zdaniem, słabość wczesnej socjologicznej ekologii organizacji [Hannan i Freeman 1977, s. 935]. Przedstawiciele tego kierunku usiłowali wyróżnić gatunek organizacji na podstawie pewnych wspólnych cech (formalnej struktury organizacji, wzorców działalności, porządku normatywnego etc.), w rezultacie czego pojęcie to ujmowało pewną klasę organizacji, nie zaś empiryczny byt. Trudności te usiłowali później przezwyciężyć, opierając się na koncepcji granic oddzielających poszczególne populacje organizacji [Hannan i Freeman 1986, s. 59]. Podążali zatem tropem rozwiązań przyjętych w biologii.

W neodarwinizmie odpowiedzią na te trudności było przyjęcie tzw. biologicznej definicji gatunku, sformułowanej przez jednego z twórców tego kierunku, Ernsta Mayra [1974, 1996]. Jak wspomniałem, definiuje on gatunki jako „grupy naturalnych krzyżujących się populacji rozrodczo izolowane od innych takich populacji”, a jednocześnie stwierdza, że „gatunek stanowi zamkniętą pulę genów” [Mayr 1974, s. 29]. Obydwa te aspekty są ściśle związane. Aby to zrozumieć, musimy zdaniem tego autora zadać pytanie, dlaczego dobór naturalny faworyzował organizację świata żywego właśnie w takie

oderwane jednostki jak gatunki, zamiast przyjąć model pełnej ciągłości cech. Według Mayra, w związku z tym, że środowisko życia jest zróżnicowane, różne są też cechy, które pozwalają odnieść sukces w danym wycinku tego środowiska. Przy założeniu pełnej ciągłości, te korzystne cechy wkrótce rozmyłyby się, ze względu na stały przepływ genów na całym obszarze. Gatunki jawią się więc jako *instrumenty ochrony dobrze zharmonizowanych pul genowych* dostosowanych dzięki doborowi naturalnemu do konkretnych warunków [Mayr 1996, s. 263–264; por. 1974; 2002, s. 106]. Z tego też powodu nie są one jedynie arbitralnie wyodrębnionymi przez obserwatora zbiorowościami (jak Marksowska klasa-w-sobie), ale empirycznymi bytami [Mayr 1996, s. 263; por. Sober 2000, s. 148].

Dwoistość analogiczną do właściwej gatunkowi dwoistości populacyjno-genetycznej dostrzegamy również w interesującym nas przypadku. Mówiąc o religii, mamy na myśli z jednej strony system wierzeń i praktyk, z drugiej konkretne grupy ludzi skupionych w organizacjach i wspólnotach religijnych. Spojrzenie na religię jako na gatunek wiąże oba komponenty w określonej relacji. Pozwala ująć organizację religijną jako twór społeczny, którego celem jest ochrona pewnego spójnego systemu idei. W tym momencie zachodzi zbieżność z ustaleniami, do jakich doszliśmy w ramach perspektywy systemowej. Wynikają z tego dalsze wnioski. Nie jest zatem tak istotne, czy wszyscy członkowie wspólnoty religijnej dokładnie podzielają wszystkie ze składających się na ten system przekonań. Nie podważa tego ujęcia również zjawisko wyznawania przez większą część populacji dwóch religii jednocześnie (jak w przypadku Chin), dopóki dane organizacje religijne zapewniają odrębność systemów teologicznych, a wspólnoty zapewniają utrzymanie tych odrębnych organizacji.

Dokładnie w takich kategoriach ujmował relację między religią jako systemem wierzeń a instytucjami eklezjastycznymi Spencer. Instytucje te obsługują religijne potrzeby wiernych [por. Spencer 1907, s. 3, § 583], sprawując kult [s. 152, § 653] i wymuszając subordynację wobec istot nadprzyrodzonych [s. 146, § 649]. Istoty nadprzyrodzone nie występują jednak bezpośrednio, stąd waga wierzeń i uczuć z nimi związanych, które instytucje te muszą podtrzymywać [s. 102, § 626].

Ujęcie inspirowane biologiczną koncepcją gatunku kieruje naszą uwagę na dwa fundamentalne aspekty, które w odniesieniu do religii rozpatrzę poniżej: 1) wierzenia składające się na daną religię nie stanowią prostego zbioru, ale posiadają strukturę względnie zharmonizowanego systemu; 2) ta wewnętrzna harmonia chroniona jest przez określone mechanizmy izolacyjne.

Poszczególne organizacje należące do danej religii zachowują się natomiast jak populacje w ramach gatunku – zachodzi między nimi wymiana idei i członków.

3.3.1. System idei religijnych

Podstawowym środkiem służącym do odnoszenia się do środowiska nadprzyrodzonego oraz warunkującym posługiwanie się pozostałymi środkami są idee religijne, wliczając w to wzorce obrzędów czy przepisy rytualne. Idee te są wzajemnie powiązane i stąd tworzą względnie spójny „system konceptualny” [por. Bertalanffy 1984, s. 26]. Naturalnie w odniesieniu do idei stosuję pojęcie systemu w znaczeniu luźniejszym niż Spencerowskie. System to, według określenia pochodzącego już od Arystotelesa, całość składająca się z różnych, wzajemnie powiązanych części, w tym wypadku wzajemnie zakładających się i wyjaśniających pojęć. Systemowość oznacza tutaj również, że poszczególne idee, same w sobie niemające większego sensu, uzyskują sens poprzez wpisanie ich w ramy systemu, który podobnie nieco jak język: „sprowadza się nie do systemu wartości absolutnych czy pozytywnych, ale do systemu wartości względnych i negatywnych, niemających istnienia innego, jak tylko na mocy ich opozycji” [de Saussure 2004, s. 89, por. s. 45]. Właściwości systemowe nie są jednak czymś z góry danym zbiorowi wierzeń, są raczej stopniowo wytwarzane przez specjalistów religijnych w toku konfrontacji z nowymi zjawiskami czy polemik z oponentami.

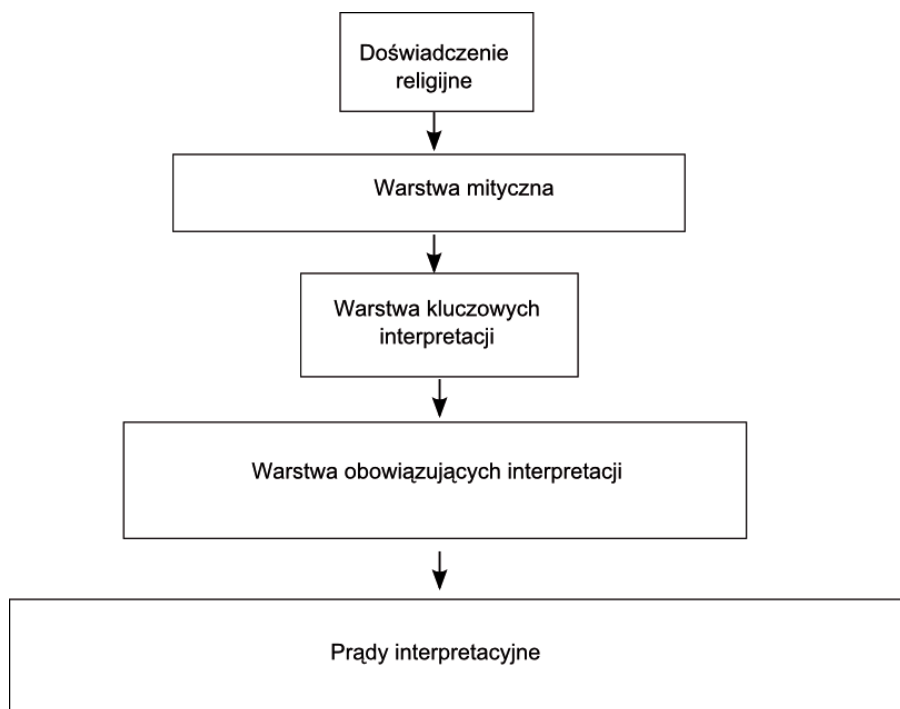
Podstawowym źródłem idei religijnych jest mityczna warstwa tradycji. Mity, jak wspomniałem, są to przekazywane w ramach danej tradycji relacje z wydarzeń czy doświadczeń traktowanych jako kontakt z bytami uznawanymi za sakralne i nadprzyrodzone, niezależnie od tego, czy będzie to wydarzenie historyczne interpretowane jako nadprzyrodzona interwencja, czy opowieść o (za)światach zwiedzanych w trakcie transowych podróży przez szamana, czy objawienia mistyka. Powszechną właściwością mitów gromadzonych w ramach danej tradycji jest ich niejednoznaczność, częste posługiwanie się językiem symbolicznym oraz wzajemna, a czasem i wewnętrzna niekoherentność. Z jednej strony są one otaczane niezwykłym szacunkiem, jako podstawowy zasób religii, stąd podlegają modyfikacjom zwykle przypadkowym, nieintencjonalnym, wynikającym z zakłóceń komunikacji. Z drugiej strony są również często praktycznie nieużyteczne jako środek działań religijnych.

Burkert trafnie zauważa, że aby informacje kulturowe mogły być poddane społecznemu dziedziczeniu, nie wystarczy ich akumulacja, gdyż wówczas przekroczyłyby ramy ludzkiej pamięci. Muszą zostać poddane procesom redukcji i interpretacji: „Tradycja zasadza się na skondensowanej i usystematyzowanej informacji” [Burkert 2006, s. 45].

Faktyczne idee religijne powstają więc dopiero w rezultacie procesu interpretacji warstwy mitycznej i to te idee tworzą z czasem względnie koherentny system, czemu początek daje zwykle kilka wzajemnie się uzasadniających

idei. W buddyzmie taką pierwotną strukturą są Cztery Szlachetne Prawdy: o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o ustaniu cierpienia oraz o ścieżce prowadzącej do ustania cierpienia – omawiają zatem problem, źródło problemu oraz mechanizm i metodę jego rozwiązania. W chrześcijaństwie podstawową strukturę elementarną zdefiniował Paweł z Tarsu, przeciwstawiając Adama (grzech) Chrystusowi (zbawienie) i czyniąc z wiary warunek uczestnictwa w zbawieniu. Zapewne nie była to jedyna struktura tego typu funkcjonująca w pierwotnym chrześcijaństwie. Spośród alternatyw jedne w pewnym zakresie, jako uzupełniające, również zostały włączone do systemu, inne zaś pominięte. Jak podkreśla Bourdieu, taka selekcja znaczeń jest w istocie arbitralna [Bourdieu i Passeron 1990, s. 66–67] w tym sensie, że z samej warstwy mitycznej można by równie dobrze wydobyć zupełnie odmienne interpretacje. Przypomina to swoją drogą relację między teorią naukową a doświadczeniami empirycznymi [por. Kuhn 2001, s. 23 i n.]. Ta podstawowa struktura uzyskuje jednak zwykle autorytet bliski warstwie mitycznej, zresztą poprzez „wywiedzenie” z tej drugiej, a pod pewnymi względami nawet większy, skoro stanowi klucz do jej interpretacji. Sama zresztą wymaga dalszych interpretacji (stanowiąc pewne ograniczenie ich arbitralności), w rezultacie czego system uzyskuje strukturę hierarchiczną (rys. 2). Waga przedsięwzięcia ustalenia kanonu wiążących interpretacji powoduje, że podejmuje się je zwykle w ścisłym gronie kierowniczym, o czym świadczą kolejne sobory chrześcijańskie (począwszy od legendarnego soboru jerozolimskiego) czy buddyjskie (począwszy od legendarnego soboru w Radżagryrze, zwołanego wkrótce po śmierci Buddy). Interpretacje przeprowadzane przez organizacje religii politeistycznych były bardziej doraźne, choć nie mniej autorytarne. Starorzemscy kapłani każdorazowo dokonywali interpretacji zsyłanych przez bogów znaków, korzystając jednak z kronik kapłańskich i ksiąg sybillińskich. Choć w rezultacie rozwijał się nie tyle system spekulacyjnej wiedzy teologicznej, ale reguł poprawnego postępowania mającego utrzymać *pax deorum*, różnica jest jedynie różnicą stopnia. Korpus interpretacji fundamentalnych może być jedynie względnie zamknięty – w niektórych religiach istnieją metody jego uzupełnienia (jak w katolicyzmie dzięki dogmatowi o nieomyłności papieża uroczyste ogłaszającego nowy dogmat) czy nawet zmiany (jak w Kościele mormońskim, dzięki wyposażeniu prezydenta w autorytet natchnionego proroka).

Duża część interpretacji tworzonych na użytek bieżący nie uzyskuje jednak tak wielkiego autorytetu, przez co równolegle może funkcjonować wiele różnych wariantów interpretacji danej idei. Dzięki temu religie mogą reagować na aktualne zmiany w otoczeniu, gdyż poszczególne warianty kładące nacisk na różne aspekty idei mogą być przywoływane jako rozwiązania bieżących problemów teologicznych.



Rys. 2. Hierarchia idei religijnych

Różnorodność wariantów nie jest nieograniczona. Podstawowym kryterium jest tu nienaruszanie spójności systemu. Modyfikacja zasadniczo obniżająca spójność czyni system mniej przekonującym, a przez to w warunkach konkurencji podatniejszym na ataki odwołujące się do najpowszechniejszego kryterium – zdrowego rozsądku. Jak widzimy, sam wymóg koherencji stanowi jedną z barier ochronnych, mechanizm izolacyjny. Jezus na przykład był wyobrażany w historii chrześcijaństwa jako baranek ofiarny, dobry pasterz, pantokrator, czuły oblubieniec z *Pieśni nad pieśniami*, surowy sędzia, boski nauczyciel etc. Te różne warianty idei Jezusa nie naruszały spójności chrześcijaństwa, nie podważały bowiem warstwy kluczowych interpretacji, choć mogły znacząco przenosić akcenty w jego teologii. Natomiast idea Jezusa, który pobierał nauki od lamów w Kaszmirze, nie tworzy już harmonijnej jedności z innymi kluczowymi ideami chrześcijaństwa.

A jednak ta dążność do spójności i racjonalności jest jedynie względna. Religia nie może bowiem w tym dążeniu zatracić swego religijnego, czyli w istocie kontrintuitywnego charakteru. Elementy kontrintuitywne przykuwają uwagę i budzą emocje, muszą więc w pewnej proporcji zostać zachowane. Jak pokazują przykłady religii dążących do pełnej ich racjonalizacji

czy projekty w pełni racjonalnych religii, poczynając od Religii Ludzkości Comte'a, ustępują one w rywalizacji z religiami, które pewne (niezbyt liczne) elementy kontrintuitywne zachowują. Badania empiryczne wskazują przede wszystkim na znaczenie mnemoniczne tych treści [por. Atran 2002, s. 97], sądzę jednak, że istotne jest również to, iż religia, która wyzbywa się elementów kontrintuitywnych w istocie nie zaspokaja już potrzeb religijnych, ale jedynie potrzeby świeckie, rywalizuje więc z ideologiami politycznymi, nauką, zbiorową rozrywką, a z każdą z tych wyspecjalizowanych ludzkich działalności przegrywa na jej polu. Podobne procesy w odniesieniu do innego rodzaju organizacji analizowali badacze związani z nurtem ekologii organizacji. Wskazywali oni, że każda organizacja opuszczająca własną niszę uzyskuje poza nią niższy poziom przystosowania niż w jej ramach, nawet gdy tam musi się borykać z intensywną konkurencją [Hannan, Carroll i Pólos 2003, s. 329].

Zwykle pewne warianty jednej idei lepiej komponują się z pewnymi wariantami innej idei, dlatego możemy wyróżnić teologię augustiańską, dominikańską czy karmelitańską. Idea Boga jako dobrotliwego i przebaczącego ojca dobrze harmonizuje z ideą Chrystusa jako drogi (na przykład w teologii Janowej), podczas gdy Bóg surowy i sprawiedliwy lepiej harmonizuje z ideą Jezusa jako wstawiającego się za grzesznikami czy nawet składającego siebie w ofierze zastępczej za nich (w teologii Pawła).

Z czasem narasta dorobek kolejnych pokoleń interpretatorów, który, choć posiada zwykle znacznie mniejszy autorytet, to również staje się źródłem i narzędziem aktualnych interpretacji teologicznych. Z biegiem czasu niektóre z tych interpretacji mogą uzyskać autorytet wiążący (w katolicyzmie można określić to jako proces dogmatyzacji), stanowią warstwę obowiązujących interpretacji i usuwają w cień warianty konkurencyjne.

Spośród wspomnianych poziomów wszystkie mogą podlegać dziedziczeniu, jednak różna ich waga powoduje, że odbywa się ono w ramach odmiennych procesów. O ile młodsze warstwy podlegać mogą krytycznemu przetworzeniu, a nawet selektywnemu odrzuceniu, to warstwa mityczna oraz podstawowa struktura ideowa, zawierająca kluczowe interpretacje, dziedziczone są w sposób możliwie niezmieniony: proces ich przekazu podlega starannej kontroli, a wszelkie odstępstwa od oryginału są eliminowane. Jedynie te dwie warstwy systemu religijnego wykazują zatem izomorfie z kodem genetycznym, choć tak jak system dziedziczenia genetycznego nie jest jedynym systemem dziedziczenia, tak w religii dziedziczy się nie tylko te warstwy. Warstwy te będą określać jako fundamentalne. Jak powiada Wójtowicz, „chrześcijaninem można być na wiele sposobów, ale pod warunkiem akceptacji jego [chrześcijaństwa – dop. K.M.K.] podstawowego kodu” [2004, s. 129].

Tym samym własna historia stanowi dla każdej religii podstawowe ograniczenie. Nawet jeśli nie zamyka formalnie możliwości nowych interpretacji, to nakłada zobowiązanie, będące również wymogiem praktycznym, zintegrowania tych innowacji z dorobkiem przeszłych pokoleń. Jest to istotne praktycznie, gdyż autorzy interpretacji muszą się liczyć z przyzwyczajeniami innych członków organizacji oraz wspólnoty religijnej.

Jednocześnie każdorazowo odczytanie i interpretacja mitów jest procesem selektywnym: oznacza zawsze wybór z całego zasobu określonych możliwych idei i wyposażenie ich w odniesienie do wartości. Dopiero wówczas idee mogą modyfikować zachowania czy myślenie. Inne idee ulegają pominięciu, co jest tym łatwiejsze, im bogatszy jest zasób warstwy mitycznej. Warto na przykład zwrócić uwagę, jak rozmaity użytek czyniły różne wyznania chrześcijańskie z odziedziczonego po judaizmie zbioru mitów i interpretacji. Jak zauważa Weber, purytanie w przeciwieństwie do katolików, choć właściwie postawili Stary Testament na równi z Nowym, to jednak pomijali w nim wszelkie elementy odwołujące się do religijności uczuciowej, skupiając się na praktycznej mądrości żydowskiej, zgromadzonej w prawie czy przysłowiach [Weber 1994, s. 109–110].

Jak widzimy, tradycja mityczna, chociaż pozostaje zasadniczo niezmienna, to pewne jej elementy mogą być wyciszane, a inne przywoływane nawet po wiekach wyciszenia. Wyciszenie różni się jednak zasadniczo od usunięcia. I pod tymi względami również zachodzi mocna izomorfia z genami, które mogą być wyciszane i aktywowane. Tradycja ma charakter normatywny, zobowiązujący, stąd też nawet wyciszone elementy pozostają jej składnikiem, mogą być co najwyżej poddane reinterpretacji. Próba ingerencji, zasadniczej zmiany w kluczowych warstwach (mitycznej lub wiążących interpretacji) prowadzi zwykle do usunięcia jej rzeczników ze wspólnoty czy organizacji religijnej, co może prowadzić ostatecznie do powstania nowej religii i często jej towarzyszy (czego świadectwem są różnice w kanonie Starego Testamentu między chrześcijaństwem a judaizmem czy wątpliwości Lutra co do kano niczności niektórych ksiąg Nowego Testamentu).

Powyższe ujęcie jest naturalnie pewnym schematycznym uproszczeniem, adekwatnym, gdy analizować poszczególne religie *post factum*. „Cuda” czy „objawienia” będące materią dla mitów nie zdarzają się w religijnej próżni, ale zwykle w kontekście już istniejącego systemu religijnego. Zwykle też poddają się interpretacji na podstawie już istniejących kategorii teologicznych. Jedynie w pewnych szczególnych warunkach zapoczątkować mogą powstanie nowej religii. Warunki te rozpatrzę szerzej w dalszych częściach pracy (w paragrafach 4.1.3, 4.3.4 oraz 4.3.5).

3.3.2. Mechanizmy izolacyjne

Fundamentalnym składnikiem biologicznej teorii gatunku są mechanizmy izolacji. Za ich pomocą gatunek biologiczny oddziela się rozrodczo od innych. Mechanizmy te nie muszą być, i zwykle nie są, w pełni skuteczne w indywidualnych przypadkach, muszą być jednak na tyle skuteczne, by nie dopuścić do całościowego wymieszania się z innym gatunkiem [Mayr 1996, s. 265; Futuyma 2008, s. 359]. Są one przy tym niezwykle różnorodne. Niektóre mają charakter behawioralny, inne fizjologiczny, jeszcze inne genetyczny. Jedne zapobiegają kojarzeniu się osobników różnych gatunków, inne ich kopulacji, inne zapłodnieniu, rozwojowi płodu, inne zaś ograniczają żywotność czy płodność hybrydy [por. Futuyma 2008, s. 364]. Powstanie tych barier nie jest przy tym zazwyczaj bezpośrednim skutkiem działania doboru, ale uboczną konsekwencją narastania różnic genetycznych [Mayr 1996, s. 265].

Choć aspekt ten nie jest szczególnie podnoszony przez socjologów religii, to położenie nacisku na izolację nie jest nowością dla socjologów badających ogólne właściwości grup społecznych, począwszy od Roberta Parka i Ernesta Burgessa, którzy przywołali choćby przykład judaizmu rytualnie izolującego się i prawnie izolowanego przez otoczenie [1921, s. 273–275]. Florian Znaniecki z kolei określał grupę społeczną jako układ *odosobniony* [1973, s. 38], przez co rozumiał, że członkowie uważają siebie za członków i tak się traktują, podczas gdy pozostali uważają za nie-członków i tak też ich traktują. Odrębność jest dla niego najistotniejszą cechą grupy, stąd kluczowym jej aspektem jest dla niego *zasada odrębności* [Znaniecki 1973, s. 44]. Dokonał on klasyfikacji istniejących grup społecznych właśnie ze względu na te zasady, a wyróżnił wśród nich: odrębność genetyczną (tak oddzielają się rodziny, rody, plemiona czy związki rasowe), odrębność terytorialną, gdzie podstawową grupą jest państwo, wreszcie odrębność religijną, o której pisał następująco:

Wprawdzie odrębność ich [grup religijnych – dop. K.M.K.], oparta na wspólności kultu i związanych z nim wierzeń, z której obcy są wyłączeni, jest bardzo ważna: trudność jednak pochodzi stąd, że wszystkie grupy społeczne nie tylko mogą mieć, lecz na niższych szczeblach cywilizacji prawie zawsze mają wspólne i odrębne kultury religijne, i każdy wspólny kult wiąże się pierwotnie z jakąś inną zasadą odrębności. [...] przychodzi jednak takie stadium w rozwoju religijnym, że zainteresowania religijne wydzielają się i usamodzielniają: tworzą się grupy wyłącznie lub przede wszystkim dla wspólnego kultu, w postaci osobnych związków religijnych (często tajnych), stowarzyszeń, sekt itd., aż w końcu rozwój ten dochodzi do szczytu w wielkich kościołach, których odrębność jest niezależna od względów genetycznych, terytorialnych itd. [Znaniecki 1973, s. 53].

Jak widzimy, przyjęte przeze mnie założenie rozdzielenia problematyki religii pierwotnych i historycznych ma tu uzasadnienie. Religie pierwotne są

zwykle izolowane przez niereligijne mechanizmy izolacji, podczas gdy historyczne posiadają własne takie mechanizmy.

Problem granic stanowi fundamentalny komponent Luhmannowskiej teorii systemów. Każdy system musi być odgraniczony od swego środowiska – można powiedzieć wręcz, że istnieje dzięki temu odgraniczeniu. Same „granice systemu działają jak wysokoselektywne instrumenty odgraniczania kontaktów” [Luhmann 1998, s. 17]. Podejście to jest zbieżne z perspektywą ujmującą religię przez pryzmat izomorfii gatunkowej. Perspektywa ta pozwala jednak, po pierwsze, postawić i uzasadnić, konkretniej i prościej niż abstrakcyjna teoria Luhmanna, rolę granicy: ograniczenie kontaktów ma na celu ochronę spójnego systemu, a ograniczenie to oddziela przede wszystkim jedną religię od drugiej. Po drugie, kieruje uwagę na konkretne mechanizmy, za pomocą których jedna grupa religijna odgradza się od innych. Mechanizmy te nie zapobiegają naturalnie wymianie genów, ale idei, są więc barierami w komunikacji. Podobnie jak w przypadku biologicznych mechanizmów izolacyjnych, możemy się tu spodziewać znacznej różnorodności, gdyż izolacja zachodzi na różnych etapach potencjalnego kontaktu, przybiera też rozmaite formy.

Proponuję następujący, roboczy podział:

1. Mechanizmy zapobiegające nawiązaniu kontaktów z innowiercami.

a. Skrajną formą jest opisana przez Znanieckiego izolacja przestrzenna [Znaniecki 1990, s. 336–340], polegająca na fizycznym odgradzaniu się grupy od innych grup religijnych bądź unikaniu przebywania z nimi w jednym czasie w tym samym miejscu. Może to wręcz przybrać formę budowania alternatywnego społeczeństwa, jak w przypadku mormonów czy Świątyni Ludów Jima Jonesa [por. Stark i Bainbridge 2000, s. 304, 308].

b. Upowszechnianie negatywnych opinii na temat innowierców, czego skrajną formą może być opisywane przez Znanieckiego „magiczne odosobnienie”. Polega ono na nałożeniu na kontakty z obcymi i samych obcych *tabu*, zakładających, że wiążą się z nimi szkodliwe dla „naszych” potęgi magiczne. Obcy są „nieczyści”, a ich terytorium opanowane jest przez złe duchy [Znaniecki 1990, s. 342–349]. Tutaj wymienić też można upowszechnianie uczuć pogardy i wstrętu wobec obcych [Znaniecki 1990, s. 349–350]. Znaczenie wrogości dla utrzymywania granic społecznych podkreślał też Simmel [2008, s. 227].

c. Zakaz tworzenia trwałych więzi z innowiercami, zwłaszcza zakaz *conubium* (ograniczenia dla małżeństw mieszanych [por. Lynch 1996, s. 92]) motywowany troską o wiarę wiernego-małżonka. *Instrukcja o małżeństwach mieszanych* z 1966 roku nakazuje duszpasterzom: „Niech wszelkimi sposobami dążą również do tego, by młodzi zawierali małżeństwa ze stroną katolicką” [Królikowski i Zimowski 1995, s. 13].

d. Reguły rytualne dotyczące sporządzania posiłków (na przykład ko-szerność, wegetarianizm) zapobiegają komensalizmowi z obcymi.

2. Mechanizmy zapobiegające przyjęciu obcych idei (gdy kontakt z innymi jest nieunikniony).

a. Różnorodne formy kontrolowania dostępu do innowierczych wytworów duchowych, jak indeks ksiąg zakazanych i jego przeciwieństwo – *imprimatur* jako gwarancja prawowierności.

b. Prewencyjna działalność apologetyczna, w wyniku której wierni zapoznają się z poglądami przeciwników ideologicznych, w sposób mający ich na te poglądy uodpornić.

c. Opisywany przez memetyków „trik prawdy”, polegający na utożsamieniu własnego systemu religijnego z prawdą, a pozostałych z fałszem czy kłamstwem [por. Blackmore 2002, s. 275].

d. Ujęcie wierności danym ideom jako wyraz łączności z istotami nadprzyrodzonymi, podczas gdy wszelkie wątpliwości mają być rezultatem wpływu istot demonicznych [por. Lynch 1996, s. 86]. Apostazja pociąga za sobą najsurowszą możliwą karę i wartościowana jest jako najgorsze zło [s. 91].

e. Barierą powstałą w sposób niezamierzony, chroniącą przed włączeniem obcych idei, może być ich nieprzystawalność do już istniejącego koherentnego systemu. W naszym wypadku samo uświęcenie warstwy mitycznej i systemu zasadniczych interpretacji stanowi wewnętrzną barierę izolacyjną, zapobiegającą włączaniu alternatywnych do nich elementów innych religii. Stanowi to odpowiednik genetycznych mechanizmów izolacji.

3. Mechanizmy zapobiegające rozprzestrzenianiu cudzych idei.

a. Ograniczenia dla małżeństw mieszanych, motywowane troską o wiarę potomstwa (na przykład małżonek katolicki wiążący się z innowiercą musi się zobowiązać, że wychowa dziecko po katolicku [por. Królikowski i Zimowski 1995, s. 14]; o negatywnym wpływie takich małżeństw piszą też Bruce i Glendinning [2010, s. 117]).

b. Kontrola poprawności teologicznej nauczających specjalistów religijnych.

c. Przejmowanie przez wykwalifikowanych specjalistów religijnych edukacji religijnej na możliwie wczesnym etapie.

Nie sposób przewidzieć możliwej różnorodności mechanizmów izolacyjnych. Ich powstawanie jest jednak kluczowym elementem, na który należy zwrócić uwagę, analizując powstanie nowej religii. Dopiero gdy grupa religijna nauczy się myśleć w kategoriach „my” i „oni” i w praktyce społecznej faktycznie odróżniać „swoich”, proces specjacji można uznać za utwierdzony.

3.4. Religia w środowisku społecznym

3.4.1. Podsystem, system a ekosystem

Organizacje religijne działają w środowisku konkretnych społeczeństw ludzkich. Systemowo-funkcjonalne teorie socjologiczne zwykły w związku z tym ujmować je jako podsystem systemu społecznego. Jak wspomniałem, w tej holistycznej perspektywie ewolucja religii sprowadzana jest jedynie do epifenomenu ewolucji społecznej, podąża jej torem i pozbawiona jest wszelkiej autonomii.

W tym kontekście nie straciły na aktualności zarzuty, jakie Florian Znaniecki wysuwał przeciw organicyzmowi. Uczony uderzał przede wszystkim w jego przesłankę, że w ogóle istnieje jakaś całość obejmująca sobą wchodzące w jej skład jednostki, całość zwana społeczeństwem. Jego zdaniem pojęcie „społeczeństwa” wcale nie jest oczywiste. Nie istnieje żadna grupa, która ogarniałaby całość życia społecznego, a jedynie „rozmaite grupy społeczne, w różny sposób krzyżujące się, współistniejące, połączone między sobą, do których należą jednostki jako członkowie, powiązani istotnie między sobą mniej lub więcej ściśle, lecz nie tak, jak elementy w obejmującej je całości, tylko w sposób zupełnie swoisty, przez wspólne doświadczenia i działania” [Znaniecki 1973, s. 64]. A zatem „społeczeństwa w ogóle” „nie ma wcale” [Znaniecki 1988, s. 145]. Ludzie są członkami wielu grup i żadna nie ogarnia ich w całości [Znaniecki 1988, s. 144], wchodzi bowiem w ich skład nie cała swoją konkretnością, „lecz jedynie z uwagi na jakiś specyficzny, ograniczony kompleks swoich doświadczeń i czynności” [Znaniecki 1988, s. 146]. Znanieckiemu udaje się ocalić pojęcie społeczeństwa, ograniczając jego znaczenie do ściśle powiązanego kompleksu grup, które podporządkowane są jakiejś jednej, najbardziej wpływowej grupie, na przykład państwu [Znaniecki 1973, s. 65]. W takim sensie gminę można uważać za część państwa, a parafię za część Kościoła, Kościół jednak nie jest częścią państwa ani odwrotnie [Znaniecki 1988, s. 145].

W innym kierunku zmierzający zarzut znajdujemy u Giddensa. Kwestionuje on organicyzm przede wszystkim ze względu na – tak podkreślane przez Luhmanna – założenie jasnej odrębności, odgraniczenia systemów od innych systemów. Jego zdaniem całości społeczne istnieją w ramach systemów interspołecznych [Giddens 2003, s. 208–209]. Autor ten podkreśla przy tym, że „Stopień «systemowości» jest nader zmienny” [Giddens 2003, s. 210].

A jednak jest to punkt, do którego dochodzą również biolodzy, analizując pojęcie organizmu. Jak powiada Eliot Sober: „Organizmy różnią się szeroko pod względem stopnia funkcjonalnej zależności wzajemnej, która jednoczy ich części. Dla przykładu: części tygrysa są bardziej funkcjonalnie

uzależnione od siebie niż części bluszczu. Wytnij dowolne 20% z tygrysa i tygrys najprawdopodobniej umrze; wytnij dowolne 20% z bluszczu, a roślina będzie żyła nadal. Indywidualność nie jest kwestią istnienia czy nieistnienia, ale zachodzi w stopniach” [Sober 2000, s. 154]. Nie wyklucza to jednak jasnego określenia granic między tygrysem a bluszczem. Wydaje mi się, że źródłem tego problemu jest zbyt szerokie rozumienie systemu, które pozwala przyjąć założenie, iż społeczeństwo (czyli wszystkie instytucje społeczne działające w obrębie danej populacji) stanowi system. Jak dowodzą zwolennicy teorii systemów rozwojowych, granic między osobnikami nie należy przeprowadzać zbyt ostro, gdyż systemy takie wykraczają najczęściej poza miejsce w przestrzeni otoczone skórą. Na przykład wiele organizmów może trawić pokarm wyłącznie dzięki obecności w przewodzie pokarmowym symbiontów (w organizmie człowieka znajduje się więcej komórek symbiontów niż jego własnych). Niektóre organizmy są na tyle związane z pewnymi elementami swego otoczenia, że w zasadzie należałoby je razem uznawać za elementy jednego systemu.

Skoro biolodzy mimo wszystko posługują się pojęciem organizmu, oznacza to moim zdaniem, że słabość musi tkwić w pewnych założeniach socjologicznego funkcjonalizmu.

Oryginalne ujęcie Spencera jest holistyczne, podobnie jak inne koncepcje systemowe, jednocześnie jednak jego paradygmat dostarcza narzędzi do przezwyciężenia tej słabości. Najistotniejsze jest tu ujęcie samego pojęcia funkcji w relacji do pojęcia systemu. Jeśli system trwa dzięki utrzymywaniu homeostazy między funkcjami, to w zależności od tego, jak ujmemy funkcję, co innego będzie systemem. Jeżeli przyjmujemy Spencerowskie rozumienie funkcji jako działania (a nie oddziaływania), konkretnej materialnej czy duchowej pracy, to pojęcie systemu zachowa swą przydatność, choć straci swą uniwersalność. Otwiera się tym samym pytanie: czy tak rozumiany termin „system” jest w ogóle adekwatny w odniesieniu do społeczeństwa jako pewnej konkretnej indywidualności? Warto w tym miejscu przypomnieć dwa kryteria indywidualności (gdyż z pewnością system organiczny jest pewną złożoną jednostką) z listy Goulda: elementy jednostki „nie powinny wyciekać do innych jednostek, a komponenty innych nie powinny być wcielane” oraz „części jednostki winny działać razem, aby funkcjonowała jako wyodrębniona i spójna” [Gould 2002, s. 598] (patrz też paragraf 2.5.3).

W tym kontekście pojawia się istotny znak zapytania przy założeniu przyjmowanym przez najpopularniejsze teorie funkcjonalno-systemowe, że religia stanowi (czasem nieodzowny) podsystem społeczeństwa, jego organ czy instytucję oddelegowaną do zadań związanych z danym problemem systemowym. Jak pisze O’Dea, „Teoria funkcjonalna skupia naszą uwagę na funkcjonalnym wkładzie religii do systemu społecznego” [1966, s. 6]. Stąd rację ma

Penner, pisząc w artykule *The Poverty of Functionalism*, że koncepcje te, jeśli wyjaśniają cokolwiek, to raczej społeczeństwo w związku z religią, a nie religię w związku ze społeczeństwem [Penner 1971, s. 94]. Na gruncie socjologii religii funkcjonalizm prowadzi do dopatrywania się bezwzględnej zależności między religią a systemem społecznym [por. Bell 1977, s. 424]. Zależność taka, choć przyjmowana często jako socjologiczny dogmat, jest jednak tylko założeniem, nie udało się jej potwierdzić ani marksistom (jak wspomniałem w pierwszej części niniejszej pracy), ani funkcjonalistom ostatecznie przyznającym, że religia może być też dysfunkcjonalna (i to dokładnie w tych wymiarach, w których miałaby pełnić swe społeczne funkcje; obszerną taką listę poznawczych, uczuciowych i socjoekonomicznych funkcji i przeciwfunkcji religii podaje Atran [2002, s. 6–7]). Niektórzy, aby uchronić podejście funkcjonalne, rozmywają pojęcie religii w sposób odrywający ją od empirycznych zjawisk, tak by religią było to, co pełni zakładaną przez nich funkcję religii na rzecz systemu społecznego (tzw. funkcjonalne definicje religii czy pojęcie *civil religion* Bellaha).

Tymczasem 1) religie, przynajmniej w czasach historycznych, dość swobodnie „przeciekają” między społeczeństwami i w rezultacie jedna religia może być obecna w wielu społeczeństwach, zachowując jedność organizacyjną i niezależne od tych społeczeństw interesy; 2) choć religie mogą pełnić na rzecz społeczeństwa czy jego instytucji rozmaite „funkcje”, to – jak zauważył już Joachim Wach [1961, s. 62] – „funkcji” tych pełnić nie muszą, zdarza się również, że dobroczynne oddziaływanie obraca się w swe przeciwieństwo; 3) poszczególne religie zachowują swe zasadnicze właściwości składające się na ich tożsamość, mimo znaczących zmian w sferze społeczno-gospodarczej w czasie czy zróżnicowania w przestrzeni. Katolicyzm dwudziestowieczny nie stanowi odrębnej religii w stosunku do trzynastowiecznego, podobnie jak kapłan pozostaje kapłanem katolickim, niezależnie od tego, czy odprawia mszę w Paryżu, czy w Gaborone; 4) nawet gdy weźmiemy pod uwagę populację ludzi wyodrębnioną na przykład według kryterium podporządkowania danemu systemowi politycznemu (obywateli danego państwa), to jej potrzeby religijne zaspokajane są przez wiele różnych, a często skonfliktowanych organizacji religijnych, w tym również pewnych działających nieformalnie.

Tak więc, jeśli przyjąć ściśle rozumienie pojęcia systemu, trudno jako systemy traktować współczesne społeczeństwa jako całość bez uciekania w sferę abstrakcji; także religie nie są w ścisłym sensie po prostu ich systemowymi organami. Jak powiada Burkert, religia „nigdy nie jest całkowicie zintegrowana z żadnym systemem społecznym, lecz zachowuje cechy inności” [Burkert 2006, s. 46].

Nie oznacza to jednak, że odrzucając ujęcie religii jako komponentu systemu społecznego, postuluję rozpatrywanie ewolucji religii w oderwaniu od

społeczeństw, w których ona przebiega. Tak jak nie można zrozumieć anatomii danego gatunku zwierzęcia – określić, co w niej stanowi adaptację, co zaś jest jedynie rezultatem jego historii, a obecnie nie pełni istotnych funkcji, bez uwzględnienia środowiska, do jakiego adaptowało się kiedyś i w jakim obecnie żyje, tak też nie da się zrozumieć ewolucji religii, analizując jej przemiany na abstrakcyjnym tle, ani tym bardziej jedynie właściwości jej systemu wierzeń czy struktury organizacyjnej. To ostatnie podejście słusznie nazwać by można „ideologicznym pojmowaniem dziejów” [por. Kozyr-Kowalski 1967, s. 417].

Sądzę, że problem zasadniczo zrodził się stąd, iż pierwsi funkcjoniści inspirowani byli obserwacjami względnie prostych społeczeństw, które faktycznie jako całość posiadać mogą charakter systemów. Dotyczy to przede wszystkim Durkheima, który – jak zauważa Karel Dobbelaere [1998, s. 145] – w istocie nie odróżnia w swej definicji religii społeczeństwa od Kościoła. W odniesieniu do społeczeństw bardziej złożonych pojęcie systemu stopniowo traci na adekwatności. Uważam jednak, że da się zachować zalety pewnego rodzaju funkcjonalizmu przy uzupełnieniu jego aparatury pojęciowej o dodatkowe pojęcie zaczerpnięte z nauk biologicznych. Takim pojęciem jest *ekosystem*.

Podejście ekologiczne od dawna jest obecne w socjologii. Dotychczasowe ujęcia wydają mi się jednak niesatysfakcjonujące ze względu na cel, jaki sobie stawiam. Inspirowana ekologią roślin socjologia miejska szkoły chicagowskiej skupiała się bowiem głównie na przestrzennym rozmieszczeniu i fluktuacjach populacji ludzkich [por. Szacki 2002, s. 602–603]. Podobne podejście wzbogacone o perspektywę religioznawstwa fenomenologicznego w socjologii religii postuluje między innymi Andrzej Wójtowicz [2004, s. 134 i n.]. W neoewolucjonizmie uwzględnienie wymiaru ekologicznego ograniczało się do włączenia do analizy wpływu otoczenia przyrodniczego na całości społeczne (jak w ekologiczno-ewolucyjnej teorii Lenskiego lub w bardziej ograniczonym zakresie w koncepcjach Turnera czy Sandersona). Nie neguję osiągnięć tych kierunków, uważam jednak, że podejście ekologiczne otworzy zupełnie nową perspektywę, jeśli w ślad za socjologiczną ekologią organizacji (Hannan, Freeman, Carroll) przedmiotem analizy uczynimy nie społeczeństwo jako całość w relacjach z jego środowiskiem, ale organizację jako „organizm” żyjący w ramach społeczeństwa rozumianego jako ekosystem albo jako ekologiczne środowisko życia organizacji.

Na ekosystem w rozumieniu biologii składa się wiele gatunków występujących w odmiennych rolach (producenci, czyli organizmy samożywne, konsumenci, czyli organizmy cudzożywne, reducenci, czyli żywiący się martwą materią organiczną), które mogą ze sobą pozostawać w stosunkach konkurencji, współpracy, ściślejszej lub luźniejszej symbiozy o charakterze pas-

żytnictwa, komensalizmu czy mutualizmu. Gatunki nie są ograniczone do konkretnego ekosystemu, mogą być z niego wyparte i wtedy znaleźć niszę w innym, mogą zatryumfować, wypierając wszystkich konkurentów, czy nawet niektórych eksterminując. Jednocześnie stosunki te charakteryzuje spontaniczna samoregulacja. Jest to obraz znacznie bliższy współczesnym społeczeństwom niż obraz organizmu.

Tak rozumiane ekosystemy społeczne będą mieć właściwości zbliżone do systemów w ścisłym sensie tego terminu wówczas i o tyle, gdy wszelkie organizacje na nie się składające wiążą się relacjami o charakterze symbiozy mutualistycznej i gdy relacja ta tak dalece wpływa na ich charakter, że poza nią nie mogą funkcjonować. Wydaje się, że sytuacja taka zachodzi dość rzadko w społeczeństwach o strukturze bardziej złożonej niż społeczeństwa plemienne. Zwykle tylko niektóre organizacje w ramach ekosystemu tworzą coś, co można by nazwać systemem społecznym. Jak się wydaje, w większości przypadków historycznych są to: dominująca organizacja polityczna (państwo), system lub systemy organizacji gospodarczych oraz system organizacji odpowiadających za reprodukcję społeczną.

Systemowego charakteru związków między tymi instytucjami nie podważa to, że jak zauważa Daniel Bell, społeczeństwa są wewnętrznie rozdarte, gdyż gospodarka, polityka i kultura kierują się w istocie odmiennymi zasadami [Bell 1977, s. 424]. Odmienne zasady nie są sprzeczne z konkretnym ujęciem systemu, a nawet wynikają z jego założeń. Już Spencer zauważył w § 242 *Indukcji socjologii* [1912, s. 501], że system gospodarczy (*sustaining system*) rozwija się, nie zważając na granice administracyjne regionów, uzależniony jest natomiast ściśle od warunków przyrodniczych. Mocniejszego argumentu używa Anthony Giddens, pisząc o związkach między systemem politycznym osiemnastowiecznych Chin a ówczesną gospodarką, na którą składały się zupełnie różne systemy [2003, s. 211]. Skoro jedne instytucje polityczne mogą obejmować sobą jedynie część systemu gospodarczego albo różne systemy gospodarcze, z których część może wykraczać poza granice państwowe, to w takim wypadku układ: polityka–gospodarka nie spełnia Gouldowskiego kryterium odrębności 3b), które wyklucza przepływy składowych.

Sądzę, że spojrzenie biologiczne może być remedium na skłonność socjologów do swego rodzaju dogmatyzmu, wynikającego z dążenia do nadmiernej uniwersalności koncepcji. Budując koncepcje ogólne (na przykład systemu społecznego), dążą do tego, by obejmowały one wszystkie przypadki, co prowadzi do stałego zwiększania zakresu ogólności, a przez to utraty treści empirycznej pojęć. Inni, gdy w pewnych wypadkach te ogólne koncepcje okazują się nieadekwatne, odrzucają je w ogóle. Tymczasem biologia oswojona jest z przypadkami niejednoznacznymi, hybrydami, symbiontami, organizmami o różnym stopniu zwartości funkcjonalnej. Fakt,

że zdarzają się w przyrodzie bliźnięta syjamskie, nie stanowi argumentu przeciw pojęciu organizmu. Podobnie nie odrzucałbym pochopnie pojęcia systemu w odniesieniu do społeczeństwa. To jednak, czy dane konkretne społeczeństwo jest systemem, stanowi kwestię empiryczną, wymagającą analizy relacji między poszczególnymi organizacjami w tymże społeczeństwie funkcjonującymi.

W pewnych sytuacjach może się wszakże okazać, że nie da się wskazać, przy zachowaniu sensu empirycznego, jednej instytucji, takiej jak na przykład „gospodarka”. W rzeczywistości empirycznej mamy do czynienia ze zbiorem rywalizujących, ale i w pewnym zakresie współpracujących podmiotów, pozyskujących zasoby z przyrody i dostosowujących je do potrzeb ludności. Niewydolność, czy nawet zanik całej gałęzi gospodarki może w ogóle nie naruszyć funkcjonowania społeczeństwa, gdy może ono łatwo pozyskiwać dany rodzaj dóbr od producentów działających w ramach innych społeczeństw. Podobną trudność stwarza sytuacja wchodzenia organizacji politycznej (tzw. państwa) w związki w ramach całości wyższego rzędu, na rzecz których zrzuca się ona części swych uprawnień. W takim wypadku oraz w odniesieniu do wszelkich innych organizacji, wliczając w to religię, użyteczniejszym terminem do ujęcia społeczeństwa jako pewnej całości będzie ekosystem. Dla jego wyróżnienia stosuje się luźniejsze kryterium niż w przypadku systemu: zakłada się, że pomiędzy poszczególnymi komponentami ekosystemu występują silniejsze związki niż między nimi a elementami otoczenia.

Uzyskujemy w ten sposób obraz zagnieżdżonych i splątanych systemów w ekosystemie. Co interesujące, obraz ten zbliża się do sposobu, w jaki współczesna biologia zaczyna postrzegać odrębny organizm. Jak zauważa Ernst Mayr w przedmowie do poświęconej symbiogenezie pracy zbiorowej, „Świat życia nie tylko składa się z niezależnych gatunków, ale każdy osobnik większości gatunków stanowi w rzeczywistości konsorcjum kilku gatunków” [Mayr 2002a, s. xiv]. Szczegółowa analiza (a jest to osiągnięcie przede wszystkim Lynn Margulis) ujawniła na przykład, że komórki eukariotyczne, stanowiące podstawowy komponent większości organizmów, powstały w wyniku symbiogenezy bakterii i sinic.

Tak rozumiane podejście ekologiczne wydaje mi się lepszym narzędziem analizy ewolucji religii niż tradycyjne ujęcie systemowe.

3.4.2. Środowisko religii – inne elementy ekosystemu

Głównymi komponentami środowiska religii są zwłaszcza działania, organizacje i systemy służące zaspokojeniu podstawowych potrzeb ludzkich, które zwykle tworzą system społeczny w ramach ekosystemu. Podobnie

jak Spencer, wliczam do niego przede wszystkim organizacje gospodarcze, obejmujące działania zmierzające do pozyskania ze środowiska przyrodniczego zasobów materialnych i dostosowania ich do materialnych potrzeb ludzi. Na tym poziomie występują też organizacje zajmujące się dystrybucją towarów i transportem ludzi, które Spencer wyróżniał jako odrębny system, dystrybucyjny. Umiejscowienie jednostek ludzkich w ramach tego wymiaru ekosystemu opisywane jest w kategoriach ich przynależności do klas (kategorii ludzi różniących się pod względem własności siły roboczej i środków produkcji).

Kolejną kategorię stanowią organizacje polityczne, dzięki którym pewna wyodrębniona politycznie grupa ludzi występuje jako jednolita całość w konfrontacji ze swym środowiskiem społecznym. Będą to nie tylko ogólnospołeczne instytucje kierownicze (potocznie nazywane państwem), ale i wszelkie grupy zorganizowane w celu walki o władzę (po weberowsku rozumiane partie). Spencer w ramach systemu politycznego wyróżnił także instytucje zajmujące się przekazywaniem informacji, które jednak okazjonalnie mogą uzyskać znaczącą autonomię i występować jako niezależna siła polityczna. Wliczyć tu można zarówno instytucje rozpowszechniające informacje (na przykład poszczególne mass media), jak i pozyskujące informacje (służby wywiadowcze).

Równie istotnym obszarem ludzkiej aktywności jest sfera reprodukcji społecznej. Oczywiście dla trwania społeczeństwa nie wystarczy sama biologiczna reprodukcja – każdy osobnik, aby mógł stać się jego członkiem, musi zostać poddany procesom wychowawczym, a następnie umiejscowiony w strukturze społecznej. Obecnie mamy do czynienia z rozwijającym się systemem reprodukcyjnym, na który oprócz rodziny, jako instytucji prokreacyjnej i wychowawczej, składają się przedszkola, szkoły, uczelnie wyższe (w zakresie ich działalności edukacyjnej) itd. Fundamentalnym wymiarem różnicującym sytuację w ramach tego systemu są role przypisywane poszczególnym płciom oraz grupom wiekowym.

Powyżej omówione trzy wymiary obejmują ludzkie zorganizowane działania, nie zaś konkretne jednostki. Każdy konkretny osobnik uczestniczy w życiu społecznym, partycypując w organizacjach z różnych sfer, dzieląc tym samym swój czas i energię między pracę produkcyjną, działalność polityczną i reprodukcyjną, a także inne formy działalności mniej lub bardziej zorganizowanej.

W tak określonym środowisku religia musi pozyskiwać zasoby energetyczne i ludzkie niezbędne do funkcjonowania. W tym celu może wchodzić w różnicowane, ściślejsze lub luźniejsze relacje z różnymi organizacjami w nim funkcjonującymi, z samej definicji nie jest jednak na stałe przywiązana do żadnej z nich.

Otoczenie społeczne to wszakże nie tylko źródło zasobów, ale też określony kontekst normatywny. Na ten wymiar środowiska społecznego religii zwrócili uwagę Stark i Bainbridge. W ich ujęciu ewolucja ruchu religijnego uzależniona jest od stopnia napięcia zachodzącego między nim a otoczeniem społecznym, wynikającego ze stopnia rozbieżności systemów normatywnych uznawanych w społeczeństwie i tych, które uznawane są przez grupę religijną [Stark i Bainbridge 2000, s. 153]. Autorzy ci uważają, że stopień napięcia zależy nie tylko od struktury grupy, ale również od sposobu, w jaki odnosi się do niej samo otoczenie społeczne. Odrzucenie przez środowisko może prowadzić do izolowania się grupy, a w konsekwencji wzmaga ukierunkowanie organizacji na sferę nadprzyrodzoną [Stark i Bainbridge 2000, s. 175–178, 294]. Owo odrzucające, neutralne czy afirmujące środowisko jest jednak u autorów potraktowane w sposób ogólnikowy, stąd warto je ukonkretnić. Na straży porządku normatywnego stoją instytucje polityczne i opinia publiczna, a często organizacje informacyjne występujące w danym ekosystemie, zaś ich wpływ na religie będzie tym znaczniejszy, im większą władzą dysponują. Zwłaszcza organizacja polityczna monopolizująca prawomocne środki stosowania przemocy [por. Weber 1998] stwarza dla religii korzystne bądź niekorzystne prawne warunki funkcjonowania, które rozciągają się od zwalczania danej religii do jej jawnego popierania, czy wręcz policyjnego gwarantowania jej pozycji monopolistycznej.

System reprodukcyjny społeczeństwa jest natomiast zasadniczy dla utrzymania liczby wiernych i znacząco wpływa na szanse rekrutacji członków organizacji religijnej. Od tego, czy treści religijne są obecne w trakcie socjalizacji pierwotnej jednostek, zależy w dużej mierze ich skłonność do korzystania w ogóle z usług organizacji eklezjastycznych, a ostatecznie też skłonność do łożenia środków na działalność konkretnej organizacji.

Religie mogą lepiej lub gorzej funkcjonować w relacji z organizacjami w każdym z wymienionych systemów, co współdecyduje o ich sukcesie. Gorsze usytuowanie w jednym wymiarze mogą kompensować sobie na innym polu, nie istnieje zatem żaden wymóg optymalnego współdziałania z każdą z najistotniejszych struktur społecznych, w każdej kluczowej sferze. Chrześcijaństwo odniosło sukces mimo nie najlepszych relacji z władzą polityczną (do czasu Konstantyna mogło liczyć co najwyżej na nieformalną tolerancję), przy umiarkowanym usytuowaniu, jeśli chodzi o zasoby materialne, ale przy uzyskaniu przewagi na polu reprodukcji (nie przesądzam, czy to było główne źródło sukcesu jak zdaje się sugerować Rodney Stark [1997]).

Poszczególne organizacje społeczne działające w danym ekosystemie wpływają na los religii nie tylko bezpośrednio (jako podmioty zbiorowe), ale również pośrednio. Znaniecki zauważył, że ludzie przynależą do różnych grup jednocześnie, nie wchodzą więc do grup społecznych totalnie. Nie jest jednak tak, jak twierdził polski socjolog, że przynależą tam częściami swej

osobowości [Znaniński 1988, s. 146]. Osobowości jako takie są w praktyce niepodzielne, nawet jeśli w różnych sytuacjach aktualizują się różne siły na nie się składające. Tym, co faktycznie ulega podziałowi między poszczególne grupy, do których ludzie przynależą, jest ich czas i energia. Tym samym ich pozareligijna przynależność nie jest bez znaczenia dla religii. Ludzie poprzez uczestnictwo w strukturach gospodarczych, politycznych czy przez podleganie takiemu, a nie innemu systemowi wychowawczemu i pełnienie ról związanych z płcią charakteryzują się określoną konfiguracją żywotnych interesów. Te interesy wnoszą ze sobą, wstępując do takiego czy innego Kościoła. Interesy materialne oddziałują jednak jeszcze na głębszym poziomie. Razem z nawykami wykształconymi w ramach działalności społecznej (gospodarczej czy innej), które składają się na to, co Spencer nazywał charakterem społecznym, a Pierre Bourdieu habitusem, kształtują one określoną konfigurację potrzeb religijnych (patrz paragrafy 5.2.4 i 5.2.5).

3.4.3. Nisza

Podstawową kategorią socjologicznej ekologii organizacji jest nisza. Rozróżnia się tu niszę fundamentalną i realizowaną. Pierwsza ujmowana jest jako regiony zasobów, które organizacja mogłaby wykorzystać pod nieobecność konkurencji [Hannan, Carroll i Pólos 2003, s. 312]. Faktyczne korzystanie z tych zasobów, czyli rozmiar niszy realizowanej, określane jest w kategoriach relacji między ofertą danej organizacji a gustami publiczności. Niszą organizacji jest więc zestaw pozycji społecznych, dla których jej oferta jest atrakcyjna, czy też najbardziej atrakcyjna w klasie [Hannan, Carroll i Pólos 2003, s. 320–322].

Sądzę, że takie ujęcie zawodzi w odniesieniu do organizacji religijnych. Mamy tu bowiem do czynienia z trudnościami podobnymi do tych, które ograniczają stosowalność do religii teorii racjonalnego wyboru i opartego na niej paradygmatu rynkowego. Religie nie oferują swych interpretacji jednostkom określonym jedynie przez zajmowane pozycje społeczne, które to jednostki, szacując wartość poszczególnych ofert, dokonują autonomicznego wyboru. Tego rodzaju sytuacja zachodzi tylko w ograniczonej liczbie przypadków, a konkretnie dotyczy osób, które poszukują dla siebie nowej religii. Relacja między wyznawcą a religią nie sprowadza się do korzystania z usług danej organizacji, ale oznacza też przyjęcie pewnych interpretacji. Interpretacje te obejmują również ocenę innych systemów religijnych, a przez to ograniczają możliwość niezależnej ich oceny w kategoriach własnych potrzeb religijnych. W większości przypadków pierwsze interpretacje wynikające z danego systemu wierzeń przekazywane są w ramach socjalizacji pierwotnej przez rodziców. Tak jak nie

wybiera się sobie rodziców, tak też większość ludzi nie staje przed wyborem swej pierwszej religii (czy braku religii).

Dodatkowe światło na ten problem rzucają socjologiczne teorie konwersji religijnej, spośród których najtrafniejsze, moim zdaniem, poddałem syntezie w poprzedniej pracy [Kaczmarek 2010a, s. 47–61]. Kandydatami do konwersji religijnej są, w świetle tych ustaleń, przede wszystkim osoby, które 1) są społecznie niezakorzenione (nie założyły rodzin lub ich rodzina uległa rozpadowi, nie podjęły jeszcze lub utraciły pracę zarobkową, nie są działaczami organizacji politycznych), oraz takie, które 2) porzuciły dotychczas wyznawaną religię. O tę kategorię osób konkurują religie, ale potencjalny konwertyta nie dokonuje wyboru między nimi na zasadzie porównywania abstrakcyjnych ofert ze względu na ich atrakcyjność, tylko spośród ofert, które dotarły do niego na drodze kontaktów społecznych. Przyjęcie oferty wiąże się bowiem z włączeniem go w ramy danej sieci społecznej. Z tego punktu widzenia bliższe rzeczywistości wydaje mi się podejście J. Millera McPhersona, który ujmował nisze w kategoriach homofilnych sieci społecznych, określonych w „przestrzeni Blaua” przez takie czynniki, jak wiek, prestiż zawodowy i wykształcenie [McPherson i Ranger-Moore 1991]. Nie uważam „przestrzeni Blaua” za szczególnie użyteczne narzędzie analityczne, gdyż uwzględniane przez nią wymiary określają jedynie potencjalną zdolność do zajmowania określanych pozycji, nie zaś faktyczne społeczne usytuowanie danej sieci społecznej. W ramach tu rozwijanego podejścia systemowego niszę religii należałoby określić jako zbiór tych typów grup społecznych i organizacji, od których organizacja religijna może pozyskiwać zasoby.

Co istotne, chodzi o grupy i organizacje, które odtwarzają się w gotowości użyczania tych zasobów w kolejnych pokoleniach. Niewątpliwie najważniejszą organizacją, o której obecność w niszy religie często zabiegały, jest nadrzędna organizacja polityczna (państwo). Takimi grupami będą jednak zwykle przede wszystkim rodziny wyznawców, które w trakcie socjalizacji nowych pokoleń przekazują im podstawowe idee religijne i wdrażają do uznawania danej organizacji religijnej za posiadającą autorytet w dziedzinie religijnej. Dorośli członkowie tych rodzin, ze względu na przynależność do innych organizacji, przede wszystkim ekonomicznych, odznaczają się określonymi interesami i charakterami społecznymi, które w dużej mierze określają ich preferencje religijne. Ale fakt, że między tymi preferencjami a „ofertą” organizacji religijnej, do której należą, nie zachodzi odpowiedniość, nie musi pociągać za sobą rezygnacji z przynależności ani z socjalizacji religijnej nowych pokoleń. W ramach niszy utrzymywać ich mogą nie tylko preferencje religijne, ale również interesy i pozamaterialne potrzeby zaspokajane dzięki relacjom społecznym. Jedną z potężnych sił utrzymujących ludzi w niszy danej religii jest bowiem konformizm wobec jednostek, z którymi

są związani, a zwłaszcza od których są zależni. Dzięki temu, co pokazuje historia takich religii, jak buddyzm i chrześcijaństwo, możliwa jest także „odgórna” konwersja społeczeństwa na daną religię, oparta na interesach (politycznych lub ekonomicznych), a nie na atrakcyjności idei. Religia może też stanowić wyraz interesów politycznych. Jak zauważa Steve Bruce, religie mogą pozostać popularne, gdy stanowią część tożsamości narodowo-religijnej, zwłaszcza gdy tożsamość ta jest zagrożona [Bruce 2000, s. 42].

Dopóki zsocjalizowana jednostka pozostaje powiązana społecznie z organizacjami należącymi do niszy, w przeważającej liczbie wypadków nie podejmuje kroków do jej opuszczenia. Aby takie kroki zdecydowała się podjąć, musiałyby być spełnione dwa warunki: 1) religia musiałaby być dla niej sferą o najwyższej wadze, dla której byłaby gotowa narazić interesy organizacji, do których przynależy, lub swoje interesy w ramach tych organizacji, aż do skrajności, jaką jest ich porzucenie, oraz 2) religia, do której aktualnie przynależy, tak dalece odbiega w swej ofercie od preferencji religijnych teże jednostki, że odbiera ona swe potrzeby religijne jako niezaspokojone.

Jednostki, dla których religia jest najistotniejszym wymiarem życia, stanowią tymczasem jedynie część populacji. Prawdopodobnie rację mają Stark i Finke [2001, s. 176], kiedy dowodzą, że zapotrzebowanie na religię ma kształt krzywej dzwonowej. Dla przykładu, według badań CBOS z 2004 roku 40% respondentów uznaje religię za jedną z pięciu najważniejszych spraw w życiu, jednak gdy w kolejnych badaniach w 2005 roku można było wybrać trzy takie dziedziny życia, religię wskazywało zaledwie 19% pytaných. Tylko niewielki odsetek spośród nich decyduje się na opuszczenie organizacji, do której przynależy, z powodu doświadczenia nieadekwatności jej oferty do własnych potrzeb religijnych.

Rolę pozareligijnych motywacji utrzymujących w ramach danej niszy mogą ujawniać w pewnym stopniu badania nad religijnością młodzieży. Jak zauważa Wojciech Pawlik, w całym okresie powojennym charakteryzuje się ona w Polsce średnio o 10% niższymi wskaźnikami religijności niż ogół populacji. A jednak postawa ta nie utrzymuje się w późniejszych latach ich życia, czego dowodzą względnie stabilne ogólnospołeczne wskaźniki religijności, w których ten efekt kohorty nie występuje [Pawlik 2008, s. 135–136]. Podobne zjawisko zaobserwowano także w Stanach Zjednoczonych [por. Davie 2010, s. 214]. Może to oznaczać, że preferencje religijne młodych znacząco różnią się od preferencji osób dojrzałych, ale może oznaczać również, że to pozareligijne czynniki wypychają dojrzałych już ludzi w trakcie zakorzeniania się w strukturach społecznych na powrót w ramy niszy danej organizacji religijnej, którą w młodości opuścili. Mielibyśmy tu zatem do czynienia z częściowo pośrednim dziedziczeniem religii, analogicznym do „konstrukcji niszy” [por. Laland i Odling-Smee 2000]: młode pokolenie wzrasta w środowisku

społeczno-kulturowym, w którym zaspokajanie pewnego rodzaju potrzeb jest możliwe zasadniczo wyłącznie w ramach tych samych instytucji, które podtrzymywały pokolenia poprzednie, a przynajmniej taka kontynuacja jest najprostszym rozwiązaniem.

Nieadekwatność oferty danej religii do preferencji jej wyznawców może się więc przejawiać w takiej sytuacji nie tyle wyborem innej religii, co mniejszym religijnym zaangażowaniem. Jak zauważa Władysław Piwowski, analizując pojęcie „chrześcijaństwa z wyboru”, wybór oznacza tu, że „identyfikacja z religią instytucjonalną staje się mniej lub bardziej częściowa w zależności od przekonań i motywacji wiernych” [Piwowski 1986, s. 76]. Badania nad przekonaniami moralnymi Polaków wskazują raczej, że duża część podchodzi do moralnego nauczania religii selektywnie, przez co nawet wyznawanie poglądów z nim sprzecznych nie musi pociągać za sobą poważnych decyzji życiowych [por. Piwowski 1971, s. 227; Zdaniewicz 2000, s. 377–378].

Sytuacja zmienia się znacząco, gdy organizacja religijna rozluźnia związki z organizacjami przynależącymi do systemu społecznego, co ma zwykle miejsce w warunkach pluralizmu religijnego. Wówczas jednostki o preferencjach religijnych nieprzystających do oferty organizacji trwają w zależności od niej jedynie siłami konformizmu i inercji. Im bardziej religia staje się sprawą prywatną, tym słabsze są to siły, stąd można się spodziewać większej mobilności społecznej w tym wymiarze. Jak powiada Grace Davie,

[...] społeczeństwa europejskie nie są już „zobowiązane” chodzić do kościoła, jeśli nie chcą; nie chodzą tam też z powodów, które zmuszały ich do tego w przeszłości (aby dostać pracę, kupić dom, zdobyć pozycję społeczną czy wpływy polityczne) [Davie 2010, s. 206].

Zdaniem tej autorki w wielu społeczeństwach europejskich (zwłaszcza nordyckich) religia funkcjonuje na zasadach „religii zastępczej”, kiedy to „aktywna mniejszość religijna” działa „w imieniu większej grupy, która nie tylko rozumie (przynajmniej *implicite*), lecz także wyraźnie aprobuje to, co robi owa mniejszość” [Davie 2010, s. 202]. Wyrazem tej aprobaty jest opłacanie podatku kościelnego przy sporadycznym korzystaniu z usług religijnych [por. Davie 2010, s. 119].

Niszę realizowaną religii stanowi więc zbiór typów grup społecznych i organizacji, które ze względu na atrakcyjność danej oferty religijnej i/lub swoje interesy mogą udzielać wsparcia organizacji religijnej w postaci nadwyżki zasobów i religijnej socjalizacji swoich członków.

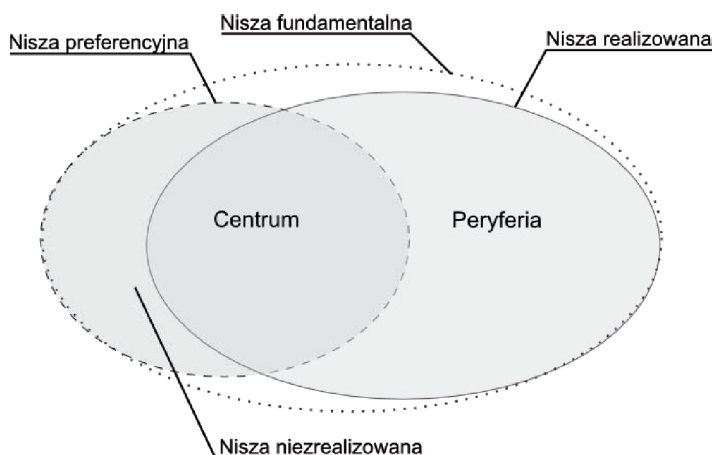
Brak adekwatności między interpretacjami oferowanymi przez daną organizację religijną a preferencjami religijnymi nie musi prowadzić do porzucenia danej religii, ale z pewnością ogranicza skuteczność pierwotnej socjalizacji religijnej. Jak podkreślał Thomas Luckmann, „charakter *au serieux* modelu socjalizacji zostanie zneutralizowany dla wnuków przez fakt, iż obserwują oni efektywne priorytety rządzące życiem ich ojców. Mówiąc zwykłym językiem,

to, co ojcowie mówią, a czego nie robią, zostanie zinternalizowane przez synów jako system retoryki, a nie jako system znaczenia «ostatecznego»" [1996, s. 125]. Nieadekwatność oferty dla określonych grup ludzkich nie skutkuje zatem natychmiastową odmową wsparcia dla religii, ale pozbawieniem przekazu religijnego następującego w trakcie socjalizacji odniesienia do wartości sakralnych. Pod nieobecność społecznego wsparcia w ramach niszy w postaci umocowania w interesach, motywacja, by religijnie socjalizować kolejne pokolenia, znacząco spada. Jak zauważają Steve Bruce i Tony Glendinning, sekularyzacja polega nie na odchodzeniu dorosłych od Kościołów, ale na porażce w rekrutacji do nich nowych pokoleń [Bruce i Glendinning 2010, s. 107–108].

Dlatego też sądzę, że warto wprowadzić dodatkową kategorię, w której gotowość do wsparcia danej organizacji religijnej wypływa z atrakcyjności jej oferty ze względu na preferencje religijne. Ten region niszy fundamentalnej będę nazywać niszą preferencyjną.

Zestawienie niszy realizowanej z preferencyjną pozwoli określić te regiony niszy, które mogą wspierać religię jedynie na mocy interesów i konformizmu. Będą to jednocześnie te grupy, w których zachodzi nieefektywna socjalizacja religijna (ma miejsce oderwanie idei religijnych od przekazu wartości sakralnych), a zatem grupy i organizacje potencjalnie podatne na konwersję w przypadku, gdy nie będzie ona naruszać ich interesów. Ta ostatnia okoliczność w najmniejszym stopniu dotyczy osób jeszcze niezakorzenionych społecznie. Są to jednocześnie grupy najbardziej podatne na sekularyzację. Będę je określał jako peryferie niszy, w odróżnieniu od centrum niszy, czyli obszaru, gdzie pokrywają się nisze preferencyjna i realizowana. Ten obszar niszy fundamentalnej, który znajduje się poza niszą realizowaną, stanowi natomiast niszę niezrealizowaną.

Relacje między tymi pojęciami przedstawia schematycznie rysunek 3.



Rys. 3. Nisza religii

W sytuacji gdy suma nisz realizowanych poszczególnych organizacji religijnych w danym ekosystemie nie obejmuje wszystkich jednostek religijnych (przyjmujących istnienie środowiska nadprzyrodzonego), stanowią one obszar niewykorzystanych zasobów w ekosystemie. Obszar ten, podobnie jak peryferie nisz innych organizacji religijnych, stanowią potencjalne regiony ekspansji dla nowych religii lub obszar walki konkurencyjnej między religiami już obecnymi w ekosystemie, zwłaszcza wówczas, gdy zachodzą nań ich nisze preferencyjne.

Pojęcie niszy ujmuje energetyczno-reprodukcyjny wymiar wspólnoty religijnej i w tych aspektach jest z nią synonimiczne. Warto rozwinąć to określenie jeszcze o wymiar informacyjny. W takim ujęciu wspólnota religijna będzie zbiorem grup i organizacji uzależnionych informacyjnie (w zakresie informacji o środowisku nadprzyrodzonym) od organizacji religijnej, stanowiących jej ekologiczną niszę. Uzależnienie to przejawia się także w tym, że członkowie wspólnoty – jak ujawniają różnego rodzaju badania sondażowe [por. Atran 2002, s. 155; Jarmoch 2000, s. 390–395] – nie posiadają większego zasobu wiedzy religijnej. Jak wspomniałem, ludzie poszukują informacji religijnych wtedy, gdy te są im potrzebne, trudno natomiast powiedzieć, do czego przeciętnemu członkowi wspólnoty religijnej miałyby być przydatna informacja o relacji między boską a ludzką naturą w osobie Chrystusa.

3.4.4. Konkurenci

O ile organizacje polityczne, ekonomiczne czy prokreacyjne są istotne dla organizacji religijnej przede wszystkim jako źródło zasobów, a w pewnych przypadkach też ograniczeń, to inne organizacje religijne, ale w pewnym zakresie też ideologiczne, ważne są jako konkurencja do dostępnej dla organizacji religijnych nadwyżki zasobów w ekosystemie. Religie konkurują przede wszystkim z innymi religiami. Konkurencja ta jest najostrzejsza, gdyż odbywa się o dostęp do tego samego kanału pozyskiwania społecznej nadwyżki, jakim są potrzeby religijne.

Wiąże się to z relacjami zachodzącymi między niszami danych organizacji. Konkurencja ma miejsce zasadniczo wtedy, gdy nisze fundamentalne dwóch lub więcej organizacji religijnych zachodzą na siebie lub nisza jednej z nich zawiera się w szerszej niszy drugiej. Najostrzejsza konkurencja zachodzi, kiedy pokrywają się nisze realizowane – rywalizacja ma wówczas na celu wypchnięcie konkurencyjnej organizacji z tych regionów ekosystemu. Można założyć, że im dalej od centrum usytuowane są sporne obszary, tym większą rolę w konkurencji będą odgrywać czynniki pozareligijne. W przypadku zachodzenia na siebie nisz niezrealizowanych będzie to rywaliza-

cja mająca na celu poszerzenie własnej niszy, w której stosowane są przede wszystkim instrumenty propagandy ideologicznej. Natomiast gdy nisze preferencyjne nie krzyżują się, możliwa jest specjalizacja religii, a nawet względnie harmonijne współdzielenie zasobów w obszarach peryferyjnych. Zdarzyć się może, jak to miało miejsce w przedrewolucyjnych Chinach, że te same osoby w życiu prywatnym wyznawały buddyzm i taoizm, a w publicznym konfucjanizm. Prawdopodobnie działa tu więc zasada analogiczna do „zasady konkurencyjnego wykluczenia”, zgodnie z którą „dwa gatunki nie mogą stale współistnieć na tym samym terenie, jeśli mają identyczne wymagania ekologiczne” [Mayr 1974, s. 69]. Jest ona podstawowym motorem specjalizacji religii w sytuacji, gdy żadna z nich nie może wyprzeć drugiej z danego ekosystemu społecznego. Poszczególne religie mogą współistnieć jedynie wtedy, kiedy korzystają z zasobów danego środowiska w nieco odmienny sposób [por. Mayr 1974, s. 70], czyli w istocie z nieco odmiennych zasobów.

Relacje ekologiczne wpływają w istotny sposób na charakter danej religii. Gdy religia pozbawiona jest materialnych środków eliminacji konkurencji, toczy się nie tyle walka religii *między sobą*, ale walka religii *o* pozyskanie społecznej akceptacji, jak w przypadku niemal każdej walki ideowej odbywającej się w gęstym środowisku społecznym [por. Kaczmarek 2010b]. Religie muszą zatem rozwinąć nie tylko środki jasnego oddzielenia się od konkurentów, ale i środki polemiczne służące obronie przed atakami konkurentów oraz atakowi na nich. W przypadku wczesnego chrześcijaństwa tego rodzaju uwarunkowania towarzyszyły już etapowi spisywania i przekazu świętych ksiąg, jak tego dowodzi Bart Ehrman [2009] (patrz też paragraf 4.1.4.1). W sposobie, w jaki Łukasz przedstawia postać Jezusa, dostrzec można polemikę z pogańskimi krytykami. Kontekst, w jakim umiejscowiono pewne wypowiedzi Jezusa, wskazuje, że społecznym tłem tych zabiegów był ostry spór ze stronnictwem faryzejskim etc.

W pewnym zakresie religie muszą także konkurować z innymi organizacjami utrzymującymi się z nadwyżki zasobów. Szczególnie istotne są tu organizacje oferujące alternatywne wobec religii, przynajmniej w pewnym zakresie, systemy interpretacji. Mogą one podważać same fundamenty systemów religijnych, negując istnienie środowiska nadprzyrodzonego. Nawet organizacje nieformułujące wprost propozycji alternatywnych do samej religii uszczuplają zakres potencjalnie dostępnej nadwyżki zasobów oraz oferują alternatywne drogi kariery życiowej, ograniczając liczbę potencjalnych rekrutów do organizacji religijnej. Jak zauważył Pareto, jednym ze źródeł głębokiej dekadencji kleru katolickiego w okresie od IX do XVIII wieku było pojawienie się alternatywnych dróg kariery dla zdolnej młodzieży [Pareto 1994, s. 53–54].

3.5. Synteza

Kate Distin napisała, że jedną z podstawowych różnic między genami a memami, która jednocześnie upodabnia je do wirusów, jest ta, że memy „nie tworzą własnych maszyn przetrwania” ani mechanizmów replikacji [Distin 2005, s. 76]. Twierdzenie to jest moim zdaniem podwójnie błędne. Po pierwsze, na gruncie biologii teza, że geny coś tworzą, a konkretnie własne maszyny przetrwania, jest nie do utrzymania. Jak przekonująco dowodzą przedstawiciele teorii systemów rozwojowych (z Susan Oyama na czele), to raczej geny są używane przez komórki jako zasób pozwalający na kontrolowanie pewnych procesów uruchamianych w odpowiedzi na wpływy środowiska. Bardziej prawdziwa byłaby teza, jeśli pozostać w ramach perspektywy „z punktu widzenia genu”, że geny potrzebują własnych maszyn przetrwania. Po drugie, nie jest tak, że memy czy idee religijne takich maszyn nie potrzebują. Jak trafnie zauważa Steve Bruce, „Ideologie nie pływają w eterze. Muszą być zachowywane; musi istnieć mechanizm zaznajamiania z tymi wierzeniami następnych pokoleń” [2001, s. 201]. Takimi „maszynami przetrwania”, w obrębie których działają mechanizmy zachowujące wierzenia religijne, są organizacje religijne. Jak zauważa Luhmann, „wyróżnienie się samodzielnych (i skonstruowanych tak jak przedsiębiorstwa) urządzeń instytucjonalnych, sprawujących pieczę nad religią, zdaje się być warunkiem koniecznym powstania i przetrwania rozwiniętych, podatnych na dogmatyzację religii” [1998, s. 112]. Organizacje takie powstają wokół pewnych idei, gdyż konkretni ludzie dostrzegają w nich środek zaspokajania swoich i cudzych potrzeb religijnych. Można powiedzieć, że jak każda instytucja społeczna, organizacje te kodują i dekodują pewne użyteczne informacje [por. Douglas 2011, s. 49], dbają o przetrwanie idei, replikując je w procesie własnej reprodukcji, jednocześnie używają ich w trakcie różnego rodzaju działań religijnych. Od momentu powstania wyodrębniają się od innych takich organizacji, budując rozmaite mechanizmy izolacyjne, a jednocześnie szukają własnej niszy, z której mogłyby czerpać zasoby umożliwiające efektywne realizowanie własnych celów. Ludzie stanowiący ową niszę, tworzący wspólnotę, ze względu na własny, uwarunkowany pozycją ekonomiczną czy polityczną, a przede wszystkim sposobem życia charakter społeczny cechują się odmiennymi potrzebami religijnymi. Potrzeby te rodzą się jako skutek powzięcia przekonania o istnieniu istot czy obiektów składających się na „środowisko nadprzyrodzone”, z którymi to istotami należy ułożyć sobie optymalnie stosunki, zabezpieczając się przed ich szkodliwym wpływem, wyszukując potężnych partnerów koalicji czy obiekty więzi społecznej. Problem genezy (zarówno pragenezy u początków naszego gatunku, jak i genezy psychologicznej) nie jest w tym momencie najważniejszy. Ze społecznego punktu widzenia niewątpliwie najczęściej zaszczepienie tych idei (czy też aktualizacja, jak twierdzą zwolennicy tezy o wrodzonej skłonności ludzi do ich wytwarzania, na przykład Pyysiäinen

[2003] czy Bering [2002, 2003]) ma miejsce w ramach socjalizacji pierwotnej, co czyni ze społecznych instytucji reprodukcyjnych (rodziny, instytucji wczesnej edukacji) istotny komponent niszy systemu religijnego.

Chronione i rozwijane przez organizacje religijne idee nie stanowią prostego zbioru, ale hierarchiczne systemy, których podstawą jest warstwa mityczna (zespół opowieści o doświadczeniach religijnych poważanych w danej tradycji), nad którą nadbudowana zostaje druga fundamentalna warstwa – kluczowych interpretacji, nadających mitom sens, odsyłających je do idei-wartości i czyniących z nich narzędzie rozwiązywania problemów w odniesieniu do „środowiska nadprzyrodzonego” oraz środek działań religijnych i narzędzia myślenia o świecie w procesie jego interpretacji. Z czasem dochodzą kolejne warstwy interpretacji, zwykle o mniejszej randze.

W dużym skrócie można więc powiedzieć, że religia jest sposobem, w jaki określone grupy ludzi rozpoznają i odnoszą się do nadprzyrodzonego środowiska swojego życia. Konkretna religia może zaś zostać zdefiniowana jako wyodrębniony (komunikacyjnie izolowany) zbiór organizacji, powstały dla ochrony pewnego systemu idei dostarczających dzięki jego interpretacji istotnych praktycznie informacji o środowisku nadprzyrodzonym pewnym grupom ludzi.

MECHANIZMY WYTWARZAJĄCE RÓŻNORODNOŚĆ

4.1. Na poziomie idei

4.1.1. Transmisja idei religijnych

Przekaz idei czy innych zasobów kulturowych dość powszechnie postrzegany jest jako analogiczny do transmisji genów również przez socjologów dalekich od ewolucjonizmu [por. np. Bourdieu i Passeron 1990, s. 90–91]. Izomorfie zachodzące na tym poziomie stały się podstawą zastosowania do kultury i społeczeństwa pojęć właściwych genetyce populacyjnej przez większość reprezentantów socjologicznego darwinizmu omawianego w rozdziale drugim. A jednak nieuwzględnienie systemowego charakteru bytów społecznych prowadzi od znaczących uproszczeń, które sprawiają, że podejście to staje się nieadekwatne, przynajmniej w odniesieniu do religii. Większość badaczy analizujących transfer idei z tej perspektywy przejmuje na przykład proste rozróżnienie transferu pionowego i poziomego [np. Wunn 2003, s. 406; 2002, s. 522; Blackmore 2002, s. 207–212; Jablonka 2002, s. 597]. Rozróżnienie to jest jednak prostą kalką z biologii, niewynikającą z analizy faktycznych form, jaki transfer idei przyjmuje. W przypadku transferu wertykalnego istotne jest zwłaszcza pojęcie „rodzica”, które, jak zauważył David Hull, nie może być w przekazie kulturowym po prostu utożsamione z rodzicem biologicznym, gdyż rola rodzica kulturowego wyznaczona jest nie przez geny, ale przez memy [Hull 2000, s. 57]. Błąd ten usiłowała skorygować w swojej wersji memetyki Kate Distin, wprowadzając pojęcie rodzica memetycznego, którym może być także nauczyciel czy nawet autor książek, które czytamy, bądź bardziej doświadczony specjalista [Distin 2005, s. 13, 179]. Z tej niepełnej adekwatności zdawał sobie sprawę Luigi Cavalli-Sforza, który wprowadził wiele innych sposobów transmisji na użytek analiz kulturowych: ukośny,

zwielokrotniony czy wspólny [Cavalli-Sforza 2001, s. 180–184] (por. paragraf 2.2.1). Jeśli jednak precyzyjnie oddzielimy wymiar biologiczny od kulturowego, trudno podać argument za rozróżnieniem przekazu pionowego od ukośnego. Zupełnie natomiast niejasne jest pojęcie przekazu horyzontalnego. W biologii oznacza ono przekaz genów między gatunkami, jednak stosujący to pojęcie memetycy nie wprowadzili pojęcia gatunku i określają tak wszelki przekaz zachodzący między członkami społeczeństwa oprócz przekazu pochodzącego od rodziców.

Pojęcia te uzyskują właściwy sens jedynie po uwzględnieniu perspektywy systemowej. Transmisją horyzontalną możemy wówczas określić przekaz idei między systemami, w naszym konkretnym wypadku – między religiami, podczas gdy wertykalna opisuje proces przekazu między pokoleniami w ramach danej religii. Odróżnienie organizacji i wspólnoty dodaje kolejny wymiar, powyżej wyróżniłem dwa częściowo tylko zależne szlaki reprodukcyjne – w ramach wspólnoty odbywa się stosunkowo ograniczony przekaz idei religijnych mający na celu przede wszystkim odtworzenie podatności na odbiór idei ze strony danej organizacji. Jest on podstawowym środkiem zapewnienia stabilności niszy organizacji eklezjastycznej. To ta ostatnia dysponuje pełnym zasobem idei, i to zasobem zorganizowanym we względnie spójny, hierarchiczny system. Oba te transfery odgrywają odmienną rolę, stąd warto je odróżnić: przekaz w obrębie wspólnoty nazwę przekazem podstawowym, podczas gdy w obrębie organizacji – pełnym.

Z podstawowym transferem pionowym w przypadku religii będziemy mieli do czynienia wtedy, gdy przekaz warstwy mitycznej i wiążących interpretacji zachodzi najpierw w ramach procesu socjalizacji pierwotnej, gdy zatem młody człowiek przejmuje religię *własnej pierwotnej grupy społecznej* przynależącej do wspólnoty wspierającej daną organizację. Przez grupę pierwotną rozumiem za Cooleyem [1992, s. 209] taką grupę, do której jednostki przynależą spontanicznie, jak rodzina, krąg sąsiedzki czy grupa rówieśnicza, kształtujące społeczną naturę jednostki i jej system wartości. Szczególnie istotna jest rodzina, jako pierwsza instytucja socjalizująca. Następuje tu jednak przekaz przede wszystkim ogólnej orientacji religijnej, podczas gdy w zakresie przekazu idei danego systemu religijnego przekaz jest bardzo wybiórczy, ogranicza się do tych treści, które szczególnie odpowiadają preferencjom religijnym rodziców, stąd określa się go czasem jako „ubogą socjalizację” [por. Piwowarski 1986, s. 80]. Dziedziczenie orientacji religijnej ma miejsce w przypadku zdecydowanej większości dzieci (przykładowe badania wskazują na: 85–90% dla Niemiec [por. Piwowarski 1986, s. 79] oraz około 80% dla Polski [Libiszowska-Żółtkowska 1996, s. 179; 1991, s. 80–82]).

Transfer podstawowy jest następnie, czy też może być, kontynuowany w ramach wyspecjalizowanych instytucji w nurcie tej samej tradycji. Już na

wczesnym etapie socjalizacji mogą w nim uczestniczyć akceptowani przez grupę pierwotną wychowawcy, lub wręcz specjaliści religijni (katecheci, kapłani etc.). Jak zauważył Pierre Bourdieu, zachodzi tu ścisła analogia, czy wręcz homologia między nauczaniem religijnym a nauczaniem szkolnym [Bourdieu i Passeron 1990, s. 122]. Nauczanie ze strony specjalistów religijnych ma zwykle za podstawę wcześniejszy przekaz od grupy pierwotnej. Z tego punktu widzenia zasadniczymi jego elementami są podstawowa świadomość istnienia środowiska nadprzyrodzonego (ukształtowanie ogólnej orientacji religijnej) oraz uznanie tego, co Bourdieu nazywa autorytetem pedagogicznym specjalistów religijnych [por. Bourdieu i Passeron 1990, s. 70–81]. Z punktu widzenia organizacji eklezjastycznej rezultatem pierwotnej socjalizacji religijnej powinien więc być „prawomocny konsument” idei przekazywanych przez daną organizację. Bourdieu definiuje go jako takiego, który jest wyposażony w „społeczną definicję prawomocnego produktu i w dyspozycję do jego konsumowania w prawomocnych formach” [Bourdieu i Passeron 1990, s. 96]. W przypadku religii prawomocność produktu rozpoznaje się przede wszystkim po prawomocności nadawcy (na przykład po posiadaniu przez niego misji kanonicznej), w pewnym zakresie także po spójności komunikatu z uprzednio otrzymanym przekazem podstawowym. Tutaj jednak owa homologia z systemem szkolnym ulega załamaniu, gdyż religie mogą się znacznie różnić, jeśli chodzi o założone rezultaty oddziaływania samej organizacji. W istocie, w przeciwieństwie do systemu szkolnego, w ogóle nie jest istotne dla trwania religii zaopatrywanie szeregowych wiernych w *wiedzę* religijną. Instytucje religijne nie są instytucjami kształcenia, ale zaspokajania potrzeb religijnych, nawet jeśli formalnie stawiają sobie za cel ukształtowanie „nowego człowieka”. Jedynie niewielkie religie (zwykle religie w stadium powstawania) są w stanie kontrolować proces socjalizacji w stopniu analogicznym do edukacji szkolnej.

Jednym ze źródeł zmienności w religii są zachodzące we wspólnocie religijnej fluktuacje idei, za które odpowiada proces zachodzący w trakcie transmisji, analogiczny do rekombinacji materiału genetycznego w rozmnażaniu płciowym. Niektórzy kwestionowali pojęcie rekombinacji w odniesieniu do przekazu kulturowego, trudno tu bowiem znaleźć odpowiednik chromosomów, które podlegałyby dzieleniu, a potem połączeniu. Niedostrzeganie rekombinacji wynika jednak z atomistycznej perspektywy właściwej memetyce. Tymczasem nie dziedziczymy pojedynczych, niezależnych idei religijnych, ale pewne ich uporządkowane pakiety, których elementy powiązane są czy to logicznie, czy chronologicznie (fabularnie, jak w hagadzie o wyjściu Izraelitów z Egiptu). Poszczególne elementy takiej doktryny czy opowieści mogą występować w różnych wariantach, sama struktura dogmatyczna lub fabularna stanowi jednak w pewnym zakresie właśnie odpowiednik chromosomu.

Inną różnicą wydaje się to, że każda jednostka jest nosicielem tylko jednej wersji danej idei, podczas gdy dwóch wersji genów. A jednak wystarczy rozszerzyć perspektywę z jednostki na grupę i uwzględnić fakt, że to grupa, jak trafnie zwrócili uwagę Boyd i Richerson, jest rzeczywistym nosicielem kultury, by różnica okazała się mniej istotna. W grupie mogą funkcjonować nawet więcej niż dwa warianty danej idei, a skoro przekaz dokonuje się od niej do jednostek, istnieje możliwość zjawiska homologicznego z rekombinacją genetyczną. Osoba niedojrzała rzadko bowiem otrzymuje przekaz religijny wyłącznie od jednej osoby dojrzałej, najczęściej ma do czynienia z przekazem i przykładem przynajmniej dwojga rodziców, zwykle też dziadków i innych krewnych, a ostatecznie całej grupy pierwotnej. Przekaz ten nie jest na tyle zgodny, by określić go, jak Cavalli-Sforza, jako transfer wspólny. Przyczynami tych niezgodności mogą być takie czynniki, jak płeć, odmienne pochodzenia społeczne czy nawet geograficzne poszczególnych członków grupy pierwotnej. Władysław Piwowski zwraca uwagę, że transmisja w rodzinie charakteryzuje się znacznym stopniem selektywności wartości i wzorów „według kryteriów subiektywnie odczuwanych potrzeb oraz zgody i wyboru rodziców, co do treści religijnej socjalizacji, aniżeli według kryteriów Kościoła instytucjonalnego” [1986, s. 78].

Sądzę, że stosunkowo rzadko dochodzi do „uśrednienia” poszczególnych idei religijnych (taki model proponują jako alternatywny dla prostej, indywidualistycznie rozumianej transmisji Richerson i Boyd [2000, s. 157]), jest to bowiem możliwe przede wszystkim wówczas, gdy przekazywana treść ma charakter ilościowy (jak w przykładzie tych autorów z długością strzały, w którym dwie rozbieżne jej miary mogą ulec uśrednieniu). Teoretycznie więc możliwe jest uśrednienie natężenia religijności czy praktyk religijnych. Zwykle jednak idee religijne przedstawiane przez członków grupy pierwotnej stanowią składniki ich osobistych, względnie spójnych systemów przekonań religijnych, stąd znacznie prościej jest przejąć cały wybrany system, niż dokonywać ich syntezy, co wymaga znacznie większych zdolności poznawczych i niekoniecznie prowadzi do zachowania spójności. Wyobraźmy sobie dwa obrazy Boga: A – miłosierny, wybaczący i darujący wielkodusznie karę za przewinienia oraz B – sprawiedliwy, racjonalny, wyciągający konsekwencje. Próba połączenia tych modeli rodziłaby liczne dylematy: czy w razie występków kara zostanie darowana, czy wymierzona z całą konsekwencją? Model taki dawałby obraz Boga, który ani nie jest miłosierny, ani sprawiedliwy, lecz co najwyżej niekonsekwentny. Rodziłby też dysonans poznawczy: skoro jest miłosierny, dlaczego karze, albo skoro jest sprawiedliwy, dlaczego traktuje na równi człowieka sprawiedliwego i łajdaka, który nawrócił się dopiero przed śmiercią?

Obdarzani autorytetem wychowawcy profesjonalni, a wśród nich nie-rzadko również nauczyciele religii włączający się na dalszych etapach wycho-

wania, mogą stanowić istotną pomoc w syntezie sprzecznych wpływów rodzicielskich, stosując profesjonalne wyjaśnienia (by kontynuować nasz przykład – przez wprowadzenie rozróżnienia między winą a karą, z których jedna jest miłosiernie darowana, druga zaś konsekwentnie wymierzana jako środek wychowawczy). W miarę osiągania dojrzałości przez jednostkę, treści wywiezione z domu rodzinnego mogą zostać zrelatywizowane, częściej jednak, jak się wydaje, mogą stanowić również szkielet późniejszego dojrzałego światopoglądu religijnego.

Istotne znaczenie dla procesu rekombinacji ma również wpływ rówieśników. Jak przekonuje Pinker [2005, s. 555–563], pod pewnymi względami może on być nawet silniejszy niż rodziców. Wpływ ten polega jednak, jak sądzę, bardziej na kształtowaniu postaw i cech osobowości oraz przyswajaniu wartości niż na transferze informacji. Jeśli transfer w tym środowisku zachodzi, to można go określić jako zapośredniczony przekaz wertykalny. Rówieśnicy zwykle wymieniają się bowiem ideami wyniesionymi z domów rodzinnych, co wzmacnia tezę, że transmisja zachodzi między grupą a jednostką. Presja wymuszająca konformizm ze strony rówieśników stanowi więc istotny czynnik eliminacji w szerszej grupie niekonwencjonalnych wierzeń religijnych, które mogły powstać w wyniku błędów w transmisji na poziomie jedynie rodzinnym.

W odróżnieniu od rekombinacji genetycznej proces ten nie polega na losowym wymieszaniu wariantów, ale podlega istotnym ograniczeniom. Takim ograniczeniem jest na przykład dążność do koherencji własnego światopoglądu religijnego i unikania dysonansu poznawczego. Nie bez znaczenia jest też wpływ konformizmu oraz innych mechanizmów badanych przez psychologię społeczną. Inną różnicą w stosunku do dziedziczenia genetycznego jest to, że warianty przekazane, ale pierwotnie odrzucone (odpowiednik allelu recesywnego) mogą, przy znaczącej zmianie uwarunkowań, stać się wariantami aktywnymi (dominującymi), w przeciwnym zaś razie, gdy pozostaną w świadomości uśpione, najpewniej nie zostaną przekazane dalej (allele recesywne genów tymczasem ciągle mogą być przekazane dalej). Najistotniejszą chyba różnicą jest natomiast ta, że rezultat nie jest zdeterminowany w momencie, gdy transfer istotnych idei (warstwy mitycznej i kluczowych interpretacji) został już dokonany. Przepływ idei we wspólnocie religijnej odbywa się w sposób ciągły, w każdej chwili w kontaktach społecznych możliwy jest kontakt z nowym wariantem danej idei, który może okazać się lepiej przystający do dotychczasowej struktury osobistego systemu religijnego bądź do indywidualnych preferencji religijnych. Ponieważ jednak idee religijne nie są samowystarczalne i występują niemal zawsze w pewnych względnie koherentnych kompleksach, przekaz ów nie jest tak łatwy, jak to sugerują prace memetyków, odwołujących się wręcz do epidemiologicznej frazeologii. Niemniej

zawsze można spotkać na swej drodze kaznodzieję z oryginalną wizją danego systemu teologicznego czy przeczytać książkę wizję taką zawierającą.

Opisane tu procesy rekombinacji odpowiadają za okresowe przemiany w charakterze religijności wspólnoty w ramach danej religii. Umożliwiają dostosowanie się jej do zmienionych warunków społecznych, poprzez wytworzenie nowych mód pobożnościowych. Nie są to jednak procesy mogące zmienić cokolwiek istotnego w warstwie mitycznej czy kluczowych interpretacjach. Mogą stanowić co najwyżej podstawę nowego prądu interpretacyjnego. W rzadkich przypadkach pewne idee w ten sposób upowszechnione mogą osiągnąć w systemie religijnym rangę wyższą i zostać włączone do wiążących interpretacji, na przykład pewne elementy związane z pobożnością maryjną zostały zdogmatyzowane w Kościele katolickim dopiero w ciągu dwóch ostatnich wieków. Na znacznie większą skalę operacji takiej dokonali hinduscy bramini, włączając do głównego nurtu religii wiele wierzeń i praktyk pochodzenia drawidyjskiego w trakcie wielkich przemian zachodzących pod wpływem wystąpień Dżiny i Buddy.

Pelen przekaz pionowy zachodzi w ramach organizacji religijnej i stanowi składową jej podstawowej funkcji. Jego celem jest przede wszystkim zachowanie istniejącego zasobu idei religijnych, w związku z czym wpływ powyższych procesów odpowiedzialnych za fluktuację idei jest znacząco ograniczany. Niezbędna jest w związku z tym kontrola, gdy chodzi o kształcenie specjalistów religijnych. Jak w każdym tego typu systemie przekazu wiedzy, dąży się do wytworzenia homogenizacji i ortodoksji [por. Bourdieu i Passeron 1990, s. 115–116].

4.1.2. Transfer poziomy

Z transferem horyzontalnym mamy natomiast do czynienia, gdy idee przenikają między systemami religijnymi. Niewątpliwie procesy takie mają miejsce, jednak, podobnie jak w przypadku wszystkich procesów, którym podlegają idee, ich faktyczne znaczenie ewolucyjne uzależnione jest od tego, czy zachodzą w ramach wspólnoty, czy organizacji, oraz na którym stadium rozwoju religii.

Przejmowanie idei innych religii wydaje się dość powszechne w ramach wspólnoty. Procesy tego rodzaju zapożyczeń intensyfikują się w sytuacjach ożywionych kontaktów (również pośrednich) międzykulturowych. Jeśli wierzyć badaniom CBOS z 2012 roku, około 26% respondentów (przy 93% uznających się za katolików) wierzy w reinkarnację. Korzystne warunki dla takiego procesu zachodzą zwłaszcza w małżeństwach międzywyznaniowych, w których dziecko uzyskuje dostęp do dwóch tradycji religijnych, stąd też

w wielu religiach występują ograniczenia czy wręcz zakazy takich związków. Wydaje się to o tyle uzasadnione, że taka sytuacja stawia dziecko przed problemem rozwiązania na własny użytek zadania syntezy dwóch odmiennych systemów religijnych bądź wyboru jednego z nich, co może za sobą pociągać konflikt z rodzicem reprezentującym odrzuconą alternatywę. Różnice te mogą też ulec zrelatywizowaniu, co nie leży w interesie żadnej organizacji religijnej.

Procesy te nie dotyczą jednak zasadniczo organizacji eklezjastycznej, w przypadku której bariery izolacyjne chroniące dany system idei są szczególnie uwrażliwione na tego rodzaju zapożyczenia. Nie oznacza to wszakże, że w tym wypadku w ogóle nie mamy do czynienia z tego rodzaju wpływami. Na szerszą skalę z problemem tym religie stykają się w momencie wchodzenia na nowe tereny, na których napotykają zakorzenioną tradycję religijną. Często zamiast zwalczać, bardziej się oplaca włączyć pewne elementy wierzeń zakorzenionych wśród ludności. Wiele takich elementów znajdujemy w tradycji buddyzmu tybetańskiego, który inkorporował liczne postaci z religii zastanej (*bon*). Może zachodzić też proces odwrotny – elementy religii najeżdźczej bywają włączane do religii tubylczych, jak w przypadku kultu *wudu*. Inkorporacji podlegać mogą nie tylko idee religijne, ale na przykład filozoficzne czy naukowe.

W każdym razie jednak organizacja religijna musi przeprowadzić proces zasadniczej reinterpretacji włączanych idei, polegający na sprowadzeniu ich do roli surowca i podporządkowaniu wymogom własnego systemu teologicznego. W ten sposób platonizm czy manicheizm stają się augustianizmem, a arystotelizm tomizmem, groźne duchy gór stają się strażnikami Dharmy czy nawet emanacjami dostojnych bodhisattw. Interesująca inkorporacja połączona z reinterpretacją dokonała się w ramach hinduizmu, gdzie lider konkurencyjnej religii, Budda, został uznany za jedno z wcieleń boga Wisznu, który jako „Zwodziciel”, miał wypróbować wiarę w boga, ale przyczynił się też do wyeliminowania ofiar ze zwierząt. Zabieg taki umożliwił osłabienie wpływu konkurencyjnej religii, ale również włączenie niektórych jej osiągnięć. W ten sposób przyswojone idee religijne czy filozoficzne naturalnie przestają być tym, czym były w pierwotnym kontekście, uzyskują nowy sens, gdyż wpisane są w odmienny system znaczeń.

Niezmiernie istotny w rozwoju danej religii jest jednak moment, w którym transdukcja zachodzi. W przypadku religii będących w fazie nieukończonej specjacji, gdy formuje się dopiero warstwa kluczowych interpretacji, obce idee mogą zostać nawet włączone do tej warstwy jako istotne komponenty. Już George Frazer zwracał uwagę na liczne zapożyczenia dokonane przez chrześcijan z pogańskich kultów bliskowschodnich (zwłaszcza Adonisa i Attisa) w zakresie obrzędów wielkanocnych [Frazer 1978, s. 283–288,

298–301], a porównanie struktury mitu o zmartwychwstałych bóstwach agrarnych z chrześcijańską interpretacją śmierci i zmartwychwstania Chrystusa dokonaną zwłaszcza przez Pawła rodzi podejrzenia (których z braku źródeł nie można obalić czy potwierdzić), że miały tu miejsce znacznie głębsze zapożyczenia niż tylko na poziomie formy obchodzenia świąt. Tym łatwiej przeniknąć mogą mniej istotne elementy, jak wyobrażenia ikonograficzne, które w odniesieniu do Jezusa pierwsi chrześcijanie czerpali z przedstawień Orfeusza i Asklepiosa [Musiał 2001, s. 9, 107]. Gdy jednak transdukcja zachodzi w religii dojrzałej, obce idee raczej nie wywrą wpływu na głębsze warstwy tradycji, staną się co najwyżej surowcem interpretacji w ramach różnych nurtów teologicznych czy zewnętrzną formą wyrazu tradycyjnych treści. Tak już w IV wieku Kościół chrześcijański przeniósł święto Bożego Narodzenia na dzień uprzednio obchodzony jako święto Sol Invictus.

4.1.3. Doświadczenie religijne i autorytety charyzmatyczne

Istotnym czynnikiem zmian religijnych jest zjawisko określane zwykle jako doświadczenie religijne. Zaliczyć tu można wizje, objawienia, doświadczenia cudów etc. [por. Burkert 2006, s. 22]. Twórcy ewolucjonizmu w religioznawstwie umiejscawiali je zwykle u początków religii jako zjawiska kulturowego. Edward Tylor w tajemniczych dla człowieka pierwotnego przeżyciach upatrywał źródeł animizmu. Nie widzę jednak podstaw, by występowanie takich przeżyć ograniczać jedynie do pradziejów. Przeciwnie, gdy weźmiemy pod uwagę historie konkretnych religii, łatwo zgromadzić dowolną liczbę przykładów wskazujących, że tajemnicze dla przeżywających je doświadczenia obecne są na każdym etapie i w każdej tradycji. Niejednokrotnie zapoczątkowują one nową tradycję, często są włączane w już istniejącą (jak wizje uznanych świętych), czasem zaś wypierane. W tym sensie teza Tylora jest słuszna, wymaga jednak uniwersalizacji. Rodney Stark [1999a] zaproponował interesujący model jednego z rodzajów doświadczenia religijnego, jakim jest objawienie. Jego warunkiem jest, zdaniem tego autora, dopuszczanie w danej kulturze możliwości zachodzenia komunikacji z boskimi istotami [s. 289]. W takim wypadku objawienie może zachodzić w trakcie modlitwy, o ile nie jest ona ściśle sformalizowana. Odczucia doświadczane w jej trakcie służą, zdaniem Starka, za potwierdzenie treści, do których doszło się samemu, nie do końca świadomie [s. 293]. W kontekście obserwowanej nieadekwatności danego tradycyjnego systemu religijnego objawienia mogą zawierać treści hereetyckie, a ten heterodoksyjny aspekt narasta w nich w miarę rozwoju ruchu [s. 295, 303]. W innym razie doświadczenie religijne potwierdza zwykle treści

dogmatyczne religii tradycyjnej [s. 292]. Wiara podmiotu takiego doświadczenia w jego treść rośnie wraz z liczbą przekonanych do niego słuchaczy, przy czym zasadnicza, zdaniem Starka, jest grupa pierwotna charakteryzująca się wysokim poziomem solidarności, przede wszystkim rodzina proroka [s. 297].

Koncepcja Starka jest jednak, moim zdaniem, zbyt etnocentryczna, gdyż opiera się na wzorcu relacji z bóstwem właściwym religiom zachodnim, z założenia wykluczając zarówno religie orientalne, jak buddyzm czy hinduizm, jak i pogańskie, które autor określa jako „naturalne”. Sądzę, że da się oprzeć teorię religii na szerszym niż objawienie pojęciu doświadczenia religijnego, którego objawienie, w rozumieniu Starka, jest tylko szczególnym przypadkiem.

Z socjologicznego punktu widzenia nie jest istotna psychologiczna etiologia tego rodzaju przeżycia, znaczące są natomiast jego skutki. Jednym z nich jest to, że dana osoba zaczyna wierzyć, iż zetknęła się z elementem rzeczywistości uznawanym przez nią za nadprzyrodzony, niezależnie od tego, czy zinterpretuje tak pewne wydarzenie zewnętrzne (mówimy wówczas o cudzie), czy też przeżycie wewnętrzne (doświadczenie ekstatyczne) [por. Kaczmarek 2007a, s. 51–69]. Doświadczenie to staje się „sensowne”, gdy zostanie w jakiś sposób zinterpretowane. Najłatwiej dostępnymi kluczy do interpretacji dostarcza własna tradycja religijna osoby przeżywającej to doświadczenie, jednak może się okazać, że interpretacje przez nią podsuwane okażą się nieprzekonujące. Doświadczenie religijne skłania niekiedy do szukania interpretacji w innych systemach lub do wynajdywania własnych – staje się wówczas potężnym czynnikiem wytwarzania nowych idei religijnych, mogącym wręcz zapoczątkować nową religię.

Niewykluczone, że wspomniane wyżej doświadczenia religijne są całkiem powszechne. Stark i Bainbridge [1985, s. 85–89] przytaczają dane z licznych badań na ten temat wskazujące, że doświadczenia tego rodzaju (zwłaszcza „ponowne narodziny”) były udziałem ponad 34% Amerykanów, co potwierdzają również dane z 2008 roku [Kosmin i Keysar 2008]. Oczywiście w Polsce, gdzie ruchy pentakostalne są znacznie słabsze niż w Stanach Zjednoczonych, można spodziewać się znacznie mniejszych liczb. Badania wskazują, że doświadczenia takie (pytano o „doświadczenie czegoś, co istnieje, ale wykracza poza codzienność, i co można, choć niekoniecznie, nazwać Bogiem”) często lub ustawicznie przeżywa w sumie 3,5%, natomiast raz lub kilkakrotnie doświadczyło ich 23,8% respondentów [Borowik i Doktor 2001, s. 102–105].

Znaczenie dla ewolucji religii przeżycia takie uzyskują jednak tylko wówczas, gdy wiążą się z pewnymi treściami (również w ten sposób, że doświadczenia mogą służyć jako potwierdzenie dla własnych intuicji) oraz doświadczają ich osoby obdarzone zespołem cech osobowości potocznie

określanych przez socjologów jako charyzma. Sam Weber, jak wykazałem w innym miejscu [Kaczmarek 2007b], pojęcie to rozumiał inaczej, jako źródło legitymizacji panowania, a nie źródło jego skuteczności. Z braku lepszego terminu pozostanę jednak przy potocznym jego rozumieniu. Analizując konkretny przypadek guru „Kundaliniego”, wyodrębniłem kilka cech, które na charyzmę się składają, a są to:

Płynąca z nadprzyrodzonego (a przynajmniej niezwykłego) doświadczenia wiara w samego siebie, siła woli, pozytywna treść (zaczepnięta z tego objawienia lub z tradycji) oraz negatywny punkt odniesienia porządkujący aktywność [Kaczmarek 2010a, s. 44].

Punktem wyjścia jest element wiary wynikającej z doświadczenia religijnego. Doświadczenie to uprawomocnia wobec siebie samego roszczenia do autorytetu (tutaj zachodzi zbieżność z klasycznym, Weberowskim rozumieniem charyzmy). Element wiary w to, co się głosi, jest kluczowy dla skutecznego przekonania innych do własnych treści, gdyż jako gatunek wybitnie społeczny wyposażeni jesteśmy, jak dowodzą psycholodzy ewolucyjni, w mentalne narzędzia wykrywania oszustów [Fehr i Gächter 2002; Boyd et al. 2003]. Nawet jeśli przyjmiemy, że pewne objawienia religijne nie są niczym innym niż oszustwem (Weber uważał fundamentalne dla Kościoła mormonów objawienie Smitha za „szwindel”, obecnie dość powszechnie traktuje się jako wymysł doktrynę Kościoła scjentologicznego), to ich sukces możliwy był tylko dzięki choćby czasowej wierze oszusta we własne oszustwo. Dawno temu zauważył to Friedrich Nietzsche, pisząc:

Ludzie wierzą w to, co wydaje im się poparte silną wiarą. We wszystkich wielkich oszustach daje się zauważyć pewne zjawisko, któremu zawdzięczają swą potęgę. Podczas właściwego aktu oszustwa, wśród tych wszystkich przygotowań [...] zstępuje na nich wiara w samych siebie: ona to jest tym, co tak cudownie i przekonująco przemawia do otaczających [Nietzsche 1908, s. 77-78].

Siła woli wiąże się z tym, co Scheler określił jako pozytywny czynnik realizacji, a jest to „swobodny czyn i wolna wola «nielicznych» osób” [Scheler 1990, s. 11]. Innymi słowy, ktoś musi nie tylko dysponować pewną nową ideą religijną, ale musi także posiadać silną motywację, by ją upowszechnić.

W przypadku gdy osoba taka wygłasza pewne idee, które wywodzi z własnego doświadczenia, sama staje się dla słuchaczy pośrednikiem z rzeczywistością nadprzyrodzoną, czy wręcz jej uosobieniem, a idee te zyskują rangę istotnych informacji o środowisku nadprzyrodzonym. Aby stały się czymś więcej – ideami organizującymi nie tylko myślenie, ale i aktywność choćby niewielkiej, zaczątkowej grupki uczniów, korzystne jest, jeśli zawierają „negatywny punkt odniesienia”: wskazanie czy to „wrogich sił”, czy negatywnie wartościowanego stanu rzeczy, który należy zmienić. Stanowić to może załączek mechanizmów izolacyjnych.

4.1.4. Zmiany i innowacje

Ewolucjoniści inspirujący się darwinizmem, omawiając źródła zmienności w kulturze, zwykle usiłują oprzeć się na homologii zachodzącej między zmianami idei kulturowych a mutacjami genetycznymi. Źródłem zmiany miałby więc być błąd w transmisji, jak rozumie się mutację w biologii [Dawkins 1996a, s. 55; Krzanowska i in. 2002, s. 36; Futuyma 2008, s. 167]. Napotkali tu jednak istotne problemy. Przekaz kulturowy wydaje się tak dalece płynny, że trudno wręcz zrozumieć, jak możliwa jest wierna transmisja. Częstotliwość kulturowych mutacji jest zbyt wielka, by można tu było stosować algorytmy ewolucyjne, które zakładają, że pomyłka w kopiowaniu jest wyjątkiem, nie zaś regułą. Nie przesądzając sensowności poszukiwania zjawisk homologicznych z mutacją w innych systemach kulturowych, problem ten możemy postawić w nowym świetle w odniesieniu do religii, gdy uwzględnimy jej systemowe właściwości.

Przede wszystkim odpowiednikiem mutacji nie byłaby każda zmiana idei religijnej, ale zmiana w warstwach izomorficznych z DNA, czyli w warstwie mitycznej i warstwie wiążących interpretacji. Zmiany takie zachodzą na znaczącą skalę w ramach wspólnoty religijnej każdej religii, jak dowodzą tego na przykład badania nad wierzeniami Polaków [por. Jarmoch 2000, s. 390–395]. A jednak tego typu zmienność nie ma istotnego znaczenia ewolucyjnego, gdyż za wierny przekaz tradycji religijnej kolejnym pokoleniom odpowiada nie wspólnota, ale organizacja religijna. W jej ramach wszelkie odstępstwa od wiernego przekazu warstw wiążących są piętnowane i eliminowane.

Skoro więc idee religijne posiadają tak wielki autorytet, jak wyżej zakładałem, skoro są tak skrupulatnie przekazywane, to w jaki sposób w ogóle może zachodzić zmiana czy mutacja religijna? Klucz do odpowiedzi na to pytanie leży w uwzględnieniu momentu w cyklu rozwojowym religii, w którym mutacje mają miejsce. Mutacje mają istotne znaczenie, lecz tylko w okresie kryształizowania się nowej lub względnie nowej warstwy mitycznej i wiążących interpretacji oraz zawiązywania organizacji eklezjastycznej.

Istotną różnicą między zmianą kulturową a mutacją genową, na którą często wskazywano, jest ta, że zmiany kulturowe mogą się dokonywać intencjonalnie, podczas gdy mutacje zachodzą zawsze przypadkowo [Sanderson 1995, s. 63; Cavalli-Sforza 2001, s. 176; Sober 2000, s. 217; Nelson 2007, s. 92]. Dla samego mechanizmu darwinowskiego nie ma to wprawdzie znaczenia, dopóki przyczyny odpowiadające za powstanie zmiany są niezależne od czynników selekcji [por. Runciman 2009, s. 6].

Sądzę, że zaletą pojęcia mutacji zastosowanej do transmisji kulturowej jest zwrócenie uwagi na zmiany nieintencjonalne. Właśnie ten typ zmian może

pozwolić wyjaśnić powyższy paradoks: jak coś, co zgodnie z intencjami dokonujących transmisji ma pozostać niezmiennie, jednak podlega zmianom.

Można wskazać dwie fundamentalne różnice między faktyczną pomyłką a świadomą innowacją. Pierwsza odpowiada w dużej mierze za odmiennosc między ewolucją kulturową a biologiczną, dzięki której ta pierwsza może toczyć się w wielu dziedzinach w tak zawrotnym tempie. Tą różnicą jest wyobrażnia ludzi, pozwalająca im na dokonywanie symulacji faktycznie zachodzących w społeczeństwie procesów selekcyjnych [por. Nelson 2007, s. 93]. Innymi słowy, wiele błędów jest przez ludzi popełnianych wyłącznie w wyobraźni, zanim zdecydują się oni na ostateczne rozwiązanie (które oczywiście również może okazać się błędne). Ludzie posiadają płynącą z własnej obserwacji i kontaktów społecznych wiedzę o panujących w społeczeństwie warunkach, czynnikach selekcyjnych, którą to wiedzę mogą wykorzystać w owych poprzedzających realne działanie symulacjach. Wiedza ta może być błędna, a zwykle jest ograniczona. Stąd też często zmiany wprowadzone nieintencjonalnie odnoszą większy sukces niż zmiany intencjonalne. Druga różnica polega przede wszystkim na tym, że innowacja nie wprowadza zasadniczo zmian zupełnie bezsensownych, podczas gdy pomyłki, podobnie jak mutacje biologiczne, mogą dawać rezultaty zarówno sensowne, jak i bezsensowne.

A jednak w przypadku religii trudno niekiedy orzec, co jest zmianą intencjonalną, a co przypadkową. Osoba religijna podporządkowana własnej tradycji, nawet jeśli wprowadza faktyczną modyfikację, subiektywnie może być przekonana, że wprowadzana idea jest „po prostu prawdziwa”, „zgodna z objawieniem” czy wręcz z niego wynikająca. Znane są przykłady, gdy kopiujący teksty święte wprowadzali poprawki, gdyż uważali błędnie, że ich poprzednicy popełnili błąd. Czy taka zmiana może być uznana za intencjonalną? Święty Franciszek, twórca jednego z bardziej kontrowersyjnych w średniowieczu ruchów religijnych, który pierwszą wersję reguły swego zakonu miał ułożyć niemal wyłącznie z cytatów z Ewangelii, z pewnością nie uważał się za innowatora.

Natomiast w przypadku języka religijnego nie zawsze nawet można rozróżnić zmiany sensowne i bezsensowne, co jest tym trudniejsze, że język ten odwołuje się często do rzeczywistości kontrintuitywnej, stąd możemy się spodziewać również rzeczy niezwykłych czy nawet szokujących. Wyrazy mogą trwać w formułach rytualnych, mimo że nikt już nie rozumie ich znaczenia. Stąd sensowność stanowi nieco słabsze zabezpieczenie adekwatności przekazu w porównaniu z innymi typami dyskursu (choćby naukowego). Widzimy to na przykładzie błędów pojawiających się w procesie kopiowania tekstów Nowego Testamentu (przywoływanych przez Barta Ehrmana w pracy *Przeinaczanie Jezusa*): w pewnym miejscu tekst „badajcie pisma, one

dają o mnie świadectwo” stał się w wyniku przypadkowej zmiany tekstem „badajcie pisma, one grzeszą przeciw mnie” (J 5: 39). Zapewne niektórzy zwolennicy radykalnego zerwania z tradycją judaizmu mogliby odczytać ten tekst jako zachętę do odrzucenia pism Starego Testamentu. Jeszcze trudniejszą sytuację mamy w tekstach, które z definicji posługują się językiem symbolicznym i metaforycznym, na przykład w apokaliptyce: jak w takiej sytuacji ocenić, który z wariantów jest bezsensowny: „tęcza podobna do szmaragdu” czy „kapłani podobni do szmaragdu”? [por. Ehrman 2009, s. 114]

Wśród zmian sensownych należy przy tym wyróżnić te, które zachowują dotychczasowy sens (mutacje synonimiczne), i takie, który go zmieniają. Stąd wierne tłumaczenie na inny język nie musi wprowadzać istotnej zmiany, podobnie jak parafraza czy zastąpienie słowa jego synonimem o identycznym polu semantycznym.

W dziedziczeniu genetycznym mutacje mogą zachodzić na kilku poziomach: genowym, chromosomowym i genomowym. Analogiczne poziomy wbrew pozorom nie jest łatwo odszukać w transmisji kulturowej. Na pierwszy rzut oka da się wyróżnić zmiany w słowie, zdaniu, wypowiedzi, zbiorze wypowiedzi. A jednak z powodu systemowego charakteru treści kulturowych zmiana litery w słowie może zmienić sens całej wypowiedzi, a nawet ich zbioru. Jest to możliwość, jak się wydaje, raczej hipotetyczna, gdyż w realnych przekazach w języku ludzkim (w odróżnieniu od języków programowania) rzadko przekaz danej idei opiera się na jednej wypowiedzi. Znane są jednak przypadki, gdy złożone konstrukcje teologiczne powstawały na bazie jednego słowa. Gdyby aleksandryjscy tłumacze księgi Izajasza żydowski wyraz *alma* (młoda dziewczyna) oddali w *Septuagincie* słowem *korasion* zamiast *partheons*, chrześcijańscy teolodzy pierwszego wieku najprawdopodobniej nie rozwinęliby opowieści o narodzinach Jezusa z dziewicy.

Sądzę, że ze względu na identyczne miejsce w samym procesie ewolucji zarówno zmiany intencjonalne, jak i nieintencjonalne wykazują homologie z mutacjami, jednak na pewnych poziomach analizy wiedza o tym, czy były to zmiany intencjonalne, czy też nie, może być kluczowa. Dlatego zmiany, co do których można zakładać, że zostały wprowadzone intencjonalnie, będę określać jako innowacje.

Zmiany mogą zachodzić w trakcie trzech procesów, jakim podlegają idee religijne: ich transmisji, interpretacji oraz przekładu na inny język. Choć zmiany takie zachodzą nieustannie, to z punktu widzenia ewolucji danej religii istotne są jedynie te zmiany, które zachodzą w okresie krystalizacji warstwy mitycznej i wiążących interpretacji. Transmisja zachodzi wówczas najczęściej drogą ustną, stąd badanie zmienności, jaka ma wtedy miejsce, jest niezwykle utrudnione i opiera się najczęściej na wnioskowaniu pośrednim. Nie oznacza to, że przekaz ustny zawsze wiąże się z wielkim natężeniem zmian, podobnie

nie jest tak, że przekaz pisemny jest od tych zmian wolny (nawet współcześnie zdarzają się wszak błędy w druku czy błędne tłumaczenia).

Pewnego wglądu w procesy zmian może dostarczyć analiza szczególnego przypadku: transmisji tekstów Nowego Testamentu, zwłaszcza z okresu poprzedzającego wynalazek Gutenberga. Zapisywanie ich na materialnym nośniku umożliwia precyzyjne porównywanie kolejnych wersji, sama technika zapisu (ręczne przepisywanie czy przedyktowywanie) pozostawiała jednak jeszcze sporo miejsca na błędy i były to błędy spowodowane najczęściej przez osoby przepisujące. Dobrego omówienia tej problematyki dostarcza Bart Ehrman, na którego pracach [Ehrman 2009; Ehrman i Metzger 2005] będę się tu opierał. Odkrywanie kolejnych manuskryptów Nowego Testamentu pozwala je ze sobą porównywać, zestawiać w rodziny i rekonstruować przybliżony proces kopiowania. Celem teologów jest dotarcie do możliwie pierwotnej wersji (oryginały bowiem nie istnieją), z socjologicznego punktu widzenie bardziej interesujący jest sam proces transmisji i zmiany zachodzące w jego trakcie. Z powodu liniowego charakteru zapisu tekstu wykazuje on największe podobieństwa do kopiowania genów. Tak jak w mutacjach genowych może zajść zamiana zasad na podobną lub odmienną (transwersja lub tranzycja), wycięcie lub wstawienie grupy nukleotydów (delecja lub insercja) bądź ich duplikacja, tak też litera czy słowo mogą ulec podmianie, wycięciu, wstawieniu lub powieleniu. Badania te mogą stanowić dobry punkt wyjścia dla analizy zjawiska mutacji kulturowej. Ehrman i Metzger przedstawiają nawet interesującą typologię błędów, którą poniżej postaram się zmodyfikować i uniwersalizować.

4.1.4.1. Zmiany w trakcie transmisji

Pierwsze cztery rodzaje zmian mają charakter przypadkowy, mimowolny czy nieintencjonalny.

1. Zmiany powstałe w wyniku błędnego rozpoznania wzrokowego w przekazie pisemnym. Źródłem błędów może być graficzne podobieństwo dwóch słów wynikające z podobieństwa liter. Niestaranny zapis, a nawet wada materiału piśmiennego mogą stanowić źródło pomyłki. Dla przykładu, jeden z najczęściej przytaczanych na dowód boskości Jezusa fragmentów Nowego Testamentu (1 Tm 3: 16) uzyskał swój sens w wyniku przebicia się plamy atramentu z drugiej strony papirusu. Plamka ta pojawiła się wewnątrz litery O słowa OΣ (zaimek *on*) w Kodeksie Aleksandryjskim. Kolejny kopista uznał, iż to litera Θ, a całość stanowi ligaturę (skrót powszechnie używany w rękopisach) od słowa ΘΕΟΣ (*bóg*); w rezultacie zdanie nabrało sensu: *Bóg objawił się w ciele* [Ehrman 2009, s. 135]. Często mylono podobne słowa: *poneras*

z listu Pawła (1 Kor 5: 8) pomyłono kilkakrotnie z *poneiras*, przy czym pierwsze oznacza *zło*, a drugie *rozpusztę* [Ehrman 2009, s. 111].

Innym powszechnym błędem jest opuszczenie (czyli delecja) całego wersu. Zdarzało się to w sytuacji, gdy dwa kolejne wersy kończyły się tym samym wyrazem. Na przykład zdanie: „...Nie proszę, abyś / ich zabrał ze świata, ale abyś / ich ustrzegł od złego” stało się w ten sposób w Kodeksie Watykańskim zdaniem „Nie proszę, abyś ich ustrzegł od złego” [Ehrman 2009, s. 113; Ehrman i Metzger 2005, s. 253].

2. Zmiany powstałe w wyniku błędnego słyszenia w przekazie ustnym. Źródłem błędu mogło być także podobne brzmienie słów, czego świadectwa również znajdujemy w tekstach Nowego Testamentu, jako że przy braku techniki druku, chcąc uzyskać większą liczbę kopii za jednym razem, przedyktowywano tekst kilku kopistom jednocześnie. Tak mylone podobnie brzmiące słowa to na przykład *lusingi* i *lousanti* – uwolnił i obmył [Ehrman 2009, s. 113] albo w przypadku innego fragmentu (Mat 11: 16) *heterois* (inni) stawało się w niektórych manuskryptach słowem *hetairois* (towarzyszy), zaś zdanie „Zwycięstwo (*nikos*) pochłonęło śmierć” (1 Kor 15: 53) stało się zdaniem „Konflikt (*neikos*) pochłoniął śmierć” [por. Ehrman i Metzger 2005, s. 255]. Ponownie szczególnie kłopotliwe jest to w przypadku symbolicznego języka apokaliptyki: na przykład we fragmencie Ap 15: 6, gdzie opisywani są aniołowie jako ubrani w lśniący len (*linon*), w wyniku podobnego brzmienia w grece *koine* słów zostali ubrani w czysty i lśniący kamień (*lithon*), i tak zostało to przełożone na łacinę w *Vulgacie* – *lapide* [por. Ehrman i Metzger 2005, s. 256].

3. Zmiany powstałe w wyniku błędów pamięci. Ehrman i Metzger wliczają tu błędy powstające w procesie zapamiętywania, gdy kopista odczytywał dłuższy fragment i potem, polegając na pamięci, spisywał go. W takim wypadku często dochodzi do podmiany słów na ich synonimy, zmiany kolejności słów czy liter w wyrazie, albo też mimowolnej zmiany tekstu w kierunku upodobnienia go do lepiej znanych wersji. To ostatnie dotyczy zwłaszcza ewangelii synoptycznych, które wykazują wiele podobieństw, w rezultacie czego drobne różnice między nimi ulegały w przekazie zatarciu: gdy kopista miał w pamięci dobrze utrwaloną wersję na przykład Marka, to przepisując analogiczny fragment z Łukasza, mógł mimowolnie upodobnić je do siebie [Ehrman i Metzger 2005, s. 257–258]. Tego rodzaju błędy musiały na znacznie większą skalę zachodzić w przekazie ustnym, gdzie odstęp czasowy, a zatem także rola pamięci między usłyszeniem a przekazaniem, był znacznie większy. Stąd też powszechną praktyką w kulturach przedpiśmiennych chcących zabezpieczyć swój przekaz przed zniekształceniem było stosowanie różnego rodzaju technik mnemotechnicznych, na przykład nadawanie przekazowi formy zrytmizowanej czy rymowanej [por. Tylor 1902, s. 380].

4. Zmiany powstałe w wyniku błędnej oceny. Wlicza się tu wszelkiego rodzaju błędy polegające na włączeniu do tekstu głównego zdań dopisanych na marginesie (głos). Czasem kopista najwidoczniej uznał, że ktoś dopisał fragment pominięty w trakcie poprzednich procesów kopiowania, czasem jednak trudno przypisać mu choćby takie zamierzenie, na przykład gdy włączył do tekstu głównego uwagi ewidentnie o charakterze komentarza, nawet czysto edytorskiego, łącznie ze zdaniem „tak jest w wielu kopiach” [Ehrman i Metzger 2005, s. 258]. Tego typu błędy często musiały występować również w przekazie ustnym, kiedy przytaczający daną opowieść opatrywał ją pewnym komentarzem. Inny autor błędnie przepisał tabelę zwierającą genealogię Jezusa, w rezultacie okazało się, że ojcem rodzaju ludzkiego został niejaki Fares, a sam Bóg był synem Arama [por. Ehrman 2009, s. 115; Ehrman i Metzger 2005, s. 259].

Zmiany nieintencjonalne mają najczęściej, jak się wydaje, niewielkie znaczenie ewolucyjne, w przeważającej bowiem liczbie przypadków nie naruszają zasadniczo sensu danego tekstu, a jeśli, to najczęściej w sposób czyniący go bezsensownym, co ułatwia eliminację błędu. Znacznie istotniejsze są zmiany intencjonalne, które można nazwać kierunkowymi (w biologii pojęcie mutacji kierunkowej nie występuje).

1. Zmiany korygujące. Naiwnością byłoby sądzić, że starożytni skrypcy nie mieli świadomości ułomności przyjętych sposobów kopiowania informacji. Naturalnie wiedzieli, że ich poprzednicy popełniali błędy, ale – paradoksalnie – otworzyło to pole do kolejnych mutacji, dokonywanych z kolei z intencją, by „poprawić błąd”, którego faktycznie nie było. Dotyczy to zwłaszcza domniemyanych błędów w pisowni czy gramatyce, ale także błędów rzeczowych czy teologicznych.

Na przykład w Ewangelii Mateusza (24, 36) Jezus wypowiada się, że dnia sądu nikt nie zna, ani aniołowie, ani syn, tylko Ojciec. Kopistom wydawało się to niepojęte, iż Syn, będąc Bogiem, czegoś może nie wiedzieć. Człon „ani Syn” uległ więc delecji [Ehrman 2009, s. 116].

Niektóre zmiany wynikały z chęci ujednoznacznienia przekazu (przy zachowaniu, a nawet uwydatnieniu sensu), na przykład we fragmencie:

Lecz powiadam wam: Eliasz już przyszedł, a nie poznali go i postąpili z nim tak, jak chcieli. Tak i Syn Człowieczy będzie od nich cierpieć. Wtedy uczniowie zrozumieli, że mówił im o Janie Chrzcicielu (Mt 17: 12-13).

Ostatnie zdanie mogło być rozumiane tak, że to Jan Chrzciciel jest „synem człowieczym”. Niektórzy kopiści przesuwali więc je zdanie wcześniej [Ehrman 2009, s. 116].

2. Zepsucie harmonizujące. Inne zmiany wprowadzano w celu harmonizowania tekstów różnych ewangelii, a dotyczy to zwłaszcza ewangelii

synoptycznych (nazywanych tak ze względu na daleko idące podobieństwo w toku narracji między najstarszą Ewangelią Marka a opierającymi się na niej ewangeliami Łukasza i Mateusza). W ten sposób dwie wersje modlitwy „Ojczy nasz” harmonizowano, wprowadzając do znacznie krótszej, Łukaszowej, uzupełnienia zaczerpnięte z Mateusza [Ehrman 2009, s. 118]. Czasami także poprawiano czy poszerzano cytaty pochodzące ze Starego Testamentu w stosunku do przekazanego tekstu w Nowym, przy czym posługiwano się greckim przekładem, *Septuagintą* [Ehrman i Metzger 2005, s. 262–263].

3. Dodawanie naturalnych dopełnień. Sformułowania wielokrotnie występujące w tekstach utrwalają się w pamięci czytelników, na przykład często występuje zwrot „uczeni w piśmie i faryzeusze”, stąd, gdy w jakimś miejscu byli jedynie „uczeni w piśmie” – wielu kopistów uznawało za słuszne dodać „i faryzeusze” [Ehrman i Metzger 2005, s. 263]. Zdanie z listu Pawła do Galatów „stygmaty Jezusa noszę na ciele moim” (Ga 6: 17) w rezultacie takich uzupełnień zaczęło się rozrastać: najpierw „stygmaty pana Jezusa”, potem „stygmaty pana Jezusa Chrystusa”, by w niektórych kopiach stać się „stygmatami pana naszego Jezusa Chrystusa” [Ehrman i Metzger 2005, s. 264].

4. Wyjaśnianie historycznych trudności. W jednym wypadku kopiści szczególnie chętnie poprawiali Ewangelię Marka, mianowicie tam, gdzie sam autor faktycznie się pomylił. Na początku tej ewangelii mamy fragment: „Jak jest napisane u proroka Izajasza: Oto Ja posyłam wysłańca mego przed Tobą; on przygotuje drogę Twoją. Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, Jemu prostujcie ścieżki”. Problem w tym, że fragment ten nie pochodzi z Izajasza, ale jest zlepką fragmentu z Księgi Wyjścia (23, 20) oraz księgi proroka Malachiasza (3, 1). Kopiści często poprawiali ten tekst, wyrzucając „Izajasza” i pisząc „proroków” [Ehrman 2009, s. 115]. Podobnie autor Listu do Hebrajczyków błędnie topograficznie umiejscowił ołtarz w świątyni jerozolimskiej, co zostało skorygowane przez kopistę [Ehrman i Metzger 2005, s. 264].

5. Scalanie wersji. Niejednokrotnie kopista spotykał się z różnymi wersjami tego samego tekstu. Zamiast wybierać między nimi, często je ze sobą spajał. Gdy jeden manuskrypt we fragmencie Łk 24: 53 zawierał „błogosławiąc Boga”, a drugi miał „chwaląc Boga”, kopista zapisał „chwaląc i błogosławiąc Boga” [Ehrman i Metzger 2005, s. 265].

6. Zmiany czynione z powodów doktrynalnych. Szczególnie interesujące z socjologicznego punktu widzenia są zmiany sensu doktrynalnego tekstów, których nie można zaliczyć jedynie do ujednolaczenia czy korekty. Bart Ehrman wyróżnia trzy rodzaje takich ingerencji, które zmieniają w istotny sposób sens danego fragmentu zgodnie z poglądami teologicznymi (pierwsze dwa typy) czy społecznymi (typ trzeci) kopisty:

1) zmiany skierowane przeciw wrogim stronnictwom *w ramach chrześcijaństwa* – odzwierciedlają się więc tu spory teologiczne współczesne przepisującemu,

2) zmiany skierowane przeciw *konkurencyjnym religiom*, przede wszystkim judaizmowi i pogaństwu,

3) zmiany wynikające z pozateologicznych przesłanek: kulturowych, społecznych czy politycznych [Ehrman 2009, s. 177–236].

Podobnie jak w poprzednich przypadkach, zmiana mogła się dokonać na poziomie słowa, zdania czy fragmentu. Ich celem było przede wszystkim wytrącenie przeciwnikom z ręki argumentu opierającego się na danym fragmencie poprzez wprowadzenie w nim zmian. Naturalnie zabiegi te nie dawały się ukryć wobec pewnego już rozpowszechnienia pism. Stąd też stronnictwa teologiczne często wzajemnie oskarżały się o fałszowanie przekazu [Ehrman i Metzger 2005, s. 265], a dostrzegł to także pogański krytyk chrześcijaństwa Celsus, pisząc:

Niektórzy chrześcijanie, niczym ludzie, którzy po pijanemu działają na własną zgubę, zmienili trzy, cztery czy więcej razy oryginalny tekst Ewangelii i sfałszowali go, aby mieć odpowiedź na stawiane zarzuty [za: Orygenes 1986, II, 27, s. 108].

Na przykład w sporze z adoptjonistami (stronnictwem przyjmującym, że Jezus był jedynie adoptowanym, a nie preegzystującym synem Boga) istotne było podkreślenie dziewiczego narodzenia Jezusa, stąd wszelkie fragmenty opisujące relacje rodzinne Jezusa, gdzie występowało sformułowanie „jego ojciec i matka”, zamieniano na „Józef i jego matka” [Ehrman 2009, s. 184].

Mniej lub bardziej ukryte biblijne polemiki z judaizmem są szeroko dyskutowanym tematem, ze względu na swe dwudziestowieczne tragiczne konsekwencje [np. Crossan 1998; Maccoby 1999, 2008]. Wrogość młodej religii wobec znacznie potężniejszej i starszej, początkowo zrozumiała, nie ustała jednak na etapie przepisywania tekstów. Stąd na przykład zdanie w Ewangelii Jana, gdzie Jezus mówi: „zbawienie bierze początek od Żydów” – kopista zamienił na: „zbawienie bierze początek z Judei” [Ehrman 2009, s. 224].

Polemiki z pogaństwem skutkowały eliminacją z obrazu Jezusa wszelkich cech emocjonalnych, przejawów złości, niewiedzy czy zacieraniem niskiego społecznego stanu Jezusa (na przykład zmieniano „cieśla” na „syn cieśli”) [Ehrman 2009, s. 231–236].

Motywy ideologiczne przejawiały się jaskrawo w odniesieniu do pozycji kobiet. Znany przykładem jest wstawienie do tekstu 1 Listu do Koryntian krytycznej wypowiedzi ich dotyczącej, ze słynnym *mulier in ecclesia taceat* (kobieta niech milczy w kościele) (fragment znajdujący się w różnych miejscach, w różnych rękopisach) [Ehrman 2009, s. 211–213]. Innym razem we fragmen-

cie, w którym Paweł pozdrawia swoich współpracowników, „którzy się wyróżniają między apostołami”, jednemu z nich zmieniono płeć: z apostołki Junii uczyniono apostoła Juniasa. Tym sposobem wyeliminowano jedyny fragment Nowego Testamentu, w którym kobieta została określona zaszczytnym tytułem apostoła [Ehrman 2009, s. 214].

7. Dodawanie elementów przekazu ustnego do pisemnego. Tak jak nie cały DNA zawarty jest w chromosomach, lecz istnieją również luźne jego fragmenty, zwane plazmoidami, które mogą czasem być włączane do jądrowego DNA, tak też nie wszystkie mity o Jezusie znalazły się w pierwotnych wersjach ewangelii. Istniała także niezależna od nich tradycja ustna, z której czasem włączano niektóre opowieści do przepisywanych tekstów [Ehrman i Metzger 2005, s. 268]. Najsłynniejszą tego rodzaju opowieścią jest historia o ocaleniu przez Jezusa jawnochrześcijan przed ukamienowaniem – była włączana w różne miejsca, różnych ewangelii [Ehrman 2009, s. 119].

Powyższe przykłady dotyczą zasadniczo przekazu pisemnego warstwy mitycznej tradycji religijnej, i to tradycji, w której pojęcie świętego tekstu należy do najistotniejszych, gdzie zatem można by się spodziewać większej pieczołowitości w jego zachowaniu niż w znacznie bardziej liberalnych pod tym względem tradycjach antycznych. W przypadku chrześcijaństwa wiadomo, że powstanie korpusu tych pism poprzedzał okres transmisji werbalnej. Wydaje się, że podatność na mutacje musiała być wówczas większa, choć jednocześnie przekaz ustny charakteryzuje się też pewnymi przewagami nad pisemnym: przede wszystkim pozwala kontrolować nadawcy poprawność zrozumienia sensu przekazu, śledząc reakcje odbiorcy. Bardziej adekwatny wydaje się też, jeśli chodzi o przekaz emocji i wartości związanych z daną treścią dzięki towarzyszącemu słowom przekazowi niewerbalnemu. W każdym razie można się spodziewać innej częstotliwości poszczególnych rodzajów zmian: przypadkowych i motywowanych. Nawet skodyfikowanie, autorytarne ustalenie treści świętego tekstu czy wierne przekazanie opowieści ustnie nie chroni jednak przed kolejnym rodzajem mutacji.

4.1.4.2. Zmiany w trakcie translacji

Od czasów starożytności religie w swej ekspansji przekraczały granice polityczne i kulturowe, a także granice występowania czy dominacji danego języka. Oznaczało to konieczność wyrażenia ich doktryny i formuł liturgicznych w języku innym niż ten, w którym zostały sformułowane. Języki jednak różnią się, poza najbardziej oczywistymi aspektami, również zasobem leksykalnym, polami semantycznymi wyrazów, ich konotacjami, związkami frazeologicznymi itd. Jak powiada de Saussure:

Chrześcijański misjonarz pragnie zaszczerpić pewnemu dzikiemu ludowi pojęcie *duszy*; spostrzega, że w miejscowym dialekcie ma do dyspozycji dwa słowa, jedno odpowiadające raczej *powiewowi* / *tchnieniu*, drugi raczej *oddychaniu*; natychmiast więc, jeśli dany dialekt jest mu dobrze znany i jeśli pojęcie, które trzeba wprowadzić jest całkiem obce, tam prosta opozycja między dwoma słowami „tchnienie” i „oddychanie” dyktuje w sposób nieodwołalny i z tajemniczej przyczyny, w którym z nich powinno zostać osadzone nowe pojęcie duszy; do tego stopnia, że jeśli niezręcznie wybierze jedno wyrażenie zamiast drugiego, może to mieć dla powodzenia jego misji najpoważniejsze skutki [de Saussure 2004, s. 87].

Szczególnie istotne wydają się następujące właściwości odróżniające poszczególne języki:

a) Rozbieżność pól semantycznych. Przykładem błędów wynikających z tego rodzaju różnic między językami może być wspomniana wyżej decyzja tłumaczy Septuaginty, greckiego przekładu Starego Testamentu, na którym opierano się w pierwotnym chrześcijaństwie, by słowo *alma* oddać jako *parthenos*.

b) Wieloznaczność słów. Spośród wielu różnych synonimów, formalnie poprawnych, tłumacz musi wybrać jeden, co pociąga za sobą odwołanie do rozmaitych związków, w jakie słowo to wchodzi w danym języku, a jednocześnie pominięcie pewnych związków zachodzących w języku, z którego zachodzi tłumaczenie.

c) Nierozpoznana homonimia. Przekładający Biblię na łacinę Hieronim, według biblistów nie najlepiej znający język hebrajski, użył w przekładzie Księgi Wyjścia (Wj 34: 29) sformułowania, zgodnie z którym Mojżesz, po zejściu z góry Synaj, miał posiadać rogi (zamiast promieni bijących z jego głowy), co zostało uwiecznione w słynnej rzeźbie Michała Anioła. Wynikło to z homonimiczności hebrajskich słów *guaran* (promienieć oraz wypuszczać rogi).

d) Różnice w zasobie leksykalnym. Przed wielkim problemem stanęły osoby szerzące buddyzm w Chinach, gdy okazało się, że wielu pojęć filozoficznych w ogóle nie da się wyrazić w języku chińskim. Spowodowało to wiele mutacji nadających buddyzmowi chińskiemu unikatowy charakter w stosunku do hinduskiego pierwowzoru [por. Nakamura 2005, s. 247].

e) Makaronizmy. Zdając sobie sprawę z nieprzetłumaczalności danego słowa, bądź też chcąc uniknąć rozstrzygnięć co do jego odpowiedników, tłumacz może zachować dane słowo w oryginalnym brzmieniu. Takim słowem dla autorów Nowego Testamentu było choćby aramejskie *abba*, zwrot zbyt familiarny w ich odczuciu w odniesieniu do Boga, by przełożyć go wprost na grecki, stąd pozostawiali go w wersji oryginalnej, dodając bliskoznaczne „ojcze” (u Marka jako *abba ho pater*). Z kolei określenie mesjasz (*meshiah*), którym tytułowano nie tylko królów, ale i kapłanów-lewitów czy proroków, czyli wszelkie osoby namaszczone do religijnie istotnej roli, choć zostało przetłumaczone na grekę jako *chrestos*, to z greki do łaciny przeszło w transkrypcji (*christus*), zatracając

jednocześnie swoje znaczenie (pomazaniec) i stając się poniekąd drugim imieniem Jezusa. Podobnie swe pierwotne znaczenie zatraciły pochodzące jeszcze z aramejskiego słowa „amen”, „hosanna” czy „alleluja”.

4.1.4.3. Zmiany w trakcie interpretacji

Jak wspomniałem, niektórzy biolodzy uważają, że geny jako takie nie są informacją, że stają się nią dopiero w trakcie odczytywania. Podobnie ze świętymi opowieściami: uzyskują sens jedynie w procesie odczytania i interpretacji. Dość wspomnieć, że samych tylko religii opierających się na Biblii jest kilkadziesiąt tysięcy, by zdać sobie sprawę, że nie samo brzmienie tekstu, które w większości tych przypadków jest przecież identyczne, jest tu kluczowe. Interpretacja towarzyszy jednak każdemu etapowi powstawania i trwania religii, współuczestniczy już w fazie krystalizacji warstwy mitycznej.

Istotny rodzaj mutacji tego rodzaju rozpoznał już Spencer. Usiłując wyjaśnić pochodzenie niektórych wierzeń religijnych, przedstawił hipotezę pomylki językowej. Miałaby ona polegać na zachodzącej w trakcie interpretacji zmianie sensu metaforycznego w dosłowny, choć możemy dodać tu także możliwość odwrotną. Widzieliśmy wcześniej, że ten błąd przytrafia się już na etapie transmisji, gdy kopista dostrzegał sens metaforyczny w tekście, który był bezsensownym (niezachowującym pierwotnego sensu) rezultatem nieintencjonalnej zmiany. Do dziś dyskusje na temat tego, które fragmenty Biblii należy odczytywać dosłownie, a które przenośnie, stanowią jedną z osi sporów teologicznych wewnątrz- i międzywyznaniowych. Zmiana kategorii danej treści na metaforyczną stanowi jedną z dróg akomodacji religii. Wypowiedź Jezusa, że „są trzebieńcy, którzy się wytrzebili sami dla Królestwa Niebios” (Mt 19: 12)², dość wcześnie uzyskała interpretację metaforyczną w postaci afirmacji bezżenności, choć jeszcze Orygenes potraktował ją dosłownie na własnej osobie. Pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju do niedawna odczytywane były literalnie, a i dziś w ten sposób odczytuje je wielu ewangelikalnych chrześcijan-kreacjonistów. Przykłady tego rodzaju mutacji przytacza też Walter Burkert [2006, s. 44–45]: tak powstać miało pojęcie błogosławionych zaświatów – *elysion* oraz wróżka Befana, w której istnienie wierzono we Włoszech.

Niewykluczone, że błąd tego rodzaju miał miejsce w przypadku kluczowego dla chrześcijaństwa terminu „syn boży”. Jak dowodzi Geza Vermes [2008], jeden z największych ekspertów od judaizmu międzytestamentalnego, tytuł ten nie był niczym niezwykłym w judaizmie, określić tak mógł siebie każdy Żyd, jako członek Izraela, a szczególnie namaszczonego król; nazywano tak wielu pobożnych rabinów, przysługiwał też aniołom. Zawsze jednak miał

² Wszystkie cytaty ze Starego i Nowego Testamentu pochodzą z: [Biblia 1994].

on znaczenie metaforyczne. Kluczową zmianą dla chrześcijaństwa było więc potraktowanie go dosłownie w odniesieniu do własnego założyciela, co dokonąć się mogło już poza kontekstem judaistycznym.

Inny rodzaj zmian opisany przez Spencera to hiperbolizacja, czyli przypisywanie własnemu obiektowi kultu atrybutów wyolbrzymionych, często zwłaszcza w bardziej poetyckich gatunkach wyrazu treści religijnej. Takie hiperbole mogą jednak, podobnie jak metafory, zostać zrozumiane dosłownie.

Najtrudniejsze do uchwycenia są mutacje zachodzące najwcześniej, w okresie krystalizowania się warstwy mitycznej. Najprawdopodobniej mamy wówczas do czynienia z większością mutacji omawianych wyżej, zachodzących w trakcie transmisji, translacji i interpretacji, jednak warto tu wymienić kilka rodzajów o szczególnej wadze.

Zasadniczym źródłem mitu jest, jak wspomniałem, szeroko rozumiane doświadczenie religijne, wydarzenie czy przeżycie wewnętrzne odczytywane jako kontakt ze „środowiskiem nadprzyrodzonym”. Wszakże niektóre mity tylko uchodzą za takie „opowieści o cudach” i w rzeczy samej taką przyjmują formę, podczas gdy w istocie ich źródło jest odmienne. O ile zwyczajna droga prowadzi do wysnuwania wyjaśnień z mitu, to czasami wyjaśnienia przekształcają się w mit. Zjawisko to opisywał Edward Tylor, wskazując, że u ludów pierwotnych wyjaśnienia (między innymi etymologiczne, etiologiczne czy metafizyczne) często „przybierają formę opowieści z imionami miejsc i osób, stając się tym sposobem pełnymi mitami” [1902, s. 393]. Bardzo radykalną tezę w tym duchu stawia badacz wczesnego chrześcijaństwa John D. Crossan. Autor ten uważa, że zasadniczo większa część opowieści o męce Jezusa została, wobec braku naocznych świadków, skonstruowana na podstawie prorocत्व (zwłaszcza Psalmu 2, który pierwsi chrześcijanie odnieśli do tragicznego losu osoby uznanej przez nich za mesjasza [por. Crossan 1998]). Niezależnie od tego, czy Crossan ma rację, wydaje się, że można wskazać także inne tego rodzaju przypadki. E.P. Sanders uważa na przykład, że występujące w ewangeljach opowieści o polemikach między Jezusem a faryzeuszami powstały znacznie później. Pierwotnie bowiem chrześcijaństwo znajdowało się we względnie pokojowych relacjach z faryzeizmem, a w istocie, zdaniem tego badacza, samego Jezusa można by do tego nurtu zaliczyć. Dopiero później te dwa nurty weszły w ostry spór doktrynalny. Wobec konkretnych zarzutów stawianych przez faryzeuszy, pierwsi chrześcijanie wydobywali z zasobów wspólnej pamięci te wypowiedzi Jezusa, które mogły posłużyć za odpowiedź, w rezultacie zaś powstawały opowieści, w których faryzeusze stawiają zarzut uczniom (co istotne: nie Jezusowi), a Jezus odpowiada. Na takie właśnie pochodzenie owych opowieści wskazuje umiarkowana przystawalność odpowiedzi do zarzutu, jak w Ewangelii Marka (2, 23-28), gdzie zarzut dotyczy naruszenia szabatu, a odpowiedź dotyczy zupełnie innego tabu żydowskiego [por. Sanders 1995, s. 212-218].

4.1.4.4. Główne czynniki zmian

Choć mutacje ideowe są równie nieprzewidywalne jak genetyczne, to podobnie jak w przypadku tych ostatnich, da się wyodrębnić kilka czynników zwiększających prawdopodobieństwo ich wystąpienia, a często także określających ich kierunek.

Mutacje nieintencjonalne zachodzące w trakcie transmisji będą tym częstsze, im niższy jest relatywny poziom kulturowy osób służących jako przekazicieli. Zaobserwowano, że stosunkowo mało błędów tego typu pojawia się w rękopisach Nowego Testamentu pochodzących z Aleksandrii, gdzie wokół tamtejszej słynnej biblioteki funkcjonowała liczna grupa dobrze przeszkolonych kopistów, podczas gdy jest ich wiele w rękopisach pochodzących ze Wschodu Imperium Rzymskiego (rodzina bizantyjska), gdzie kopiowania tekstów dokonywali często ledwie piśmienni wyznawcy [por. Ehrman 2009]. Łatwość popełnienia mimowolnej pomyłki wzrosła we wczesnym średniowieczu, kiedy zadanie przepisywania tekstów powierzano mnichom w ogóle niewładającym językiem, w którym zapisany był tekst, którzy zatem jedynie graficznie odwzorowywali litery pierwowzoru.

Prawdopodobieństwo mutacji intencjonalnych wzrasta natomiast w przypadku odwrotnym: im wyższy poziom wykształcenia i zaangażowania teologicznego, tym większe prawdopodobieństwo, że przekaziciel zechce skorygować tekst w sposób, który uzna za słuszny.

Kierunki mutacji intencjonalnych wyznaczane są przez bieżące spory teologiczne i ideowe, a ich wektory przez przynależność i interesy przekaziciela. Pozwala to współcześnie traktować owe poprawki jako źródło informacji o gminie, w ramach której je wprowadzono.

Mutacje na poziomie interpretacji będą się częściej pojawiać przy zajmowaniu przez religię nowej niszy, zwłaszcza zaś:

a) przy przekładaniu idei na inny język – przykłady mutacji spowodowanych tym czynnikiem podałem, omawiając problem przekładu, w paragrafie 4.1.4.2;

b) przy przechodzeniu idei między obszarami przynależnymi do odrębnych kręgów kulturowych – idee religijne objaśniane są bowiem za pomocą terminów zakorzenionych w danej kulturze, stąd duże prawdopodobieństwo, że faktyczne znaczenie danego terminu może być odmienne czy choćby posiadać odmienne konotacje. Termin „syn boży” co innego oznaczał w monoteistycznej kulturze judaistycznej, a co innego w politeistycznej kulturze hellenistycznej, nawet jeśli reprezentanci tych kręgów posługiwali się tym samym językiem (na przykład zhellenizowani Żydzi i pogańscy konwertyci);

c) przy obejmowaniu przez religię nowych klas społecznych o wyraźnie odmiennych interesach i charakterze społecznym. Zdaniem Ericha Fromma

[1995] właśnie ten czynnik spowodował przekształcenie pierwotnie adopcjonistycznego *credo* chrześcijańskiego (jeden z nas, ubogich, został wywyższony na prawicę Boga) w *credo* inkarnacjonalistyczne (jeden z możnych uniżył się, by wybawić ubogich);

d) sam upływ czasu może nadać nowy sens pewnym dawnym ideom religijnym, choćby dlatego, że religie są często wyrażane językiem żywym, który podlega nieustannym zmianom. Słowo „symbol” oznaczało pierwotnie w języku greckim coś, co łączy (był to przełamany medalion czy moneta, której części otrzymywały strony na znak zawarcia układu). W takim znaczeniu funkcjonuje w sformułowaniu „symbol wiary” czy „symbol apostolski” na określenie *credo*. Dawni chrześcijanie terminem tym określali także eucharystię (łamany i dzielony chleb), co w kontekście późniejszej zmiany znaczenia tego słowa, zrodziło liczne kontrowersje, zapoczątkowane w IX wieku przez Ratramnusa. Kwestię rozstrzygnęło wyznanie wiary podpisane w 1079 roku przez Berengariusza głoszące, że obecność Chrystusa w eucharystii „jest nie tylko symboliczna” [por. Głowa i Bieda 1997, s. 389–390]. Rozwiązaniem tego typu trudności może być przyjęcie języka martwego jako służącego wyłącznie do transmisji idei religijnych w ramach organizacji.

4.1.5. Dryf, czyli czynniki losowe

Krytycy adaptacjonistycznego paradygmatu w biologii słusznie zwracają uwagę na niedoceniającą w jego praktyce badawczej czynników losowych, takich jak dryf genetyczny [por. Gould i Lewontin 1979, s. 585]. Dotyczy to także zwolenników stosowania neodarwinizmu w odniesieniu do kultury. Tymczasem analogiczny do dryfu proces odgrywa, jak sądzę, olbrzymią, choć trudną do udokumentowania rolę w ewolucji religii, zwłaszcza na początkowym etapie ich powstawania.

Idee religijne paść mogą wówczas ofiarą tych samych okoliczności, które odpowiadają za dryf genetyczny. Boyd i Richerson nazywają to zjawisko „dryfem kulturowym”, czyli efektem „spowodowanym statystycznymi anomaliami w małych populacjach”, na przykład przypadkową śmiercią jedy-nych nosicieli danej informacji [Richerson i Boyd 2005, s. 69]. Zaliczyć tu można także przypadkowe zniszczenie jedynej kopii znajdującej się na nośniku materialnym, jak w przypadku pożaru biblioteki, czy też okoliczność polegającą na zniszczeniu nośnika w wyniku działania upływu czasu, zanim ktoś zdążył daną informację powielić (w ten sposób w średniowieczu utracono bezpowrotnie wiele dzieł antycznych).

Dla przykładu, prześledźmy proces transmisji idei religijnych w pierwszych pokoleniach chrześcijaństwa, abstrahując od innych czynników. Jezus

działał publicznie najprawdopodobniej przez około rok. Załóżmy, że w tym okresie zdołał przekazać swoim uczniom wszystkie swoje najważniejsze idee teologiczne i etyczne. Jego słuchaczami było grono uczniów, przy czym, jak podają ewangelie, niektórych nauk słuchali jedynie trzej wybrani. Pierwszym czynnikiem losowym jest więc ograniczona liczba świadków, będących potencjalnymi nosicielami danych treści. Najpewniej nie zawsze mieli świadomość doniosłości dla przyszłej religii tego, w czym uczestniczą, i nie zawsze starali się jak najwierniej zapamiętać każde słowo i gest. A zatem subiektywny czynnik selektywności uwagi i ułomność pamięci ludzkiej stanowi kolejną bramę ograniczającą przepływ idei. Dalszym etapem formowania się tradycji był okres nauczania ustnego. Z tego, co wiemy o początkach chrześcijaństwa, większość uczniów Jezusa pozostała w Jerozolimie. Niektórzy (jak Piotr czy Jakub) wizytowali jednak inne ośrodki, a legenda mówi, że po upadku Jerozolimy apostołowie rozdzielili się i każdy znalazł schronienie w innym ośrodku wczesnego chrześcijaństwa. Niezależnie od tego, czy jest to opowieść historycznie wiarygodna, możemy na jej podstawie stwierdzić, że w większości przypadków gmina uzyskiwała przekaz jednorazowo od jednego, rzadziej od dwóch bezpośrednich świadków. Jak wskazują skrupulatne badania biblistów, przekaz ten ulegał wówczas dostosowaniu do konkretnych warunków danej gminy-odbiorcy. Innymi słowy, nie był to kompletny wykład obejmujący całość życia Jezusa i uporządkowany korpus jego nauk, ale raczej nauki wygłaszane okazjonalnie, przywoływane ze względu na aktualne okoliczności, zwykle problemy, jakie pojawiały się w danej gminie.

Pierwotnie, jak na to wskazuje 1 List Pawła do Tesaloniczan, chrześcijanie żywili wiarę, że Jezus powróci jeszcze za ich życia, stąd nie widziano potrzeby szczególnej dbałości o utrwalenie przekazywanych treści. Dopiero gdy kolejni świadkowie ginęli lub umierali i gdy okazało się, że na chrześcijaństwo nawracają się kolejne generacje, a Chrystus nie powraca, pojawił się problem zachowania tego przekazu dla przyszłych pokoleń. Zapamiętane (znów selektywnie) anegdoty zaczęto organizować w zbiory: zbiór nauk Jezusa (zwany przez biblistów *źródłem Q*), który przetrwał w ramach Ewangelii Łukasza i Mateusza, oraz narracje o życiu i czynach, które posłużyły za podstawę Ewangelii Marka. Niewykluczone, że oddzielnie przekazywano i rozwijano tzw. ewangelię krzyża, czyli opowieść o ostatnich dniach życia Jezusa. Streszczenie wydarzeń, jakie dokonywały się w trakcie roku, do opowieści, którą można było przeczytać w całości podczas uroczystości wielkanocnych (jak w przypadku Ewangelii Marka), oznacza, że wiele wydarzeń (w części zapewne trywialnych, ale niewykluczone, że także istotnych) zostało wyeliminowanych z przekazywanego zbioru czy to wskutek zapomnienia, czy śmierci jedynych świadków. Podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o nauki. Z tych zachowanych zbiorów autorzy ewangelii czerpali znów selektywnie

(choć tym razem nie jest to czynnik losowy), budując swoje narracje. Niektóre z nich zostały przez społeczność chrześcijan uznane za wiążące i dlatego były skrupulatnie przekazywane. Nie zmienia to faktu, że ich oryginały nie istnieją, a trwanie idei uzależnione zostało od tysięcy różniących się kopii, które również ulegały wpływowi czynników losowych. Kto wie, czy najwierniejszy odpis jakiejś ewangelii nie spłonął przypadkiem w pożarze, nie został zagubiony, skonfiskowany przez władzę i zniszczony? Wpływ czynników losowych nie zanikł więc, choć w miarę postępu kultury, a przede wszystkim ilościowego rozwoju religii, zdaje się odgrywać coraz mniejszą rolę.

Sądzę, że kluczowe znaczenie tego czynnika na pierwszych etapach rozwoju religii polega na rozbiciu pierwotnej spójności przekazu, w rezultacie czego może on zostać zorganizowany na nowo i przez to dostosowany do nowych warunków. Niewykluczone, że – jak twierdzą niektórzy [Vermes 2008, s. 245–249; Maccoby 2008, s. 30–46] – całość nauczania i działalności Jezusa mieściły się w pełni w ramach judaizmu w nurcie faryzejskim. Gdyby były one przekazywane wiernie (bez mutacji), bez domieszek (transdukcji) i w całości (bez udziału dryfu), mogłoby nie dojść do wyłonienia się alternatywnego systemu religijnego.

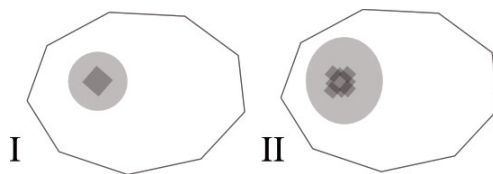
4.2. Reprodukacja organizacji religijnej

Istotnym procesem mogącym znacząco zwiększyć zmienność religijną jest reprodukcja organizacji religijnej.

Podstawową formą reprodukcji jest pozyskiwanie nowych wyznawców, spośród których wybrani rekrutowani są do organizacji eklezjastycznej. Najbardziej dostępnym źródłem nowych wyznawców są kolejne pokolenia socjalizowane w rodzinach dotychczasowych wyznawców. Do procesu socjalizacji dołączane są wówczas treści religijne pozwalające przygotować członków rodzin do uczestnictwa w działaniach danej religii. Podstawowe znaczenie ma wytworzenie więzi z określoną organizacją eklezjastyczną, która ma być dla nowo rekrutowanego uprawnionym źródłem zaspokajania potrzeb religijnych. Samo pozyskiwanie wiernych nie stanowi jeszcze reprodukcji, gdyż wierzący osobnik nie jest religijnie samowystarczalny. Taką samowystarczalną jednostką jest zwykle większa lub mniejsza wspólnota, skupiona wokół osoby czy osób posiadających kwalifikacje religijne. Właściwa reprodukcja dokonuje się więc poprzez odtworzenie organizacji religijnej na drodze rekrutacji i zawodowego szkolenia członków. Dopiero taka organizacja zakorzeniona we wspólnocie (niszy) stanowi byt względnie samowystarczalny. Pełna samowystarczalność oznacza zdolność samoodtwarzania się, a jej próg może być różny w odniesieniu do różnych religii. W przypadku Kościoła katolickiego taką

w pełni samowystarczalną wspólnotą jest dopiero diecezja, gdyż tylko stojący na jej czele biskup może wyświęcać kolejnych kapłanów i biskupów.

Rozrost religii zachodzi, gdy liczba jednostek, które dokonały konwersji religijnej czy też które zostały poddane socjalizacji w tym zakresie, przekracza liczbę osób, które dokonały apostazji bądź zmarły. Taki dodatni przyrost naturalny sam stanowi pewną siłę oddziałującą na organizację religijną i wymuszającą pewne zmiany. Procesy te opisał przekonująco Spencer, zwracając uwagę, że w miarę wzrostu liczebności grupy w jej organach kierowniczych musi zachodzić zróżnicowanie funkcjonalne. O ile w niewielkiej grupie organ taki może stanowić pojedynczy kapłan, to w miarę rozrostu wspólnoty potrzebni mu będą pomocnicy, choćby tylko osoby odpowiedzialne za techniczną stronę kultu. Z czasem, aby zaspokoić potrzeby religijne danej wspólnoty, niezbędna będzie większa liczba kapłanów, którzy mogą podzielić się obowiązkami w zależności od tego, jakie zadania nakłada na kapłana dany system religijny (czy są one podzielne, czy też nie), albo po prostu zwiększyć częstotliwość działań religijnych. Wymaga to rozwiązania problemu rekrutacji i szkolenia nowych członków stanu kapłańskiego.

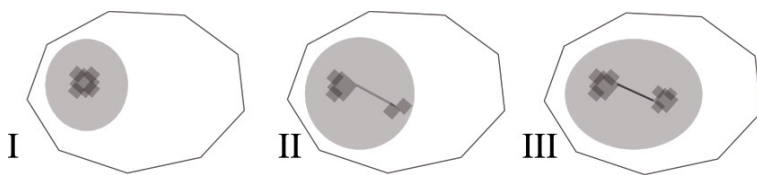


Rys. 4. Wzrost złożoności organizacji eklezjastycznej w miarę powiększania niszy

Prosty rozrost organizacji religijnej posiada jednak określone granice, które nazwać można logistycznymi. Są one uzależnione od dostępnych w danej kulturze technicznych środków komunikacji. Zbytne rozproszenie członków wspólnoty oddala ich od fizycznego ośrodka kultu religijnego (świątyni czy klasztoru). Niezależnie od tego, czy koszty i trudy podróży przerzuci się na członków wspólnoty, czy na organizację, przy pewnych odległościach zaczynają one przekraczać granicę opłacalności: wierni musieliby na zbyt długo opuszczać swe świeckie zajęcia, a kapłani na zbyt długo pozbawialiby dostępu do usług religijnych innych wiernych. Również pojemność budynków przeznaczonych na kult można zwiększać w granicach dostępnych w danej kulturze oraz środków finansowych dostępnych organizacji. Im większe grupy gromadzą się dla sprawowania działań religijnych, tym mniejsza jest siła oddziaływania więzi bezpośrednich, mniej wnikliwa kontrola opinii publicznej utrzymującej jednostki w ramach wspólnoty. Oczywiście konkretne granice logistyczne zależą również od pewnych czynników teologicznych: jak silną

wieź wspólnotową dany system zakłada, jak częstego uczestnictwa w działaniach religijnych wymaga etc.

W wypadku osiągnięcia granic logistycznych, najbardziej ekonomicznym rozwiązaniem jest utworzenie odrębnego ośrodka religijnego, zarządzanego przez oddelegowanego kapłana czy grupę kapłanów, czemu towarzyszy podział wspólnoty religijnej na dwie części. Ten sposób reprodukcji religii stanowi ścisłą analogię do rozmnażania wegetatywnego. Następuje podział grupy religijnej dotąd stanowiącej jedność, co jednak istotne, podział ten nie może być dowolny, musi przebiegać w taki sposób, by odłączona część zawierała w sobie wszelkie instytucje niezbędne do dalszego samodzielnego trwania. Samowystarczalność jest oczywiście stopniowalna. Jak zauważył Arystoteles, każdy wyższy poziom organizacji gwarantuje zaspokojenie coraz rzadszych (co nie oznacza, że nieistotnych) potrzeb: o ile domostwo zaspokaja potrzeby codzienne, gmina potrzeby wykraczające poza potrzeby codzienne, to dopiero wspólnota *polis* oznacza pełnię samowystarczalności [Arystoteles 2002, s. 15–16]. Podobnie podział religii i kompetencji do działań religijnych może zachodzić na różnych poziomach samowystarczalności, co jest uzależnione od konkretnego systemu religijnego. W przypadku Kościoła katolickiego po ustanowieniu nowej diecezji stara się ona pokryć swe terytorium siecią jednostek niższego rzędu – parafii, samowystarczalnych w zakresie codziennych działań religijnych, podczas gdy jedynie niektóre działania (sakrament bierzmowania) monopolizowane są na poziomie diecezji. Pierwotnie (od roku 968) całe państwo polskie obejmowała jedna diecezja, by w czasach piastowskich ulec podziałowi na 12 biskupstw, a w jagiellońskich na 17. Towarzyszył temu rozwój sieci parafialnej.

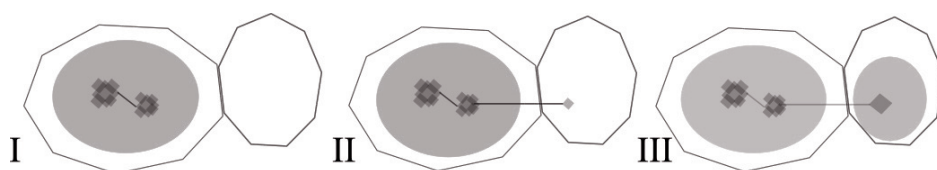


Rys. 5. Podział organizacji eklezjastycznej poszerzający wykorzystanie niszy

Reprodukcja tego rodzaju jest dla religii dość bezpieczna, dopóki obie organizacje pozostają w kontakcie i podział faktycznie przebiega względnie symetrycznie, w tym sensie, że obie części są względnie samodzielne. W przypadku podziału niesymetrycznego organizacji i utraty łączności może nastąpić znaczące zubożenie zasobu informacji religijnej, czyli jedna z nowych organizacji podlegać będzie wpływowi dryfu (patrz paragraf 4.1.5).

Reprodukcja przez podział posiada istotne ograniczenie: dotyczy obszarów już opanowanych w ramach danego środowiska społecznego. Pozwala

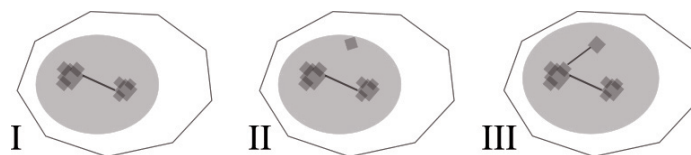
na intensyfikację wykorzystania zasobów i wzmożenie wpływu w jego ramach, jednak nie otwiera przed religią nowych nisz. Rozwiązaniem może być reprodukcja drogą przypominającą nieco rozmnażanie płciowe lub przez zarodniki. Organizmy tak się rozmnażające powierzają zadanie reprodukcji wyspecjalizowanym komórkom rozrodczym, zawierającym pełen materiał genetyczny i zdolnym do utworzenia nowego organizmu w innym miejscu. W przypadku religii rolę taką odgrywają specjaliści wysłannicy, nazwijmy ich umownie misjonarzami.



Rys. 6. Reprodukacja przez wysłanie misjonarza w celu zajęcia nowej niszy w odrębnym środowisku

Wysłanie misjonarza jest znacznie tańszym sposobem reprodukcji niż podział i w przeciwieństwie do tego ostatniego, umożliwia ekspansję w zupełnie nowych środowiskach społecznych. Działalność osamotnionych misjonarzy w odległym geograficznie obszarze może jednak doprowadzić do znacznego zubożenia treści religii, a nawet powstania nowej. Aby zminimalizować to ryzyko, organizacja religijna może wysłać nie jednego, lecz niewielką grupę misjonarzy; poza tym konieczne jest zachowanie łączności z organizacją macierzystą, na przykład poprzez wizytacje nowej filii. Do czasu osiągnięcia samowystarczalności placówka misyjna uzależniona jest w wielu wymiarach od macierzy: zanim zrekrutuje wystarczającą liczbę wyznawców, uzależniona jest w wymiarze zasobów, znacznie dłużej zaś trwa uzależnienie reprodukcyjne (kształcenie specjalistów).

Religia może zwiększać różnorodność na poziomie organizacji w jeszcze jeden sposób. W ramach wspólnoty religijnej, zwłaszcza w peryferyjnych regionach niszy, mogą się pojawiać spontanicznie autorytety hagiokratyczne, osoby, które dzięki charyzmatycznej osobowości oraz innowacyjnym interpretacjom doktryny znajdują posłuch wyznawców. Jeśli zaproponowane przez nich innowacje nie naruszają fundamentalnych struktur doktryny oraz jeśli ich działalność nie narusza żywotnych interesów eklezjastycznych, możliwe jest wchłonięcie powstałej w ten sposób („dzikiej”) organizacji do struktur danej religii. Wiele zakonów katolickich ma taką właśnie genezę. Inne zaś zakony, choć powstały na skutek inicjatywy odgórnej, mają podobną cechę różniącą je od zwyczajnej filii organizacji eklezjastycznej: ich charakter jest zwykle sprofilowany na zaspokojenie potrzeb w danym regionie niszy.



Rys. 7. Inkorporacja „dzikiej” organizacji religijnej jako struktury wyspecjalizowanej

4.3. Powstawanie religii

Kluczowym problemem dla analizy ewolucyjnej jest moment narodzin nowej religii. Wśród ewolucjonistów socjokulturowych, ze względu na uczynienie przedmiotem ewolucji „religii jako takiej”, kwestia ta została odsunięta w ludzkie pradzieje. Do istotnych zasług paradygmatu rynkowego należy zaliczyć powiązanie tej problematyki z nurtem badań nad nowymi ruchami religijnymi. Sekty i Kościoły przestają być w tym ujęciu typami organizacji religijnej, ale, podobnie zresztą jak u Webera, etapami rozwoju konkretnych religii.

Nowa religia powstaje, zdaniem Starka i Bainbridge’a, zawsze jako ruch dewiacyjny: albo na drodze schizmy od Kościoła, „konwencjonalnej organizacji religijnej” [Stark i Bainbridge 2000, s. 156, def. 56], albo jako religijna innowacja. Autorzy ci rozróżniają stąd dwa typy ruchów dewiacyjnych – sekty i kulty: pierwsze opierają się na „tradycyjnych wierzeniach i praktykach religijnych [def. 57], podczas gdy drugie wprowadzają nowe wierzenia i praktyki [def. 58]. Rozróżnienie kultu i sekty jest istotne dla określenia przyczyn powstania nowej organizacji. Grupy kultowe mają większe szanse w bardziej zsekularyzowanych społeczeństwach, gdzie maleją szanse grup sektowych [Stark 1996, s. 210]. Oba rodzaje grup wspomniani autorzy traktują jednak łącznie, przy omawianiu ich dalszej ewolucji uznając je po prostu za „grupy religijne wysokiego napięcia” [Stark i Bainbridge 2000, s. 291].

Ewolucjonizm inspirowany darwinizmem pozwala ująć tę problematykę z nieco innej perspektywy, odmiennie rozkładając akcenty. Ina Wunn, rozważając problem powstawania nowych religii, opiera się na izomorfii informacyjnej. Jak wspomniałem (podrozdział 2.4), przyczyną powstania nowej religii są w jej ujęciu przede wszystkim znaczące zmiany w środowisku [Wunn 2003, s. 404; 2002, s. 518]. Zdaniem tej autorki religie reagują natychmiast i bezpośrednio podwyższonym (lub obniżonym) występowaniem wariacji, a dobór przestaje działać stabilizująco, zaczyna nadawać pewien kierunek. Prowadzi to do natychmiastowej zmiany w ramach danej religii lub do podziału (schizmy). Kluczowym czynnikiem jest tu izolacja w różnych formach: geograficzna, kulturalna czy poprzez odmienny język [Wunn 2003, s. 405], które mogą

być wspierane przez bariery polityczne [Wunn 2002, s. 520]. Stąd też rodzina religii indoeuropejskich powstała w rezultacie geograficznej (i czasowej) izolacji różnych fal migracji. Religie różnią się jednak pod względem łatwości powodowania kolejnych specjacji. Religie pierwotne, zdaniem Wunn, były dość odporne ze względu na swą wszechstronność. Natomiast religie semickie, monoteistyczne – przeciwnie – dały początek dużej liczbie nowych religii i ruchów reformatorskich [Wunn 2003, s. 404–405; 2002, s. 519]. Zauważmy, że obserwacja ta zadaje kłam tezie Bellaha, jakoby wyższe religie (a według niego właśnie religie monoteistyczne uchodzą za wyższe) charakteryzowały się zwiększeniem zdolności adaptacyjnych. Wydaje się, że wynika to z większej oporności na zmiany religii posiadających zdogmatyzowaną doktrynę i biurokratyzowaną formę organizacji [Wunn 2002, s. 521].

Pisząc o mechanizmie powstawania nowej religii, autorka inspirowała się biologiczną teorią specjacji (powstawania nowych gatunków), w związku z czym położyła nacisk na czynniki izolacyjne (geograficzne, kulturowe, językowe). Wskazuje to, że odwołała się jedynie do jednego z pięciu modeli specjacji, jakie zna ewolucjonizm biologiczny. Sądzę, że o ile faktycznie zachodzą izomorfie między religiami a gatunkami, to również pozostałe modele warto uwzględnić. A jednak, jak utrzymuję w tej pracy, religie posiadają także właściwości systemowe, co wprowadza do biologicznych modeli specjacji pewną istotną komplikację, bowiem ani grupy religijne nie są panmiktycznymi populacjami (swobodnie wymieniającymi się ideami religijnymi), ale zorganizowanymi systemowo grupami społecznymi, ani tradycja religijna nie jest po prostu zbiorem idei, ale całością organiczną składającą się z teologicznych interpretacji różnej rangi zasadzających się na pierwotnej warstwie mitycznej. Z tego względu nieadekwatne czy jedynie częściowo adekwatne są również tezy Wunn dotyczące wpływu doboru stabilizującego i kierunkującego.

Dla biologicznej koncepcji gatunku zasadnicze są dwa momenty: gatunek jest nosicielem określonej puli genów oraz jest izolowany rozrodczo od innych gatunków [Mayr 1974, s. 29; por. Mayr 1996, s. 264; Futuyma 2002, s. 359, 361]. W pewnych modelach specjacji najpierw pojawia się izolacja, a w jej rezultacie kształtują się odrębne pule genów (tak w modelu allopatrycznym czy perypatrycznym), w innych najpierw różnicują się pule genetyczne, a powstanie barier izolacyjnych jest skutkiem ubocznym tego procesu (w specjacji sympatrycznej czy parapatrycznej). W pewnych wypadkach nowy gatunek może powstać w rezultacie przekraczania barier izolacyjnych, czyli mieszania się pul genetycznych (specjacja przez hybrydyzację). Istotny jest też czynnik ilościowy: niewielkie populacje podlegają bowiem intensywniejszemu wpływowi dryfu genetycznego (specjacja perypatryczna). Jednak wbrew stanowisku Wunn żaden model specjacji nie wymaga znaczącej zmiany środowiskowej [por. Peters 1980, s. 598]. Co więcej, jak dowodzi analiza stazy Goulda,

gatunki charakteryzują się znaczną obojętnością na takie zmiany, a często, mówiąc metaforycznie, wolą wymrzeć, niż się zmienić (do problemu, w jakiej mierze dotyczy to religii, wróć w rozdziale 6).

W przypadku religii niewątpliwie pojawienie się izolacji stanowi istotny czynnik i również w tym przypadku może on poprzedzać wystąpienie drugiego czynnika – różnic teologicznych albo następować po nim. A jednak zasadniczym wymiarem, ze względu na który należy ich wpływ rozpatrywać, jest ich umiejscowienie: w ramach organizacji eklezjastycznej czy wspólnoty, od czego zależy pojawienie się różnic w ramach warstw fundamentalnych czy powierzchownych systemu teologicznego. W wielu wypadkach czynnikiem niezbędnym dla zapoczątkowania specjacji religijnej jest pojawienie się autorytetu charyzmatycznego odgrywającego rolę katalizatora procesu. Biorąc to pod uwagę, można wyróżnić kilka modeli procesu powstawania nowej religii, które zaprezentuję poniżej.

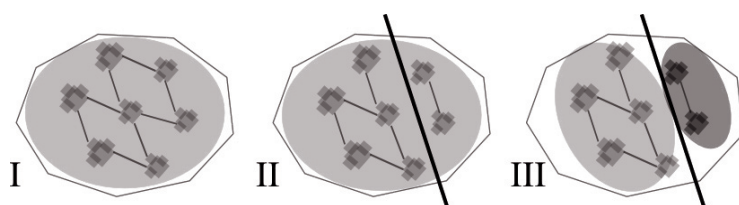
4.3.1. Powstawanie nowej religii w wyniku podziału symetrycznego

Gdy obszar występowania danej religii zostaje przedzielony przez niereligijne bariery w komunikacji, i to w taki sposób, że obie rozdzielone części zawierają samowystarczalne organizacje eklezjastyczne, zachodzi podział symetryczny. Konkretny charakter tych barier uzależniony jest oczywiście od dostępnych w danej kulturze środków komunikowania i komunikacji. W przypadku społeczeństw o mało zaawansowanych środkach tego rodzaju mogą to być choćby bariery geograficzne, w innych przypadkach – granice polityczne dzielące wrogie sobie państwa, bariera odrębnej kultury czy języka.

Z tego powodu, że obie tak rozdzielone części dysponują dojrzałymi organizacjami chroniącymi system wierzeń, wyłaniające się stopniowo różnice teologiczne dotyczyć będą warstw najmłodszych, bieżących interpretacji i, jeśli można tak powiedzieć, najbardziej powierzchownych wymiarów religii. Będą to nadal religie wyrosłe z tej samej tradycji mitycznej i dzielące podstawowe schematy interpretacyjne. Z biegiem czasu różnice te mogą naturalnie narastać.

Przykładem wpływu czynników geograficznych, a właściwie samego dystansu, może być mechanizm powstania rozmaitych religii przedchrześcijańskiej Europy, wywodzących się z pnia praindoeuropejskiego. Religia starożytnych Greków, Persów i wedyjska powstały najprawdopodobniej w następstwie jednej z pierwszych fal migracji z terenów praojczyzny Indoeuropejczyków (prawdopodobnie usytuowanej gdzieś na północ od Morza Czarnego, w rejonach dolnej Wołgi i Dniepru), podczas gdy religia rzymska, celtycka i galijska z kolejnej, a Słowian i Germanów z jeszcze późniejszych fal. Mimo posiadania

wielu cech wspólnych, w wyniku długotrwałego odosobnienia uzyskały one cechy swoiste [por. Tardan-Masquelier 2002, s. 117]. Pomimo to podobny charakter wierzeń i podejście do bogów umożliwiały Rzymianom utożsamienie własnych bóstw z bóstwami Greków oraz inspirowało do stosowania *interpretatio romana* w odniesieniu do wierzeń celtyckich czy germańskich, jak w dziele *Germania* Tacyty.



Rys. 8. Powstanie religii w wyniku podziału symetrycznego

Wydaje się, że klasycznym przykładem specjacji symetrycznej jest także powstanie rzymskiego katolicyzmu poprzez schizmę od chrześcijaństwa bizantyjskiego. Różnice językowe doprowadziły do tego, że każdy z tych odłamów zaczął gromadzić niezależnie własne grono autoritetów będących dominującymi źródłami interpretacji teologicznych: na Zachodzie byli nimi: Augustyn, Ambroży, Leon Wielki czy Cyprian. Szacunkiem darzono nawet Tertuliana, mimo jego przystąpienia do montanistów. Wschód natomiast dysponował znacznie bogatszym zasobem autorów, by wymienić tylko najznamienitszych, jak ojcowie kapadoccy (Bazyli, Grzegorz z Nyssy i Grzegorz z Nazjansu), Jan Chryzostom, Atanazy, Hieronim, Antoni, Jan Kasjan, Laktancjusz i inni. Mimo to obie dzielnice spojęne były przez jeden organizm polityczny Imperium, dzięki czemu reprezentanci Zachodu byli regularnie zapraszani na główne sobory organizowane na Wschodzie. Rozpad Imperium nałożył na dotychczasowe granice kulturowe również granicę polityczną, co znacząco przyspieszyło proces rozdziału. Zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie funkcjonowały jednak niezależne organizacje religijne, dlatego podział nie tyle wygenerował daleko idące przekształcenia, ile stanowił raczej przypieczętowanie już zaszłych zmian. Różnice między prawosławiem a katolicyzmem pozostały jednak stosunkowo niewielkie i dotyczą głównie rozstrzygnięć dogmatycznych, jakie katolicyzm wprowadził już po rozdziale.

W przeciwieństwie do specjacji biologicznej utworzenie religii tą drogą może następować dość gwałtownie, czego przykładem jest, jak się wydaje, geneza anglikanizmu. Jego powstanie zapoczątkowała konkretna decyzja polityczna (zerwania stosunków dyplomatycznych z Watykanem przez Henryka VIII), nawet jeśli siły polityczne potem wykorzystały idee reformatorów kontynentalnych i zaangażowały się nie tylko jako czynnik izolacyjny, ale i siła kreatywna.

Różnice polityczne między greckimi i egipskimi wyznawcami chrześcijaństwa legły też u podstaw ortodoksyjnego Kościoła koptyjskiego, choć dość wcześnie nałożyły się na nie różnice teologiczne.

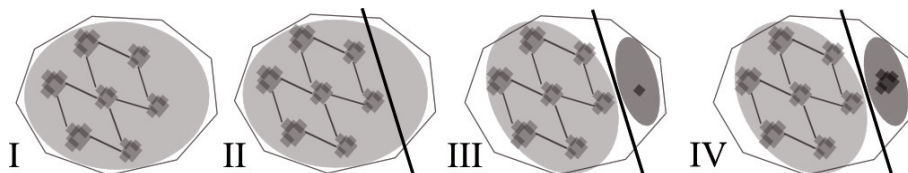
4.3.2. Powstawanie nowej religii w wyniku podziału niesymetrycznego

Do zupełnie odmiennych konsekwencji prowadzi działanie niereligijnych czynników izolacyjnych, gdy oddzielona zostaje część wspólnoty pozbawiona samowystarczalnej organizacji eklezjastycznej. Zmuszona jest ona wówczas wytworzyć taką organizację od nowa (choć może opierać się na kapłanach niższego szczebla). Pociąga to za sobą znaczącą redukcję zasobu idei religijnych, może też prowadzić do przeformułowania podstawowej struktury interpretacyjnej, a w pewnych przypadkach nawet warstwy mitycznej. Pod pewnymi względami jest to model analogiczny do specjacji perypatrycznej w biologii, przy czym o ile tam kluczowy jest niewielki rozmiar oddzielonej populacji, który umożliwia intensywne działanie dryfu genetycznego, to w przypadku religii to nie sam rozmiar chroni integralność puli informacji, ale organizacje eklezjastyczne.

Przykładów tego rodzaju specjacji można by szukać wśród ludów, które przelotnie zetknęły się z innymi religiami, na przykład były poddane oddziaływaniu misjonarzy, które jednak nie nawiązały relacji z macierzystą organizacją religijną, bądź też wśród emigrantów, których więzi z macierzą uległy zerwaniu.

Bliska temu modelowi specjacji była geneza Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, utworzonego przez polskich emigrantów. Jej źródłem nie były kwestie teologiczne, ale narodowościowe różnice między wiernymi a przydzielonymi im jako duszpasterze kapłanami pochodzenia niemieckiego czy irlandzkiego.

Oczywiście wspólnota pozbawiona organizacji ma niewielkie szanse ukonstytuować nową religię, jeśli nie jest jednocześnie odizolowana komunikacyjnie od innych, zbliżonych religii. W takim wypadku bardziej prawdopodobne jest roztopienie się oddzielonej części w konkurencyjnych religiach.



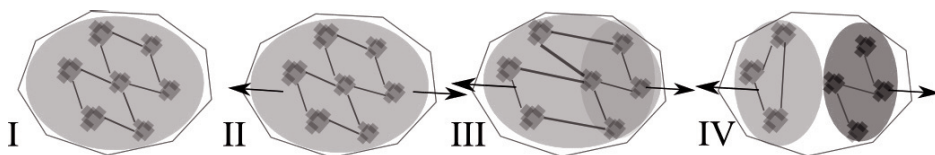
Rys. 9. Powstanie religii w wyniku podziału niesymetrycznego

4.3.3. Powstawanie nowej religii w wyniku rozdziału

Religia rodzi się przez rozdział, gdy w ramach tego samego ekosystemu społeczno-kulturowego poszczególne organizacje eklezjastyczne należące do tej samej religii podlegają presji odmiennych preferencji religijnych (lub istotnych interesów) różnych grup ludności. Może to skłaniać kapłanów do specjalizacji polegającej na ograniczaniu się do pewnych grup wiernych, modyfikowaniu swego przesłania tak, by wyjść tym preferencjom naprzeciw, co jest tym łatwiejsze, gdy oni sami wywodzą się z tych grup (klas, stanów). Religia podlega wówczas procesowi analogicznemu do doboru rozrywającego. Proces ten może zajść zarówno w wyniku istotnych przemian społecznych, które znacząco modyfikują w części niszy strukturę preferencji religijnych, jak i w sytuacji, gdy religia zajmuje zupełnie nową dla siebie niszę.

Zdaniem Ericha Fromma właśnie tego rodzaju czynniki leżały u źródeł reformacji [1978], bowiem Luter wyrażał mentalność klas „średnich-niższych”, w przeciwieństwie do katolicyzmu zakorzenionego wówczas w preferencjach klas „wyższych” (arystokracji rodowej oraz finansowej). Takie podłoże miał podział pierwotnego islamu na gałąź szyicką oraz sunnicką i chyba także schizma abpa Marcela Lefebvre’a.

Ten rodzaj specjacji jest oczywiście o wiele bardziej prawdopodobny w przypadku organizacji mało zhierarchizowanych, gdzie szczególnie duchowni cieszą się dużą autonomią i są w niewielkim stopniu kontrolowani przez organizację. Znacznie trudniej w ten sposób „rozerwać” wysoce zhierarchizowaną organizację religijną, gdyż podział musiałby przebiegać przez wiele jej stopni.



Rys. 10. Powstanie religii w wyniku rozdziału

Stąd bardziej typowych przykładów powstania religii według tego modelu można szukać wśród wyznań protestanckich o wyraźnie klasowym czy rasowym (głównie w Stanach Zjednoczonych) charakterze. Denominacje protestanckie zresztą, jak zauważają socjologowie religii, charakteryzują się szczególną zdolnością do tego rodzaju podziałów [por. Davie 2010, s. 219].

Podobnie jak w modelu przez podział symetryczny, w wymiarze teologicznym różnice nie będą dotyczyć warstw fundamentalnych, ale będą się gromadzić na poziomach młodszych. Model ten jest analogiczny do specja-

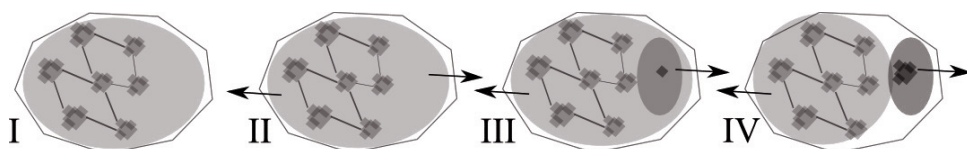
cji sympatrycznej w biologii. Gdy natomiast wpływ sił rozrywających wiąże się z zajęciem nowej niszy przez religię, zachodzi analogia ze specjacją parapatryczną.

4.3.4. Powstawanie nowej religii w wyniku herezji

Gdy siły powodujące rozdział nie pociągną za sobą żadnej organizacji eklezjastycznej, ale oddziaływać będą przede wszystkim na samą wspólnotę lub jej część, stworzyć to może okazję do powstania religii na odmienny sposób – przez herezję.

Wydaje się, że w przypadku religii historycznych to najczęściej zachodzący proces. Wynika to z tego, iż podstawową funkcją organizacji eklezjastycznej jest zachowywanie dziedzictwa religijnego. Z tego względu członkowie organizacji religijnej są nastawieni przeważnie konserwatywnie (jest to wynik zarówno ich wtórnej socjalizacji, jak i doboru instytucjonalnego rekrutującego osoby o odpowiednich cechach). Stąd też organizacje eklezjastyczne są w dużej mierze odporne na naciski środowiskowe.

Grupy charakteryzujące się znacząco odmiennymi preferencjami religijnymi (lub znaczącymi interesami) znacznie łatwiej mogą dać posłuch różnego rodzaju autorytetom hagiokratycznym, charyzmatycznym (i heterodoksyjnym) prorokom, mesjaszom innych religii czy samozwańczym teologom. Często postaci tego typu udaje się włączyć, choćby po ich śmierci, w główny nurt teologii danej religii – stają się wówczas jej reformatorami, nawet jeśli za życia spotykały się z nieufnością. Czasami jednak prezentowane przez nie zmutowane idee tak dalece odbiegają od macierzystej tradycji, że zostają z niej wykluczone. Gdy one lub ich bezpośredni następcy dysponują odpowiednimi talentami przywódczymi, otworem staje droga do zapoczątkowania nowej religii. Im mniejsze uprzednie przeszkolenie przywódcy takiego ruchu i większa charyzma, tym większy stopień innowacyjności zwykle dopuszcza. Stąd polscy mariawici, choć oderwali się od Kościoła katolickiego, a na ich czele stał ksiądz i zakonnik, mogli z czasem uznać boskość swej założycielki [Libiszowska-Żółtkowska 2001, s. 95]. Zaliczyć tu można różnego rodzaju ruchy, wywodzące się ze wspólnot katolickiej Odnowy w Duchu Świętym,

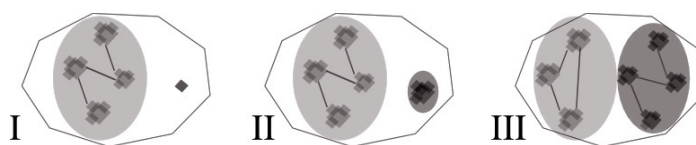


Rys. 11. Powstanie religii w wyniku herezji

które oderwały się od Kościoła, takie jak Chrześcijański Kościół „Miecz Ducha”, „Wieczernik” czy Wspólnota Chrześcijańska „Pojednanie” [por. Włoch 2002, s. 43].

4.3.5. Powstawanie nowej religii w wyniku innowacji

Autorytety charyzmatyczne mogą się pojawić także poza wspólnotą określonej religii. Gromadzą wówczas uczniów indywidualnie, rekrutując ich przede wszystkim z osób niezaangażowanych religijnie, starając się zagospodarować wolną niszę ekologiczną. W taki sposób powstała organizacja religijna będzie najmniej związana wzorcami organizacyjnymi już występującymi w środowisku oraz ograniczeniami istniejących systemów religijnych. Zwykle innowacje stanowią konstrukcję składającą się z elementów zastanych, zaczerpniętych z innych systemów religijnych (co zbliża je do modelu synkretycznego), przy pewnym tylko udziale „materiału własnego”, na przykład czerpanego z objawień. Wydaje się, że przypadek powstania religii na tej drodze jest dość rzadki w dotychczasowej historii, choć jego znaczenie, w miarę sekularyzacji religii tradycyjnych, może znacząco wzrosnąć. Za takiego innowatora uznać można Buddę, który choć zaakceptował właściwy hinduizmowi ogólny program religijny (poszukiwanie wyzwolenia z cyklu *sansary*), to jego wystąpienie charakteryzowało się radykalnym zerwaniem z bramińską tradycją i jogą [Gira 2002, s. 949–950]. Na tej też drodze powstała scjentologia oraz wiele ruchów religijnych, które nie odwoływały się do korzeni w żadnej aktualnie działającej religii. W Polsce za przykład może służyć Rodzimy Kościół Polski oraz religie rekonstrukcjonistyczne.



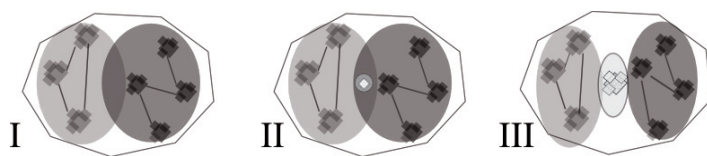
Rys. 12. Powstanie religii w wyniku innowacji

4.3.6. Powstawanie nowej religii w wyniku synkretyzmu

Jeśli wspomniane autorytety hagiokratyczne znajdowały się pod wpływem odmiennych systemów religijnych (na przykład wywodzą się z małżeństw mieszanych czy też z regionów wieloreligijnych, albo z klas społecznych utrzymujących kontakty z przedstawicielami innych religii, na przykład

z klasy kupieckiej)), prawdopodobne będzie, że nowo powstały system będzie chimerą zawierającą elementy różnych religii. Wydaje się, iż powstanie hybrydy zawierającej całość różnych tradycji jest mało prawdopodobne, gdyż idee składające się na te tradycje stanowią elementy względnie spójnych systemów, które nadają im sens. Dlatego łączenie tradycji pociąga za sobą konieczność sprowadzenie ich do roli surowca, a to jest możliwe tylko wówczas, gdy autorytet hagiokratyczny postawi siebie ponad nimi. Dzieje się tak albo w wyniku pewnego rodzaju doświadczenia religijnego, „objawienia”, które – czymkolwiek by było – wyposaża osobę go doznającą w przekonanie o własnych religijnych kompetencjach, albo też w wyniku relatywizacji tych systemów, która może towarzyszyć samej konfrontacji z ich wielością.

Również wstępny okres formowania się warstw fundamentalnych, gdy dzieło to dokonuje się w ramach grup ludzi o zróżnicowanej uprzednio przynależności religijnej, stwarza okazję do włączania w obręb owych warstw elementów innych religii. Z tego względu proces ten przypomina zarówno specjację przez hybrydyzację, jak i symbiogenezę.



Rys. 13. Powstanie religii w wyniku synkretyzmu

W przeciwieństwie do świata biologii, chimery niekoniecznie muszą się charakteryzować niższą żywotnością. Kult Serapisa przyćmił dawnych bogów egipskich. Inne religie synkretyczne, jak islam (chimera judaizmu, chrześcijaństwa i przedislamskich wierzeń arabskich) czy sikhizm (chimera islamu i hinduizmu), należą dziś do najpotężniejszych religii świata.

Model ten od poprzedniego różni się przede wszystkim tym, że usiłuje przejąć fragmenty nisz peryferyjnych istniejących organizacji religijnych.

Faktyczna hybrydyzacja możliwa jest, jak się wydaje, jedynie poprzez łączenie stosunkowo mało rozwiniętych systemów religijnych albo systemów o podobnej naturze. W ten sposób rozwijały się religie politeistyczne, dla których inkorporacja kultu kolejnego bóstwa, pod warunkiem, że został on uprzednio oswojony, nie stanowiła istotnego problemu. W czasach archaicznych możliwe było nawet zlanie się dwóch odrębnych systemów

religijnych. Najprawdopodobniej religia Grecji powstała jako wielka synteza wierzeń praindoeuropejskich (gdzie dominował kult bóstw męskich) z religiami śródziemnomorskimi, o dominującej roli bóstw żeńskich, charakteryzującymi się bardziej ekstatycznymi niż rytualnymi praktykami religijnymi [por. Spiller 2002, s. 143; Eliade 1997a, s. 164]. Synteza ta niewątpliwie zwiększyła zdolność religii greckiej do zaspokajania zróżnicowanych potrzeb religijnych.

MECHANIZMY SELEKCJI

Rdzeniem darwinowskiej teorii ewolucji i inspirowanych nią teorii społecznych jest dobór naturalny. Proces ten składa się z dwóch etapów: na pierwszym zachodzi wytworzenie zmienności jednostek, na poziomie drugim zaś podlegają one selekcji ze strony czynników niezależnych od tych, które doprowadziły do powstania zmienności. W rezultacie sukces reprodukcyjny będą mogły odnieść tylko te warianty, które unikną eliminacji. W drugim rozdziale wykazałem, że religie posiadają cechy niezbędne, by dany był podlegał procesowi ewolucji darwinowskiej. W rozdziale czwartym wskazałem główne procesy odpowiedzialne za różnorodność w świecie religii (czyli działające na pierwszym etapie). Obecnie przychodzi się zmierzyć z problemem, czy faktycznie w obrębie tego świata zachodzi proces selekcji.

Fakt, że tego typu procesy zachodzą również w sferze kultury, zdaje się nie budzić większych kontrowersji wśród przedstawicieli ewolucjonizmu w naukach społecznych, nawet jeśli nie opierają oni na tym mechanizmie własnych teorii. Już Gordon V. Childe zauważał, że przez ostatnie 500 000 lat można założyć nieskończoną liczbę innowacji, a tylko część z nich przetrwała jako korzystna na dłuższą metę, „dlatego analogia z selekcją mutacji jest słuszną, ale mechanizm selekcji jest inny” [Childe 1951, s. 174]. Uchwycenie odmienności procesów selekcji w świecie społeczno-kulturowym oznacza, po pierwsze, konieczność wskazania głównych czynników odpowiedzialnych za redukcję zmienności (czyli sił selekcyjnych) oraz, po drugie, wskazania poziomów, na których selekcja zachodzi.

5.1. Interesy i idee jako czynniki ewolucji

Pojęcie sił selekcyjnych występuje często we współczesnych neoewolucyjnych ujęciach religii. Zwykle nie uzyskuje ono jednak precyzji niezbędnej do zastosowania teorii w wyjaśnianiu zjawisk empirycznych. Warto wspomnieć dwa przykłady.

Ina Wunn wprowadzie nie precyzuje samego pojęcia sił selekcji, ale wyróżnia je na podstawie źródła. Są to więc siły zakorzenione w którymś z aspektów środowiska danej religii, na które składają się: organizacja społeczna, środowisko naturalne, sytuacja ekonomiczna oraz sytuacja polityczna [Wunn 2003, s. 398]. Autorka identyfikuje zatem siły selekcji na podstawie zjawiska warunkowania religii przez pewne grupy zjawisk.

Jeśli jednak przyjrzeć się argumentom Wunn (patrz podrozdział 2.4), rodzi się pytanie, czy wszystkie wpływy tego rodzaju zasługują na określenie ich jako rezultatu działania sił selekcyjnych. Paralelizm między formą danej religii a organizacją społeczną, na którym opierają się socjologiczne typologie religii, nie musi w ogóle dowodzić zależności między nimi, lecz może być uwarunkowany przez jakiś czynnik trzeci. Sam paralelizm również nie jest, moim zdaniem, udowodniony: we współczesnych społeczeństwach zachodnich występują obok siebie religie zrodzone w odległej przeszłości, gdy wiele z tych społeczeństw jeszcze nie istniało, a te, które istniały, reprezentowały znacznie niższy poziom rozwoju. Środowisko naturalne, które według niektórych hipotez przyczyniło się do upadku Majów (długotrwałe susze), w ogóle trudno uznać za źródło sił selekcyjnych działających na religię: Majowie zostaliby wyeliminowani przez te siły niezależnie od tego, jaką religię by wyznawali. Przykład ten stanowi raczej ilustrację typowych sił losowych (dryfu) niż doboru. By stwierdzić, że sytuacja ekonomiczna czy polityczna kształtująca sukces danej religii stanowi źródło sił selekcyjnych, należałoby wskazać związek między treściami danej religii a konkretnie określonymi siłami o ekonomicznym czy politycznym charakterze. Sama „sytuacja ekonomiczna” stanowi jedynie wymiar danego środowiska.

Konkretne siły selekcyjne usiłował wskazać Jonathan Turner. Wyróżnił wśród nich: produkcję, populację, reprodukcję, regulację oraz dystrybucję. Odpowiadają one za powstanie kluczowych dla społeczeństw instytucji. Produkcja, jako siła makrospołeczna, odpowiada przede wszystkim za powstanie gospodarki. Jej siła wypływa z tego, że ludzie, aby przeżyć, zmuszeni są do czerpania zasobów z otoczenia i przetwarzania ich w dobra użyteczne [Turner 2003, s. 7]. Populacja stanowi dla tego autora siłę, gdyż wzrost populacji wiąże się z „logistycznym obciążeniem” – potrzebą zapewnienia większej ilości zasobów i szerszej kontroli, aby zachować struktury społeczne [s. 8]. Ludność, by przetrwać, musi być też kontrolowana i koordynowana przez władzę komercyjną, symboliczną, materialną lub administracyjną [s. 9]. Kolejna siła to dystrybucja, obejmująca zarówno rozprowadzanie zasobów, ludzi, jak i informacji [s. 10]. Reprodukacja, jako siła, obejmuje nie tylko czysto biologiczne rozmnażanie, ale też socjalizację, a więc replikację systemów społecznych i kulturowych [s. 11].

A jednak sposób użycia terminu „siła” przez Turnera wydaje się bardzo niejasny. W jednym szeregu stawia bowiem rodzaje działań, rezultaty działań i ich podmioty. Nie jest jasny powód, dla którego rozróżnia reprodukcję od populacji (która stanowi poniekąd rezultat reprodukcji) oraz produkcję od stanowiącej jej przedłużenie dystrybucji. Sposób posługiwania się tymi terminami wskazuje, że Turner zastąpił po prostu terminem „siła” niezbędniki funkcjonalne, od których chciał uciec, wymogi stojące za pewnego rodzaju działalnością. O tyle bowiem możemy powiedzieć o produkcji jako o „sile”, o ile populacje muszą pozyskiwać energię z otoczenia, o regulacji – gdyż muszą być kierowane, o reprodukcji – gdyż muszą być odtwarzane itd.

Jeszcze większe wątpliwości nasuwają się przy określeniu ich jako siły *selekcyjne*. W biologii termin ten oznacza nacisk doboru naturalnego eliminującego pewne cechy niekorzystne w danym konkretnym środowisku, jest to więc presja jednoznacznie negatywna. Turner tymczasem stosuje określenie „presja selekcyjna” zarówno w przypadku sił eliminujących, jak i wspierających, a w zasadzie głównie w stosunku do tych ostatnich.

Moim zdaniem użyteczne będzie jednak zachowanie rozróżnienia tych dwóch typów selekcji: pozytywnej i negatywnej. Tylko ta ostatnia jest analogiczna do sił działających w ramach darwinowskiego doboru naturalnego, decyduje bowiem, który z wariantów *nie* przetrwa. Pierwsza zaś, selekcja pozytywna, działa w zasadzie analogicznie do darwinowskiego doboru płciowego. Do pewnego stopnia konsekwencje ich działania mogą być podobne (stąd neodarwinizm często sprowadza dobór płciowy do pewnego momentu doboru naturalnego), jednak mechanizm jest odmienny. W doborze negatywnym idea nie może się rozprzestrzeniać, gdyż została wyeliminowana przez sprzeczne z nią siły, w doborze pozytywnym idee nie są rozprzestrzeniane, gdyż nie napotkały sił z nimi zbieżnych. Rozróżnienie to pozwala lepiej ująć sytuację religii, która nie odnosi sukcesu, chociaż nie można wskazać takich sił społecznych, które by ją czynnie eliminowały. Pozwala również wyjaśnić sytuację, gdy idea gwałtownie się rozprzestrzenia pomimo istnienia mocnych sił selekcji negatywnej (na przykład religia zwalczana przez państwo), a mianowicie wtedy, gdy zyskała wsparcie innych konkretnych sił.

Z powyższego względu sądzę, że zastosowanie określenia „dobór” jest nawet bardziej adekwatne w sferze społecznej niż biologii. Darwin użył go przez analogię do praktyki hodowców zwierząt, którzy dokonują świadomego wyboru egzemplarzy do dalszego rozrodu, stąd, jak sam przyznawał [Darwin 1888, s. V], termin ten nie jest zbyt adekwatny w przypadku ślepych sił natury. W biologii lepsze jest według Darwina Spencerowskie określenie „przetrwanie najlepiej przystosowanych” (*survival of the fittests*). W świecie ludzkim jednak owe siły natury są siłami „natury społeczeństwa”, działają

w formie sił społecznych, ale i za pośrednictwem jednostkowych decyzji. W tym ostatnim przypadku mogą nie być zawsze i do końca ślepe. Logika procesu nie ulega przy tym zakłóceniu, gdyż są to siły niezależne od tych, które zrodziły innowacje, a niezależność ta jest dla ewolucji darwinowskiej kluczowa.

We wstępie do niniejszej pracy sformułowałem postulat, by teorii darwinowskiej nie wprowadzać do socjologii jako czegoś obcego. Nie jest ona obca nie tylko z tego powodu, że sama czerpała istotne inspiracje z nauk społecznych. Zakładam, że jeśli słuszna jest teza, iż mechanizm doboru działa również w rzeczywistości społecznej (choć sama selekcja następuje w wyniku działania odmiennych sił), to w dotychczasowych teoriach socjologicznych mechanizm ten powinien znaleźć odzwierciedlenie, choć ukrywać się on może pod odmiennymi konstrukcjami teoretycznymi. Jak postaram się pokazać, w przypadku niektórych omawianych w pierwszym rozdziale koncepcji mechanizmów ewolucji socjokulturowej, ujmujących zależności między różnymi czynnikami życia społecznego, mamy do czynienia z procesami homologicznymi z doborem negatywnym i pozytywnym.

5.1.1. Interesy jako czynniki ewolucji

Zasadniczy problem, w ramach którego klasycy socjologii rozpatrywali te kwestie, dotyczy relacji między duchowymi a materialnymi wymiarami życia społecznego. Najbardziej ogólnie ujął go Hegel, a ogólność ta daje nam dobry punkt wyjścia do późniejszej syntezy różnych pozornie alternatywnych determinizmów.

Choć Hegel podmiotem ewolucji społecznej uczynił Ducha świata, to jednak okazuje się, że nie działa on jako siła nadprzyrodzona, zewnątrzświatowa, na zasadzie cudu czy sztucznej ingerencji. W realizacji swych celów Duch posługuje się takimi czynnikami, jak:

a) ludzki egoizm, partykularyzm, namiętności i żądze – mechanizm ten nazywa autor *Wykładów z filozofii dziejów* „chytrością Ducha” [Hegel 1958, t. 1, s. 34]. Owe namiętności obejmują interesy materialne, ale też „potrzeby własnego poglądu i przekonania, a choćby tylko własnego mniemania, o ile obudzona już została potrzeba myślenia, rozsądku i rozumu” [Hegel 1958, t. 1, s. 35];

b) wybitne jednostki, zwane bohaterami Ducha – występują one w roli swego rodzaju katalizatora, ośrodka, wokół którego przemiany zaczęną się krystalizować [tak też później: Bertalanffy 1984, s. 151], ale i instrumentu służącego przełamaniu istniejącego *status quo*. One także są najbardziej zainteresowane

zmianą, wykazują się tym, co Hegel nazywa namiętnością, a przez co rozumie skoncentrowanie dla realizacji jakiegoś partykularnego i egoistycznego interesu całej „energii swej woli i charakteru” i podporządkowanie mu oraz poświęcenie dla niego innych celów i interesów [Hegel 1958, t. 1, s. 36]. Interesy te jednak zawierają w sobie wolę Ducha świata, są zbieżne z tym, co – jak się okazuje – jest nakazem konieczności, czasu. Jako ludzie myślący zdawali sobie z tego sprawę, w przeciwieństwie do większości innych, którzy co najwyżej mogli tę konieczność niejasno przeczuwać, dopóki nie zostali przez tych bohaterów porwani do czynu.

Widzimy tu jasno zarysowany mechanizm selekcji przede wszystkim pozytywnej, działającej na poziomie jednostkowym (bohaterowie) i społecznym (porwane przez nich masy). Tylko wówczas, gdy ludzie rozpoznają w danym tworze społeczno-kulturowym własne partykularne, szeroko rozumiane interesy, są w stanie się zaangażować. Interesy są więc, najogólniej mówiąc, podstawową siłą selekcyjną w stosunku do idei.

Koncepcja Hegłowska uległa znaczącej socjologizacji w procesie wydobywania „racjonalnego jądra” z jej „mistycznej powłoki” w pracach Marksa. Autor *Kapitału* odchodzi od poziomu indywidualnych motywacji, by analizować problem z perspektywy ogólnospołecznej. Idee religijne sytuują się, jego zdaniem, w ramach całości społecznej na poziomie świadomości społecznej. Jako takie podlegają wpływowi ze strony bazy. Marks określa ten wpływ mianem „warunkowania” lub „określania”, jak w słynnym zdaniu: „nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz, przeciwnie, byt społeczny ludzi określa ich świadomość” [Marks 1953, s. 5]. Nie oznacza to ścisłej determinacji. Gdy więc Scheler krytykuje próby jednoznacznego wywodzenia „pozytywnej treści znaczącej oraz treści aksjologicznej pewnej konkretnej religii”, na przykład ze stosunków ekonomicznych [Scheler 1990, s. 13], albo gdy Weber krytykuje „przestarzałą wiarę, że całokształt zjawisk kultury pozwala się *wydedukować* jako wytwór czy też funkcja konstelacji interesów «materialnych»” [Weber 1985, s. 61], to krytyka ta nie uderza bezpośrednio w Marksa. Zjawiska ekonomiczne oddziałują bowiem bezpośrednio jedynie na nadbudowę (prawną i polityczną), natomiast na religię, sztukę czy naukę jedynie pośrednio. Charakter tego Marksowskiego „warunkowania” czy „określania”, zdaniem Kozyra-Kowalskiego, polega na tym, że stosunki ekonomiczne mogą generować zmiany w religii, umożliwiać je albo uniemożliwiać i jest to wpływ, zdaniem Marksa, istotniejszy od własnej historii danej religii [por. Kozyr-Kowalski 1967, s. 491–493]. Na podobnych złożeniach opiera się także ewolucjonizm materialistyczny Sandersona [1995, s. 64–65]. Ujęcie takie jest jednak nadal postawione na tak wysokim poziomie ogólności, że wprowadzić bez trudu można znaleźć na poszczególne tezy przykłady wspierające, lecz posiada niewielką moc wyjaśniania konkretnych zdarzeń historycznych. Nie

mówi bowiem nic o tym, jak wielkie zmiany muszą zajść w bazie, by wywołać reakcję w religii, jakich zmian należy się spodziewać ani jaka będzie skala tych zmian. Czy mechanizmy te zachodzą w każdej fazie rozwojowej religii, ogarniają wszystkie poziomy struktury dogmatycznej? Na tego rodzaju pytania trudno dać odpowiedzi abstrakcyjne.

W odniesieniu do ewolucji danej religii punktem wyjścia dla podejścia Marksowskiego jest odtworzenie jej środowiska społecznego, ze szczególnym uwzględnieniem systemu gospodarczego i politycznego. Nacisk, zwłaszcza na te dwa elementy, wiąże się, jak się wydaje, z przekonaniem, że religia „odbija” stosunki panujące w sferze ekonomii: czy to chroniąc *status quo*, służy klasie panującej, czy też jako wyrazicielka nędzy tego świata, niesie pocieszenie [por. Marks i Engels 1975, s. 19–21]. Koncepcja Marksowska opiera się na organicznym rozumieniu systemu społecznego jako całości. Jej założenia przestają być tak oczywiste, gdy spojrzymy na społeczeństwo jak na ekosystem. Okaże się wówczas, że religie mogą uniknąć, a przynajmniej znacznie ograniczyć wpływ determinacji ze strony czynników ekonomicznych, gdy rozluźnią swe więzi z tym konkretnym systemem czy podsystemem społecznym.

Czynnikami, na które stosunki ekonomiczne mają wpływ bezpośredni, są struktura klasowa, państwo i porządek prawny. Zwłaszcza ta pierwsza stanowi miejsce, gdzie siły ekonomiczne stykają się z religią. Stąd też podstawowym narzędziem, jakim posługują się badacze marksistowscy w analizie procesów powstania i przemian religii, jest pojęcie klasy. Właśnie w pozycji klasowej ujawnia się ów „byt, który określa świadomość”, który warunkuje przekonania religijne za pośrednictwem klasowego interesu. Pogląd ten nie jest naturalnie wyłączną właściwością marksizmu, jest on podzielany przez socjologię mainstreamową, a szczególnie socjologię wiedzy [por. Kaczmarek 2009b], choć nie uwzględnia go, co uderzające, paradygmat rynkowy [por. Lehmann 2010, s. 182]. Dla marksizmu charakterystyczne jest jednak bardziej dynamiczne i historyczne ujęcie tego oddziaływania: marksiści nie pytają, ku jakiej religijności zwykle zwracają się chłopci, ale jak konkretna sytuacja ekonomiczna, na przykład chłopów palestyńskich, przejawiała się w ich poglądach religijnych.

Tym samym siła selekcji, jaką są Heglowskie namiętności, została tu ukonkretniona i uhistoryczniona, ale i zawężona. Interesy klasowe są to bowiem interesy uwarunkowane sytuacją ekonomiczną danej klasy. W tym ujęciu występują również jako siły selekcji negatywnej. Uczeni inspirowani marksizmem dostrzegają tu jednak istotny dysonans, powstrzymujący przed ujęciem ich w tej perspektywie. Wynika to, jak się wydaje, z tego, że poza wymiarem naukowym stanowi on także ideologię emancypacyjną. Dlatego idea, że ewolucją społeczną (współ)rządzi mechanizm darwinowski, napotyka ostry

sprzeciw motywowany chęcią obrony ludzkiej autonomii. Pierwotnie uczeni o radykalnych poglądach skupieni wokół Richarda Lewontina i Stephena Jaya Goulda, ostrze krytyki kierowali przeciw socjobiologii [por. Pinker 2005, s. 165], ale opór dotyczy także prób stosowania algorytmu darwinowskiego do kultury [por. Fracchia i Lewontin 1999; 2005].

Jak powiadają marksiści William Dugger i Howard Sherman,

Ludzie nie są marionetkami, których działania wybierane są przez pewnego rodzaju naturalne siły działające nad ich głowami, które pociągają ich za nitki, każąc im skakać i kurczyć się. [...] Zamiast tego ludzie wybierają swój własny tok działania [Dugger i Sherman 2000, s. 98].

Dlatego też autorzy ci uważają, że w społeczeństwie zachodzi raczej dobór sztuczny niż naturalny. Wynika to jednak z niezrozumienia podstawowej zasady darwinizmu. Niezależnie od tego, czy ludzkie decyzje są świadome, czy nie, to nie podejmujący je przesądza o ostatecznym powodzeniu czy porażce działania. Stąd ewentualna wolność wyboru toku działania nie znosi niezbędnego dla darwinizmu rozdziału czynników zmienności i czynników selekcji. Z tego punktu widzenia, na co zwracał uwagę Paul Nolan [2002; 2003], obie teorie (marksizm i darwinizm) są w znacznej mierze analityczne.

Marks poddał socjologizacji również drugi Hegłowski czynnik sprawczy: zamiast indywidualnego bohatera Ducha mamy w rezultacie bohatera kolektywnego – będzie nim zawsze najbardziej postępową klasa społeczna. Tak jak burżuazja odegrała rewolucyjną rolę w obaleniu feudalizmu [Marks i Engels 1969, s. 66], tak w obaleniu kapitalizmu taką rolę miał odegrać proletariat [s. 75–77].

Do pytania o rolę jednostek w procesie historycznym wraca jednak Weber w swej teorii charyzmy, czyli mechanizmu legitymizowania panowania pewnego rodzaju przywódców [Weber 1984, s. 134; 2002, s. 181] (o Weberowskim rozumieniu charyzmy pisałem szerzej w: [Kaczmarek 2007b, 2010a]). Dla Webera charyzma nie jest zjawiskiem wyłącznie religijnym, choć w religii przejawia się w najczystszej postaci. Weber podkreśla faktyczne odwrócenie od świata przejawiające się w odrzuceniu urzędów czy majątku oraz w celibacie [Weber 2002, s. 819]. Charakterystyczną cechą charyzmy jest bowiem jej swoista autonomia względem spraw „tego świata”: względem interesów politycznych czy ekonomicznych. „Charyzma zna jedynie własne wewnętrzne granice”, powiada ten autor [s. 818]. Z tego powodu jest czynnikiem zdolnym dokonywać zmian. Jednak w jaki sposób siła tak oderwana od świata i krótkotrwała może wprowadzić „w tym świecie” zmiany? Dokonuje się to w ramach procesu jej ucodziennienia czy spowszednienia. Zachodzi on, gdy w pewnym momencie charyzma „zostaje wydana wymogom życia codziennego oraz panującym w nim siłom, przede wszystkim

interesom ekonomicznym". Wymogi te są zatem drugim istotnym czynnikiem sprawczym, który powoduje, że uczniowie proroka „chcą żyć z ruchu charyzmatycznego” [s. 826]. Zmienia się także stosunek do profetycznego przesłania, które nieuchronnie staje się „dogmatem, doktryną [...] albo też treścią kosztniejszej tradycji” [s. 827]. Zaczynają nad nim panować „interesy wszystkich dysponujących ekonomiczną czy społeczną władzą ludzi, dążących do uprawomocnienia swego posiadania, dzięki wywiedzeniu go z charyzmatycznego, czyli świętego autorytetu i źródła” [s. 827]. Aby charyzma mogła trwać, musi zostać uniezależniona od ludzkich kwalifikacji osobistych, które ostatecznie wymykają się jakiegokolwiek kontroli. Stąd pojawia się konieczność nadania jej trwalszej formy: przez dziedziczenie, zabiegi magiczne czy przeniesienie na urząd [s. 838–845]. Ostatecznie wspólnota charyzmatyczna przekształca się w organizację eklezjastyczną.

Weber przypisuje elementowi charyzmatycznemu oddziaływanie postępowe – w kierunku etycznej racjonalizacji. Samo charyzmatyczne przesłanie zawiera oczywiście wiele elementów irracjonalnych, ale – co najważniejsze – przede wszystkim umożliwia podważenie dotychczas panującej (zwykle uznawanej za świętą) tradycji. W procesie ucodzienniania charyzmy zachodzi proces wydobywania elementów uważanych za bardziej przystające do okoliczności życia codziennego i spychania na dalszy plan bardziej irracjonalnych. Tak przetworzona idea, będąca rezultatem spontanicznego kompromisu między pierwotną formą nadaną przez charyzmatycznych przywódców a wymogami życia codziennego, może następnie upowszechnić się i stać rzeczywistością społeczną.

Mamy więc tu czysty proces darwinowski: wytworzenie zmienności przez ogłoszenie nowego zbioru idei przez charyzmatycznego proroka, a następnie selekcja dokonująca się już w ramach pokolenia jego uczniów. Usiłują oni związać z ideą własne interesy, przez co uwypuklają elementy z nimi korespondujące. Owe wymogi życia codziennego to interesy ekonomiczne (jak u Marksa), ale wśród nich wymienia Weber także polityczne, interesy autorytetów społecznych (możemy je określić jako prestiżowe, związane z szacunkiem czy stanowe). Pod ich wpływem ma się dokonywać dalsze powszechnienie. Przemiany we wczesnym chrześcijaństwie, przejście od charyzmy osobistej proroków-apostołów do charyzmy urzędowej biskupów są dla Webera modelowym wręcz przykładem tego procesu. Jednym z przełomowych momentów były pierwsze powszechne prześladowania za rządów Decjusza i Dioklecjana, które wymusiły złagodzenie rygoryzmu wymagań moralnych dla zachowania masowości uczestnictwa w gminach chrześcijańskich [Weber 2002, s. 418, 431].

Proces ucodzienniania idei nie ogranicza się tylko do ruchów religijnych. Podobny proces zaobserwowano w wielu wspólnotach utopijnych, jak ostat-

nio w izraelskich kibucach, których mieszkańcy „pragnęli żyć z własnymi rodzinami, mieć własne ubrania oraz zatrzymywać dla siebie drobne luksusy i kwoty pieniężne uzyskane poza kibucem” [Pinker 2005, s. 367].

Mocniejszą interpretację tego procesu proponuje Pierre Bourdieu. Jego zdaniem

[...] należy odwrócić kierunek uznanej na ogół relacji między prorocstwem a jego słuchaczami: prorok religijny lub polityczny naucza zawsze nawróconych i podąża za swoimi uczniami co najmniej w równej mierze jak oni za nim, ponieważ jedynie ci go słuchają i rozumieją, którzy będąc takimi, jakimi są obiektywnie, dali mu upoważnienie do dawania im lekcji [Bourdieu i Passeron 1990, s. 84].

Źródłem siły prorocstwa, zdaniem francuskiego socjologa, jest to, że dokonuje ono systematyzacji poglądów już żywionych w danej grupie, sankcjonuje oczekiwania, które grupa ta żywi. A jednak Bourdieu pisze tu jedynie o „proroku osiągałym sukces”, przez co zapoznaje mechanizm negatywnej selekcji. W istocie jednak proroków jest wielu, większość z nich ponosi porażkę na różnym etapie swojej działalności: niektórym udaje się pozyskać wąskie grono uczniów, ale już nie szerokie masy, innym nie udaje się nawet to pierwsze.

5.1.2. Próba syntezy Maxa Schelera

Większość wymienionych w pracach Hegla, Marksa i Webera czynników, a także jeden, którego nie uwzględnili w wystarczającym stopniu, usiłował poddać syntezie w ramach swej koncepcji „bezsilnego ducha” Max Scheler. Składnikami tej syntezy stały się także koncepcje dwóch innych, poza Marksem, „mistrzów podejrzeń”: Freuda oraz Nietzschego (przy uwzględnieniu koncepcji Gumplowicza, Bahofena i Spencera). Zwięzłym sformułowaniem tej syntezy jest jego prawo wzajemnego oddziaływania czynników realnych i idealnych. Religia zaliczana jest oczywiście do tych ostatnich, obejmujących, jako sfera ducha, także metafizykę, naukę, sztukę czy prawo [Scheler 1990, s. 9]. Czynniki idealne, innymi słowy, to „działania, wartościowania i zachowania się uwarunkowane w głównej mierze duchowo i skierowane ku celom duchowym, to znaczy «idealnym»” [Scheler 1990, s. 6]. W procesie historycznym oddziałują one jako *czynniki determinacji*: na mocy własnej wewnętrznej logiki określają możliwe treści kultury pod względem jakościowym. Inaczej mówiąc, wyrażając koncepcję Schelera językiem ewolucjonizmu, samo wytwarzanie różnorodności wariantów jest określone przez czynniki idealne, nie zaś realne. Autor *Problemów socjologii wiedzy* mocno protestuje przeciw wszelkim próbom wywodzenia treści kultury ze stosunków realnych czy szukania ich związków jednoznacznie określających kulturę.

Czynniki realne natomiast, czyli kombinacja realnych stosunków życiowych oraz czynników geograficznych i geopolitycznych, stanowią *negatywne czynniki realizacji*, określane przez Schelera także jako *realne czynniki selekcji* [Scheler 1990, s. 11]. Eliminują one to, co teoretycznie, na gruncie samego rozwoju kultury byłoby możliwe. Podstawą tych czynników są najważniejsze ludzkie prapopędy. Wyznaczają one podstawowe cele danemu aspektowi życia społecznego i w danym aspekcie przede wszystkim się realizują. Są to:

a) *popęd do zaspokajania głodu*, który wyznacza obiektywny biologiczny cel – odżywianie – jaki leży u fundamentów gospodarki i stosunków produkcji (ale „również i wydawnictw oraz handlu dziełami sztuki”). Jest to biologicznie umocowana teza marksizmu o prymacie stosunków ekonomicznych. Popęd ten jest, zdaniem Schelera, służebny wobec jednostki [Scheler 1990, s. 61];

b) *popęd władzy*, który leży u fundamentów państwa i prawa, czyli stosunków władzy. Koncepcję popędu władzy Scheler przejął od Nietzschego. Jest on służebny wobec jednostki i kolektywu [Scheler 1990, s. 61];

c) *popęd rozrodczy*, który jest fundamentem stosunków pokrewieństwa, małżeństwa, rodziny, rodu, narodu, czyli ilościowych i jakościowych stosunków ludnościowych oraz konglomeratów i zróżnicowań etnicznych [Scheler 1990, s. 6, 47]. Tutaj inspiracją dla Schelera byli z jednej strony Freud i Bachofen, z drugiej Gumpłowicz. Popęd ten jest służebny wobec gatunku [Scheler 1990, s. 61].

Cały proces potrzebuje ponadto katalizatora, którym są nieliczni przywódcy, wizjonerzy, wodzowie, wzory osobowe, pionierzy etc., których „swobodny czyn i wolna wola” pełni rolę *pozytywnych czynników realizacji* [Scheler 1990, s. 11]. Weberowską koncepcję charyzmatycznego przywództwa wiąże Scheler z analizami zjawiska naśladownictwa Gabriela Tarde’a i prawem nielicznych przodowników – licznych naśladowców: przodownicy ci, „na mocy znanych praw zarażania, świadomego i mimowolnego naśladowania (kopowania), naśladowani są przez «masę», przez większość” [Scheler 1990, s. 11].

Koncepcja Schelera wyrażona jest językiem często bardzo abstrakcyjnym, czasem bliższym metafizyce niż socjologii. Dostrzegamy tu jednak wyrażony innym językiem darwinowski model ewolucji: wytwarzanie zmienności i następująca potem selekcja ze strony odmiennych czynników. Nasuwa się główne pytanie: co Scheler rozumie przez realizację idei w sferze kultury? Sądzę, że chodzi tu o dwa poziomy istnienia takiej idei. Autor ten pisze, że „Duch jako taki nie dysponuje jednakże pierwotnie sam z siebie nawet śladem «siły» czy «zdolności działania», która mogłaby te jego treści powołać do istnienia” [Scheler 1990, s. 10]. Skoro za pozytywny czynnik realizacji uznaje czyn i wolę przewodników, oznacza to, że z podstawowym zaistnieniem idei w świecie społecznym mamy do czynienia wówczas, gdy znajdzie ona

takiego wyraziciela, który zacznie być naśladowany przez innych ludzi. Ale Scheler powiada dalej: „Dopiero tam, gdzie «idee» jakiegokolwiek rodzaju *jednoczą się* z interesami, popędami, popędami zbiorowymi czy – jak nazywamy te ostatnie – «tendencjami», uzyskują one *pośrednio* siłę i możliwość oddziaływania; na przykład idee religijne czy naukowe” [Scheler 1990, s. 11]. Przeciwnie zaś, „gdzie idee nie znajdują sił, interesów, namiętności, popędów oraz zobiektywizowanych w instytucjach «mechanizmów napędowych», wszędzie tam – jakakolwiek byłaby ich własna duchowa wartość – z punktu widzenia rzeczywistej historii są całkowicie pozbawione znaczenia” [Scheler 1990, s. 45]. Oznacza to, że mamy tu do czynienia z czymś więcej niż z samym zaistnieniem: z oddziaływaniem na rzeczywistość społeczną.

Cały zrekonstruowany proces wygląda zatem następująco: w sferze kultury rozwija się pewien wachlarz idei. Niektóre z tych idei znajdują dla siebie nieliczne osoby, które potrafią pociągnąć za sobą pewną liczbę naśladowców. Dla takiego zaistnienia konieczne jest, aby idea nie była sprzeczna z żadną z istotnych tendencji społecznych, interesem instytucji politycznych, ekonomicznych czy tendencjami demograficznymi. Aby jednak uzyskać historyczne znaczenie i zdolność wpływu, idee muszą się z tymi tendencjami, przynajmniej w pewnej mierze, zjednoczyć.

Zdaniem Schelera idee mają jedynie ograniczony wpływ na siły realne, nie mogą nadać im kierunku. Przysługuje im wyłącznie funkcja kierownicza, polegająca na hamowaniu albo uwalnianiu bądź przyspieszaniu (na przykład w funkcji katalizatora) tego, „co pragnie zaistnieć na gruncie ściśle autonomicznej, realnej i ślepej na sens przyczynowości rozwojowej” [Scheler 1990, s. 12]. Próby przekształcania stosunków realnych przez ducha kończą się, zdaniem Schelera, różnymi daremnymi utopiami.

Ważne są nieliczne przykłady, jakimi Scheler ilustruje swoje prawo, a zwłaszcza przykład z dziedziny religii: „Luter potrzebował interesów książąt, miast, partykularnie nastawionych władców lokalnych, rosnącego w siłę mieszczaństwa: bez tych czynników nie doszłoby do rozpowszechnienia się nauk o rozczłowieczeniu w Biblii «*spiritus sanctus internus*» i teorii «*sola fides*»” [Scheler 1990, s. 13]. Dowodzi to, że zakorzenienie w interesach społecznych jest niezbędne dla samej popularyzacji idei. Innymi słowy, czynniki te działają na każdym etapie: „Potencje duchowe grup są w swym możliwym urzeczywistnianiu się stale hamowane i uwalniane, zależnie od sytuacji, w jakiej znajdują się instytucje *wszystkich trzech* rodzajów czynników realnych” [Scheler 1990, s. 64]. Siły realne są zatem, według Schelera, nie tylko czynnikami selekcji negatywnej, ale też źródłami energii umożliwiającej popularyzację danej religii na masową skalę, zatem czynnikami selekcji pozytywnej.

Sądzę jednak, że Scheler nie dość jasno naświetlił rolę idei w procesie ewolucyjnym. Ograniczył tę rolę do hamowania i odhamowywania determi-

nistycznie toczących się procesów materialnych. Postawienie takiej tezy było możliwe dzięki temu, że została wyrażona w wysoce abstrakcyjnym języku. Nie jest jasne, na podstawie sformułowań Schelera, ani w jaki sposób idee mogą hamować albo przyspieszać procesy materialne (tj. ekonomiczne, polityczne, demograficzne), ani jaka jest owa wewnętrznie zdeterminowana logika tych procesów. Jeśli rozumieć tezę Schelera prosto, że idea nie jest w stanie zmienić charakteru ludzkiego popędu do bogacenia się (stanowiącego przetworzoną formę popędu do zaspokajania głodu), żądzy władzy czy popędu seksualnego, że może jedynie usiłować motywować ludzi, by te siły w sobie powściągnęli, to twierdzenie takie będzie zbyt banalne.

5.1.3. Idee jako czynniki ewolucji

Sądzę, że interesujące światło na relację idei i czynników materialnych rzuca w tym względzie kierunek zwany determinizmem technologicznym. Lewis Morgan (choć odnoszę wrażenie, że był najmniej wyrafinowany teoretycznie z omawianych przeze mnie ewolucjonistów społecznych) nie poprzestał na samym założeniu o prymacie wiedzy w ewolucji, ale wskazał konkretne sposoby, dzięki którym postęp wiedzy faktycznie oddziałuje na rzeczywistość [Morgan 1887]:

1) wiedza daje ludziom praktyczną przewagę – na przykład nowe odkrycia w dziedzinie produkcji żywności wydatnie zwiększają dostępne zasoby tej ostatniej [s. 18];

2) wiedza pobudza rozwój ludzkiej inteligencji, umysłu, czego wskaźnikiem jest wzrastająca objętość mózgu [s. 39] (już sam tytuł pierwszego rozdziału – „Wzrost inteligencji przez wynalazki i odkrycia” – zawiera taką tezę [s. 1]);

3) wiedza wpływa na dalszy rozwój wiedzy: „Każdy szczegół wiedzy ogólnej, raz zdobyty, stawał się czynnikiem dalszych zdobyczy” [s. 40], dzięki czemu rozwój następował w porządku geometrycznym [s. 39 i n.].

Zwłaszcza pierwsza teza zasługuje moim zdaniem na podkreślenie. Zauważmy jednak, że Morgan ma tu na myśli wiedzę konkretną: nie abstrakcyjną „ideę” czy „ducha”, ale wiedzę, którą zwykło się określać jako technologię. Ale taka wiedza w stosunku do interesów ekonomicznych ma wpływ znacznie wykraczający poza hamowanie i odhamowywanie, może faktycznie skutecznie ukierunkowywać owe interesy. Mając do wyboru dwie technologie (przy pozostałych czynnikach identycznych), ludzie *popychani* własnym interesem ekonomicznym *kierować się* będą wskazaniem tej, którą uznają (być może błędnie) za efektywniejszą. Sama wiedza nie jest jednak czynnikiem wystarczającym, choć koniecznym – jak pokazuje Patrick Nolan, znajomość technologii kultuwacji roślin wyprzedzała o tysiąclecia rolnictwo [Nolan 1984, s. 123].

W podobnej relacji jak technologia do interesu ekonomicznego występują ideologie polityczne w stosunku do Schelerowskiego popędu władzy. A jednak oczywiste jest, że ideologie polityczne mogą zasilać się również interesami ekonomicznymi. Często, choć formalnie są ideologiami politycznymi (mają za cel przejęcie władzy), to w swej materii właśnie na tych ostatnich się skupiają.

Znacznie precyzyjniej od Maxa Schelera relację między ideami a interesami możemy ująć z perspektywy wyrażonej w artykule Stanisława Kozyra-Kowalskiego [1999a], opublikowanym później w drugim wydaniu jego książki [2004]. Zasadnicze dla tego ujęcia jest rozróżnienie świadomości społecznej od bytu społecznego. Świadomość społeczna to dla autora „mniej lub bardziej upowszechnione wyobrażenia, idee i wiedza ludzi o świecie społecznym i przyrodniczym, o sobie i o innych” [Kozyr-Kowalski 2004, s. 357]. Powinna być ona rozumiana jako przeciwieństwo czynu [s. 359]. Najważniejsze są jednak procesy, poprzez które elementy świadomości społecznej mogą stać się składnikami świata społecznego, a pod tym terminem autor rozumie „systemy wzajemnych zależności między celowo-świadomymi działaniami i pracami jednostek ludzkich oraz materialnymi i intelektualnymi środkami działań i prac zarówno o charakterze materialnym, jak i duchowym” [s. 357]. Same składniki świadomości społecznej mogą funkcjonować zarówno w ludzkiej pamięci, jak i na materialnych nośnikach [s. 360–361]. W tym ostatnim wypadku nie są jednak jeszcze składnikami bytu społecznego. Mogą stać się nimi na pięć sposobów, które Kozyr-Kowalski [2004] określa jako różne rodzaje determinizmu telicznego i antropicznego. Są to:

1) materialny determinizm teliczny – zachodzi, gdy idea wyraża się w postaci materialnego środka działań. W przypadku tego mechanizmu Kozyr-Kowalski mówi o ontologizacji idei [s. 370, 359–360];

2) idealny determinizm teliczny – ma miejsce, gdy idea ontologizuje się w postaci intelektualnego środka działań. Przekształcić się wówczas może w element ergodynamis (siły roboczej, tych sił osobowości, które wykorzystywane są przez ludzi do wykonywania pracy) lub prakseodynamis (sił osobowości wykorzystywanych przez ludzi w działaniach pozapracowych) – podlega wówczas antropologizacji [s. 370, 361];

3) determinizm przyrodniczo-antropowy – zachodzi, gdy idee określają dane środki działań nie tyle od strony funkcjonalnej, ile ich formy, ze względu na przykład na kwestie zdrowotne czy estetyczne [s. 370];

4) determinizm antropowy – ma miejsce, gdy idee dotyczące życia społecznego stają się narzędziem wpływu społecznego poprzez prawo, nakazy czy rozkazy, którym towarzyszy względna dobrowolność [s. 370];

5) przymus materialny i duchowy – oznacza współkształtowanie rzeczywistości społecznej (na przykład urzeczywistnienie norm prawnych) przy braku wewnętrznej akceptacji lub gdy akceptacja jest wymuszona [s. 370].

Sądzę, że dwa ostatnie mechanizmy stanowią szczególny przypadek idealnego determinizmu telicznego: idee stają się intelektualnymi środkami panowania (determinizm antropowy) lub przymusu. Przez analogię do ontologizacji i antropologizacji można by je określić jako mechanizmy socjologizacji idei.

Mechanizmy te opisują jednocześnie różne sposoby, poprzez które idee mogą się jednoczyć z różnego rodzaju interesami. Memetycy przyjmują, że idea (w ich żargonie – mem) zwiększa swoją szansę na replikację, jeśli dotyka „czułych punktów”. Punkty te to nic innego jak omówione wyżej siły realne: „memy związane z seksem, pożywieniem i władzą drażnią potężne memetyczne «czułe punkty»” [Blackmore 2002, s. 189; por. Brodie 1997, s. 81]. A jednak, jak wynika z naszych dotychczasowych rozważań, samo zwrócenie uwagi to za mało: idea musi się zontologizować lub zantropologizować, stać się materialnym lub intelektualnym środkiem pracy lub działań pozapracowych bądź też zostać narzucona mocą autorytetu lub władzy.

Z tego powodu uważam za niepotrzebne wprowadzanie odrębnej jednostki dla dziedziczenia społecznego, praktyki, jak postuluje Runciman. Praktyka nie jest niczym innym jak zontologizowaną, zantropologizowaną czy zsocjologizowaną ideą – ideą, która stała się narzędziem praktyki społecznej (podobne stanowisko przyjmuje Carling [2004, s. 85]).

5.2. Preferencje religijne

Jak widzimy, klasyczne teorie socjologiczne dostarczają narzędzi do wyrażenia zmiany społecznej w kategoriach pozytywnej i negatywnej selekcji idei. Najważniejszymi wyróżnionymi dotąd interesami, które ująć można jako siły selekcji społecznej, są:

- interesy ekonomiczne, na które składają się: potrzeba zaspokojenia głodu i zabezpieczenia materialnych warunków życia, chęć wzbogacenia się, zapewnienia sobie stałego wzrostu majątku, zwycięstwa nad konkurentami na rynku, uzyskania na nim monopolistycznej pozycji etc.,

- interesy prokreacyjne, czyli: pragnienie zaspokojenia popędu seksualnego, znalezienia atrakcyjnego partnera życiowego, pozyskania tegoż partnera, wydania potomstwa, zapewnienia mu bezpieczeństwa i korzystnych warunków, przekazania mu życiowych doświadczeń etc.,

- interesy polityczne: dążenie do posiadania siły, pragnienie władzy, rozszerzania i pogłębiania jej zakresu, regulowania i sądzenia, zabezpieczenia kontrolowanego tworu politycznego, sukcesu w walce z rywalami etc.

Powyżej omawiane koncepcje zagubiły jednak pewien istotny element koncepcji Hegla, owe „potrzeby własnego poglądu i przekonania” [1958, t. 1, s. 35]. Jak zauważa Nelson:

Wydaje się jasne, że w wielu obszarach kultury to, czy nowy element zostanie zaakceptowany, czy odrzucony, zależy w dużej mierze od tego, na jakie natrafia preferencje i wartości działające w procesie doboru [Nelson 2007, s. 96].

W interesującym nas przypadku odpowiadają im potrzeby religijne, stanowiące najistotniejszą, jak sądzę, siłę selekcji pozytywnej (choć nie jedyną, jak uważa Ina Wunn [2002, s. 508]). Nie da się ich zredukować do interesów realnych, stąd tym razem zachodzi ścisła analogia z doбором płciowym. Zjawisko to właśnie dlatego tak bardzo przykuwało uwagę Darwina, że chęć przypodobania się samicy często prowadzi do obniżenia szans na indywidualne przeżycie (działa więc sprzecznie z bezpośrednim interesem). Darwin wyróżniał dwa główne przejawy doboru płciowego: związane z rywalizacją między samcami oraz z wybieraniem pewnych cech samców przez samice. Ten ostatni czynnik odpowiada w dużej mierze za niezwykłą różnorodność świata żywego (jest zdolny wręcz samodzielnie zapoczątkować specjację) i stanowi jedną z większych zagadek dla biologów: dlaczego akurat ta, tak niekorzystna, kosztowna z punktu widzenia szans na przeżycie, cecha znalazła uznanie u samic danego gatunku? [por. Futuyma 2008, s. 335] Podobnie religia stanowi zagadkę dla socjobiologów, jako wyjątkowo kosztowne i nieuzasadnione w kategoriach zwiększania szans na przeżycie i prokreację zjawisko [Wilson 1998, s. 188].

Pozostaje mieć nadzieję, że powody, dla który dana religia odpowiada pewnym jednostkom, nie okażą się tak tajemnicze i nieprzewidywalne. Podejmę próbę naszkicowania rozwiązań w tym względzie.

W paragrafie 3.2.2 wprowadziłem kategorię potrzeb religijnych. Postawiłem tezę, że wynikają one z preferowanego rodzaju ustosunkowania się do zbioru obiektów składających się na „środowisko nadprzyrodzone”. Te rodzaje odniesień nie są osobliwe dla religii, ale stanowią ogólne, uwarunkowane ewolucyjnie predyspozycje społeczne ludzi dotyczące odnoszenia się do innych ze względu na: 1) przynoszące długofalowe korzyści relacje wymiany, 2) związki o charakterze personalnym (w tym partnerstwo związane z prokreacją), 3) zapewniające większe szanse w działaniach agresywnych koalicje oraz 4) relacje dominacji i podporządkowania, a także warunkująca wszystkie poprzednie 5) potrzeba pozyskiwania informacji na temat swoich współplemieńców.

Jak pokazują badania psychologów religii podsumowane przez Kirkpatricka [1999], ludzie preferują zwykle jeden z tych modeli w swym odnośniku do istot nadprzyrodzonych, choć nie wykluczałbym możliwości bardziej złożonych układów. Ujęcie takie pozwala doprecyzować rozwijaną przeze mnie w poprzednich pracach [Kaczmarek 2007a, 2010a] koncepcję trzech ogólnych potrzeb religijnych, które określiłem jako potrzebę wiedzy, potrzebę więzi i potrzebę mocy.

5.2.1. Potrzeby więzi

Potrzeba więzi obejmuje potrzeby odnoszenia się do środowiska nadprzyrodzonego w ramach dwóch pierwszych rodzajów ustosunkowania, jednego o charakterze bardziej rzeczowym, drugiego – osobowym. W pierwszym wypadku, wyrażonym zasadą *do ut des* (daję, abyś dał), ale też pokrewnymi formułami *do quia dedisti* (daję, ponieważ dałeś), *da quia dedisti* (daj, ponieważ dałeś), *da quia dedi* (daj, ponieważ dałem), *da ut dem* (daj, abym dał), *da ut dare possim* (daj, abym mógł dać) etc. [por. Burkert 2006, s. 185; Ogden 2010, s. 124], wierny zawiązuje z istotami nadprzyrodzonymi relację wymiany. Nie jest to przy tym metoda zwykłej manipulacji siłami nadprzyrodzonymi. Spojrzenie na nią jako na formę altruizmu odwzajemnionego czy z perspektywy teorii wymiany społecznej, choćby w odniesieniu do klasycznego opisu *kula* dokonanego przez Malinowskiego, pozwala tu dojrzeć nie manipulację, ale rodzaj więzi zapośredniczonej przez dary. Nie jest to relacja obca religiom społeczeństw określanych jako cywilizowane. Weber powiada, że zasada ta „charakteryzuje powszednią i masową religijność wszystkich epok i ludów, a także wszelkie religie” [Weber 2002, s. 334]. Na zasadzie tej, choć przeniesionej na porządek moralny, opiera się katolicka koncepcja „dobrych uczynków”, za które spotka wiernego nagroda. Erich Fromm wyższość katolicyzmu nad protestantyzmem dostrzegał właśnie w zachowaniu tej zasady, choćby w obyczaju nabywania odpustu. Wyraża ona, zdaniem autora *Ucieczki od wolności*, humanistyczne właściwości religii katolickiej, dzięki którym wierny ma realny wpływ na swoje życie pośmiertne i jest motywowany do osobistej aktywności [Fromm 1978, s. 80–83]. Relacja wymiany może więc oddziaływać kontrolnie na zachowania ludzi, co wiąże się z uniwersalnym kulturowo przeświadczeniem, że działacze nadprzyrodzeni są poznawczo uprzywilejowani, jeśli chodzi o wiedzę o moralnym postępowaniu wiernych [Bering i Johnson 2005, s. 118].

Więź w formie osobowej odzwierciedla, jak sądzę, relacje dominujące w kręgu najbliższej rodziny, przede wszystkim relacje rodzic–dziecko, ale czasem również mąż–żona. Teoria Freuda zakładająca przeniesienie na Boga uczuć żywionych do ojca uzyskała obecnie szerszą i empirycznie weryfikowalną formę w postaci zastosowanej do religii teorii przywiązania (*attachment theory*) Johna Bowlby’ego [por. Doktor 2002, s. 133–134]. Najważniejszym badaczem starającym się za jej pomocą wyjaśnić religię jest Lee A. Kirkpatrick. Koncepcja ta, zamiast wychodzić od trudnych do empirycznego zoperacjonalizowania kategorii psychoanalitycznych, opiera się na perspektywie ewolucyjnej, zgodnie z którą u ludzi wyewoluował odrębny behawioralny system – przywiązania, ponieważ ułatwiał przetrwanie potomstwa przez zachowanie go w bliskości opiekunów [Kirkpatrick i Shaver 1990, s. 316]. Bliskość takich

postaci daje poczucie bezpieczeństwa i umożliwia zarówno zachowania zabawowe, jak i eksploracyjne, natomiast ich brak lub nieresponsywność powoduje niepokój i wysiłki dla przywrócenia bliskości. W rezultacie powstają różne style przywiązania: i wśród dzieci, i w relacjach między dorosłymi. Zdaniem badaczy tego nurtu psychologii religii są one powiązane z szeroką gamą zachowań dotyczących funkcjonowania w relacjach, ale i z osobowością, wyobrażeniami o sobie samym i szacunkiem do siebie. Potrzeba przywiązania nie jest jednak wyłącznie potrzebą infantylną, jak zakładał Freud. Badania potwierdzają, że również miłość romantyczna może być traktowana jako proces przywiązania [Kirkpatrick i Shaver 1990, s. 318].

Style przywiązania wpływają również istotnie na wyobrażenie Boga oraz zachowania religijne, takie jak częstotliwość modlitw błagalnych. Zasadnicza dla zastosowania teorii przywiązania do religii jest idea, że Bóg może dla wielu ludzi funkcjonować jako „postać przywiązania” lub jej substytut (*attachment figure*) [Kirkpatrick 1999, s. 945; Rowatt i Kirkpatrick 2002, s. 638]. Badania Kirkpatricka, choć oparte na kulturowo ograniczonej bazie, wskazują ścisłą korelację między modelem przywiązania a wyobrażeniem Boga jako kochającego [Rowatt i Kirkpatrick 2002, s. 644] oraz takimi wymiarami religijności, jak religijność uwewnętrzniona (*intrinsic religious orientation*) oraz skłonność do ortodoksji [Rowatt i Kirkpatrick 2002, s. 645].

W stosunku do teorii przywiązania Scott Atran wysunął kilka zarzutów: zapytuje na przykład, dlaczego, gdyby relacja religijna miałaby być rozszerzeniem miłości macierzyńskiej, inicjacja religijna wiąże się w wielu kulturach z radykalnym zerwaniem z matką, a zerwanie to jest tym drastyczniejsze, im więź z matką jest silniejsza [Atran 2002, s. 73]. Nawet jeśli, jak chcą zwolennicy tej teorii, nie identyfikować nadprzyrodzonego działacza wyłącznie z matką, ale po prostu ze znaczącym opiekunem, to jak zauważa ten autor, dzieci doskonale ich odróżniają, choćby ze względu na odmienne możliwości poznawcze rodziców i Boga [Atran 2002, s. 74]. Zwraca także uwagę, że relacje z rodzicami są bezinteresowne (nie dziękuje się matce za posiłek, nie składa jej ofiar), podczas gdy w ramach religii niezbędne są dary, prośby, podziękowania, podległość czy zapłata. Poza tym bóstwa mogą być, i zwykle są, ambiwalentne, a nie wyłącznie dobroczynne [Atran 2002, s. 75]. Bogowie Majów, Indii przedaryjskich, Bóg wielu chrześcijańskich, islamskich czy muzułmańskich fundamentalistów – jak uważa autor – mogą symbolizować wiele rzeczy, ale nie kochających mamę i tatę [Atran 2002, s. 77].

Sądzę, że zarzuty Atrana da się łatwo odeprzeć, jeśli uwzględnimy, że 1) teoria przywiązania nie wyjaśnia wszelkich zachowań religijnych, ale – jak w moim ujęciu – odnosi się jedynie do pewnej grupy potrzeb religijnych, oraz że 2) przeniesieniu ulega nie sama figura i jej właściwości (z rodzica na bóstwo), ale style relacji do osób pełniących rolę opiekuna. Sądzę, że w drugim

punkcie moja interpretacja jest w pełni zbieżna z intencjami Kirkpatricka. Podkreśla on, że model więzi z bogiem nie jest po prostu skutkiem ubocznym modelu więzi z ludźmi [por. Rowatt i Kirkpatrick 2002, s. 645].

5.2.2. Potrzeby mocy

Grupa potrzeb religijnych, którą określiłem w poprzednich pracach jako potrzebę mocy, opiera się na dwóch ustosunkowaniach występujących odpowiednio w relacjach zewnątrzspołecznych (logiką zawiązywania koalicji) i wewnątrzspołecznych (związanych z relacjami dominacji i podporządkowania).

Tacy antropolodzy ewolucyjni, jak Scott Atran, Justin Barrett czy Pascal Boyer, zwracają uwagę, że jednym z mechanizmów mogących generować powstanie wyobrażeń religijnych jest kognitywny moduł wykrywania istot żywych. Jest on w przypadku ludzi nadwrażliwy, z powodu naszej ewolucyjnej przeszłości jako polujących drapieżników i uciekających ofiar drapieżników. Bardziej opłacało się reagować przesadnie w sytuacji, gdy zagrożenie było fikcyjne, niż zlekceważyć szelest trawy spowodowany przez faktycznego drapieżnika [por. Boyer 2005, s. 145–146; Atran 2002, s. 71]. Scott Atran widzi w tej naszej cesze klucz do zrozumienia powstania religii oraz wyjaśniający ambiwalencję uczuć budzonych przez istoty nadprzyrodzone [Atran 2002, s. 78–79].

Również ta koncepcja wymaga, moim zdaniem, relatywizacji. Niewątpliwie w „środowisku nadprzyrodzonym” ludzie dostrzegają również źródła zagrożeń. A jednak mam wątpliwości, czy to właśnie drapieżnik skradający się w buszu jest ich modelem. Przede wszystkim dominującą reakcją w sytuacji wykrycia drapieżnika zmierzającego ku nam jest ucieczka bądź szukanie schronienia. Z lwem nie można negocjować ani go przekupić, trudno go też przestraszyć. Dlatego sędzę, że modelem dla tego rodzaju istot nadprzyrodzonych był najprzebieglejszy drapieżnik czyhający na człowieka: drugi człowiek, członek wrogiego plemienia. Niezależnie od rozwiązania tej szczegółowej kwestii, tłumaczy ona, moim zdaniem, tylko jeden z wymiarów religii. Niewątpliwie ludzie często przypisują „zbiegi nieszczęśliwych okoliczności” takim istotom, jak demony, diabły, strzygi, dziny, asurowie etc. W religiach występują w związku z tym odpowiednie środki (rytualne, jak egzorcyzmy miejsca czy osób, i rzeczowe, jak amulety) mające przed nimi chronić. Sędzę jednak, że istotniejszy jest inny aspekt. Najskuteczniejszym zabezpieczeniem przed atakiem wroga, i przyrodzonego, i nadprzyrodzonego, jest znalezienie się w koalicji z kimś potężniejszym od niego. Nie każda istota nadprzyrodzona może być przekonującym partnerem, gdy trzeba stanąć do walki, stąd nawet

w tak pacyfistycznej religii jak chrześcijaństwo funkcję tę przypisano raczej Michałowi Archaniołowi niż zalecającemu nadstawienie drugiego policzka Chrystusowi, choć i krucyfiks okazjonalnie służył jako sztandar wojenny. Wierni religii swych przodków Rzymianie maszerowali przeciw dzierżącym go chrześcijańskim wojskom Teodozjusza (wzywającego jednak na pomoc Jana Chrzyciela) w swym ostatnim militarnym starciu nad rzeką Frigidus (394 r.), z proporcami, na których widniały wizerunki Herkulesa [por. Chuvín 2008, s. 85]. Dawniejsze pokolenia Rzymian takim sojusznikiem, obrońcą Miasta, czyniły Marsa, cywilizując w ten sposób jeszcze nieprzewidywalnego *Aresa bitwy niesytego*, którego Homer nazywał też *ludzi zabójcą* [1999, pieśń XX, 45 oraz pieśń V].

Od takich bogów czy bogiń, jak Ares, Mars, Bellona, Huitzilopochtli, Anann, Camulus, Tyr czy Freja, nie oczekiwano łaskawości, mądrości, wyrozumiałości, okazywania współczucia. Oczekiwano okrucieństwa, bezlitosnej skuteczności w walce. Nawet Atena, strażniczka *polis*, sławiona jest przez drugi hymn homerycki jako ta, której serce „nie zna litości” [Homer 2007, s. 226]. Jahwe w mozaizmie ze względu na swą jedyność musi łączyć często sprzeczne cechy, w tym również cechy boga wojny. Jako taki otrzymuje tytuły „Pan zastępów” (na przykład Ps 24: 8) czy wręcz „Wojownik” (Wj 15: 3).

Ale moc bogów jest również ceniona w stosunkach wewnątrzspołecznych, choć wiązała się tu z innymi oczekiwaniami. W wielu religiach występują elementy związane z władzą, statusem i przywództwem. Gdy dany bóg traktowany jest jako władca (Dzeus, Posejdon i Hades jako władcy trzech sfer rzeczywistości, Odyn, Aszur, ale i Chrystus Pantokrator etc.), zachowania religijne wyrażają podporządkowanie [por. Kirkpatrick 1999, s. 934], jak choćby postawa kłęcząca ze złożonymi dłońmi, która jest prostym przeniesieniem gestu wasala wobec seniora (*homagium*). Podobne mechanizmy działają w odniesieniu do żyjących liderów religijnych obdarzonych wysoką pozycją i statusem pośredników. Wierzy się często, że liderzy ci, zwłaszcza założyciele religii, mają odmienną naturę czy przynależą do odmiennego rodzaju [por. Kirkpatrick 1999, s. 935].

5.2.3. Potrzeby wiedzy

Potrzeba wiedzy jest zbliżona do chyba najszerzej analizowanej przez badaczy, a także filozofów czy myślicieli religijnych potrzeby religijnej – pragnienia sensu. Socjologowie tacy jak Bell, Yinger i inni przypisują religii zdolność rozwiązywania kwestii egzystencjalnych ludzkości. W takim podejściu socjologów do religii uwidacznia się wpływ nauk teologicznych, o czym świadczą częste przywoływanie w tym kontekście Paula Tillicha, według którego

religia jest odpowiedzią na ostateczne problemy czy troski człowieka [por. Borowik 1996, s. 26]. Gdy jednak zejdziemy z poziomu ogólności, na którym pozostają egzystencjalistyczna filozofia, teologia czy fenomenologia religii, i przyjrzymy się konkretnym teologiom i działaniom religijnym, teza ta traci na oczywistości. Nie wydaje się, by bezpośrednim celem tych teologii było wyjaśnienie sensu życia ani by ludzie do kapłanów z pytaniami egzystencjalnymi zwracali się na tyle często, aby miało to uzasadniać samo trwanie religii.

Z przyjętej tu perspektywy można ten problem postawić nieco inaczej. Potrzeba sensu ujawnia się w konkretnych działaniach religijnych jako potrzeba pozyskiwania informacji na temat środowiska nadprzyrodzonego. Jeśli przyjmuje się, że człowiek ma w sobie komponent nadprzyrodzony (różnie rozumianą, ale trwającą po śmierci ciała „duszę”), to stanowi ono także przyszłe środowisko „życia pośmiertnego”, co wiąże się z wyzwalającym silne emocje wyobrażeniem śmierci. W tak zwanym „lęku przed śmiercią” w istocie skupiać się może wiele innych obaw, jak lęk przed nieznanym, przed rozłąką z bliskimi, przed pozostawieniem nieukończonych spraw [por. Kirkpatrick 1999, s. 942]. Gdy mowa o potrzebie informacyjnej, zwłaszcza pierwszy z tych lęków dochodzi do głosu. Zauważmy, że nie wszystkie mitologie przedstawiają stan pośmiertny w sposób, który mógłby łagodzić lęk. Grecy epoki homeryckiej postrzegali hades jako miejsce nieświadomych i bezsilnych cieni [Burkert 1985, s. 195–196]. Również chrześcijańska wizja nie jest pocieszająca, skoro los pośmiertny zależy od stanu duszy w momencie śmierci, a ten ostatni nie jest nikomu oprócz samobójców znany. Celem religijnych wyobrażeń życia pośmiertnego nie jest kojenie lęku, ale dostarczanie informacji, zwłaszcza praktycznych, pozwalających wpłynąć na swój los w przyszłym środowisku.

Ale, co może istotniejsze, a przynajmniej równie ważne, religie przekonują także, że środowisko nadprzyrodzone i istoty je zamieszkujące mają realny wpływ na życie w świecie doczesnym. Oddziaływania te ujawniają się przede wszystkim w tych okolicznościach życia, których ludzie do końca nie kontrolują, które zależą od „szczęścia” [por. Malinowski 1990, s. 383, por. też s. 491–492]. Najważniejsze informacje obejmują więc poznanie woli bogów, ich oczekiwań, sposobów przypodobania się im, ale i kategorii działań, które mogą wywołać ich wrogą reakcję. Ważne jest również poznanie praw rządzących odmienną rzeczywistością (na przykład *pars pro toto*, nieuniknioność przeznaczenia, prawo karmana czy wyróżnione przez Frazera prawa magii, które mają też zastosowanie w religii, czyli prawo podobieństwa – *similia similibus* i prawo kontaktu, ponadto religijna forma prawa zachowania energii zakładająca, że każdy uczynek, zły czy dobry, ma swoje konsekwencje, które – tak czy inaczej – osiągną sprawcę). Prawa te nie zastępują praw naturalnych, ale występują niejako równolegle. Sądzę, że właśnie tego typu informacji

udzielają specjaliści religijni, gdyż pytanie o „sens życia” samo w sobie jest zbyt ogólne, by mogła na nie istnieć dobra odpowiedź (por. trafna krytyka tego pojęcia Józefa M. Bocheńskiego [1993, s. 7–22]).

Potrzeba ta posiada szczególne znaczenie, gdyż od tego, czy obraz świata nadprzyrodzonego jest wiarygodny, czy też nie, może zależeć skuteczność zaspokajania przez daną religię pozostałych potrzeb.

5.2.4. Społeczne uwarunkowania potrzeb religijnych

Zgodnie z powszechnym przekonaniem socjologów religii, potrzeby religijne, choć oddziałują niezależnie od interesów, nie są od nich niezależne w swej genezie, a ściślej, ich konkretna konfiguracja (natężenie poszczególnych potrzeb religijnych) składająca się na religijne preferencje jest przynajmniej współkształtowana przez ogólną sytuację życiową.

Weber, a za nim inni socjologowie religii, jak na przykład Joachim Wach, usiłowali uchwycić to uwarunkowanie. Jak wspomniałem, w ujęciu Webera religia jest niezależna od uwarunkowań społecznych jedynie na początkowym, jeszcze czysto charyzmatycznym etapie rozwoju ruchu religijnego, a i to tylko w pewnym stopniu. W wielu miejscach znajdujemy u Webera zastosowane na przykład do wczesnego chrześcijaństwa kategorie zróżnicowania społecznego, takie jak klasy czy stany, w zupełnie odmienny jednak sposób, niż to było u Marksa, z którego uczniami zdaje się Weber niejednokrotnie polemizować. Nie zgadza się więc z ujęciem mesjanizmu Jezusa jako wypływającego z „rzekomych «proletariackich instynktów»” [Weber 2002, s. 481]. A jednak *ludowy* jest sposób, w jaki Jezus podchodził do prawa: „«Prawo», z którego Jezus nie chciał usunąć żadnej litery, przestrzegał i rozumiał tak, jak rozumieli je najczęściej niewytworni i niewykształceni, wiejscy i małopomieszczkowi pobożni, i dostosowywali do potrzeb swego zawodu” [Weber 2002, s. 481]. Weber wielokrotnie określa chrześcijaństwo jako „religię rzemieślników”, a ściślej „wędrownych czeladników”. Sam bowiem „zbawiciel był rzemieślnikiem z prowincjonalnego miasta, jego misjonarze wędrownymi czeladnikami” [Weber 2002, s. 376]. A jednak społeczne usytuowanie członków owego ruchu nie czyniło z nich reprezentantów „interesów klasowych”, ale „ideologicznych nosicieli takiej etyki czy doktryny zbawienia, która szczególnie łatwo wiązała się z ich społecznym podłożem” [Weber 2002, s. 398].

Nie tyle więc klasowe interesy determinują treści religijne w fazie początkowej, ile uwarunkowany klasowo sposób myślenia, postrzegania świata, dostępny danej klasie zakres wiedzy. Dla Webera charakterystyczne jest podkreślenie wpływu na religię związanego z danym usytuowaniem społecznym sposobu życia, a nie konkretnych historycznie i strukturalnie określonych interesów. Szczególnie reprezentatywny jest tu rozdział *Gospodarki i społeczeństwa*

zatytułowany „Stany, klasy i religia”. Usiłował w nim uchwycić uniwersalne, niezależne od sytuacji preferencje religijne danych grup społecznych [Weber 2002, s. 366–402; por. Kaczmarek 2007a, s. 165–168; Kozyr-Kowalski 1984, s. 64; 1967, s. 408–409]. Jego rozważania mają charakter indukcji, uogólnionej (a zatem odhistorycznionej) obserwacji historycznej sprowadzającej się do zbioru typów idealnych. Nie mówią jednak wiele o mechanizmie takiego warunkowania.

Interesująco problem ten rozwiązał, moim zdaniem, Spencer. Wprowadził mianowicie kategorię charakteru społecznego, czyli zespołu cech osobowości ukształtowanych przez wykonywanie danego działania społecznego, które jednocześnie uzdalniają do jego sprawniejszego wykonywania [Spencer 1907, s. 592, § 560, s. 602, § 561, s. 609, § 566, s. 628, § 574]. Dla Spencera jest on przede wszystkim nośnikiem wpływu ogólnej zasady organizacji społecznej (militarnej czy produkcyjnej) na jednostki, ale powiązanie go przez autora *Zasad socjologii* z dominującą działalnością społeczną pozwala na szersze zastosowanie tej kategorii. Co istotniejsze, pozwala także na jej lepsze historyczne zakotwiczenie i empiryczne doprecyzowanie w porównaniu z typami idealnymi Webera. Na gruncie koncepcji Spencera można wymienić cztery ogólne rodzaje działalności: kierowniczą, militarną, produkcyjną i dystrybucyjną, do których dodać można także działalność związaną z „podnoszeniem jakości życia”, którą przypisywał takim „profesjom”, jak lekarze, muzycy, dramaturdzy, historycy, literaci, uczeni, nauczyciele, prawnicy, architekci etc. Są to oczywiście bardzo ogólne kategorie, jednak istotny jest sam mechanizm uchwycony przez Spencera. Jak powiada:

Wobec pozostałych jednakowych warunków, społeczeństwo odnosić będzie większe sukcesy na wojnie proporcjonalnie do stopnia, w jakim jego członkowie wykazywać będą siłę fizyczną i odwagę. A przeciętnie, między walczącymi społeczeństwami przetrwają i rozprzestrzenia się te, w których te fizyczne i umysłowe siły przywoływane podczas bitwy będą się nie tylko najbardziej przejawiały, ale będą także najbardziej czczone [Spencer 1900, s. 592, § 560].

Jak widzimy, Spencer zakłada tu, że za charakter społeczny odpowiada przede wszystkim konkurencja między społeczeństwami. Możemy jednak łatwo przekształcić tę koncepcję, przenosząc ją na poziom wewnątrzspołeczny, tak by opisywała zjawiska zachodzące również między i w ramach klas społecznych. Sądzę, że można tu zastosować zmodyfikowaną przez Durkheima teorię Darwina. Francuski socjolog użył jej, aby wyjaśnić podział pracy narastający wraz ze wzrostem zagęszczenia ludności. Ludzie, chcąc uniknąć ostrej konkurencji w danym zawodzie, szukają dla siebie nowego zajęcia [Durkheim 1999, s. 337–343]. Durkheim spogląda na to zjawisko od strony przegranych, a przynajmniej negatywnie oceniających swe szanse w rywalizacji. Drugą jednak stroną tego procesu jest konieczność stałego odtwarzania się instytucji. W tym celu muszą one przyjmować w swe sze-

regi nowych członków, a niewątpliwie jednym z kryteriów tej rekrutacji są charakterologiczne predyspozycje. Instytucje mogą również predyspozycje te kształtować, co będzie tym łatwiejsze (a zatem mniej kosztowne dla instytucji), im większy zasób pożądanych cech dana osoba posiada w momencie rekrutacji. Zwracał na to uwagę Bourdieu, rekonstruując reprodukcję systemu społecznego jako całości, wraz z podziałem klasowym. Już „obiektywne” kryteria oceny sukcesu szkolnego wyrażają w istocie zgodność z habitusem klas dominujących [Bourdieu i Passeron 1990]. Uwarunkowanie potrzeb religijnych przez habitus danej klasy wyraża się, jego zdaniem, choćby w tym, że „sukces działania narzucania symbolicznego dokonywanego przez proroka jest funkcją stopnia, w jakim udaje się mu ujawnić i usystematyzować zasady, które grupa, do której się zwraca, posiada w praktyce” [Bourdieu i Passeron 1990, s. 104–105]. Działania pedagogiczne ze strony instytucji („wtórne”) mają tym większe szanse, im bardziej zbliżone są do oddziaływania wychowawczego, któremu jednostka podlegała w domu rodzinnym (pierwotne działania pedagogiczne) [por. Bourdieu i Passeron 1990, s. 89]. A jednak mimo tej zgodności w trakcie kształcenia specjalistów religijnych często zachodzi coś więcej niż kontynuacja procesu pierwotnej socjalizacji religijnej. Wychowanie domowe odtwarza bowiem, jeśli wolno się tak wyrazić, habitus „świecki”. Stąd też instytucje te, chcąc ukształtować członków zgodnie ze swymi potrzebami, muszą przeprowadzić w pewnym zakresie ich „dekulturację”, zatem wychowanie wtórne w tym wypadku nastawione jest na konwersję, radykalną zmianę habitusu [por. Bourdieu i Passeron 1990, s. 102].

Charakter społeczny można ująć przez odniesienie do pojęcia *ergodynamis*, na które składa się „ogół tych zdolności i władz fizycznych i duchowych, będących częścią osobowości człowieka, które czynią go zdolnym albo niezdolnym do wykonywania pracy w ogóle, albo pracy szczególnej rodzaju” [Kozyr-Kowalski 1999a, s. 120]. Charakter społeczny obejmuje ponadto te zdolności i siły człowieka, które są *konsekwencją wykonywania tej pracy* (materialnej lub duchowej). W ten sposób uzyskujemy narzędzie do uhistorycznienia i uszczegółowienia kategorii charakteru społecznego. Stan militarny będzie się cechował odmiennymi charakterami społecznymi w przypadku plemiennych wojowników, wśród których cenione jest indywidualne męstwo i inicjatywa, innymi zaś w przypadku maszerujących w zwartej falandze hoplitów, osłaniających swą tarczą towarzysza, a jeszcze innymi w przypadku kontraktowego żołnierza współczesnych sił zbrojnych. Innych cech możemy się spodziewać po dziedzicznie panującej arystokracji rodowej, a innych po demokratycznie wybieranych politykach. Zapewne da się wykryć pewien zestaw cech wspólnych (każdy żołnierz musi być gotów zabijać), a jednak cechy te mogą uzyskiwać zupełnie inne znaczenie w zmieniającym się kontekście.

W społeczeństwach o systemie zróżnicowania społecznego dopuszczającym znaczny stopień mobilności wertykalnej pozycja klasowa tylko częściowo podlega dziedziczeniu społecznemu. Pokazuje to ograniczenia koncepcji socjalizacji. Jak zauważa Sandreson,

[...] ludzie nie absorbują automatycznie kultury od starszego pokolenia i zawsze są do pewnego stopnia oporni na wysiłki socjalizacyjne. Ludzie nie są Parsonowskimi „kulturalnymi naiwniakami”. Kultury stale się zmieniają, a my nie możemy wyjaśnić tego kluczowego faktu przez oznajmienie, że „kultura bierze się z kultury”, albo przywołanie pojęcia socjalizacji [Sanderson 2001, s. 155].

Mobilność społeczna możliwa jest dlatego, że w socjalizacji uczestniczą inne niż rodzina instytucje, a co może istotniejsze, że duża część socjalizacji w ogóle nie dokonuje się w rodzinie, ale w grupie rówieśniczej. Wydaje się to logiczne z ewolucyjnego punktu widzenia, skoro to rówieśnicy, nie zaś rodzice będą stanowić przyszłe środowisko życia dziecka – grono, w którym będzie ono zawiązywać sojusze i przyjaźnie, w którym będzie szukać partnera życiowego, w którym będzie konkurować o pozycję społeczną. Jak wspomniałem, zdaniem Pinkera [2005, s. 555–563] to tam kształtują się postawy i przyswajane są wartości społeczne. Środowisko rówieśnicze jako takie może więc mieć większe niż rodzina znaczenie dla preferencji religijnych. Kształtowanie preferencji aksjologicznych w grupie nie polega jednak na prostej transmisji wartości grupowych, ale stanowi konsekwencję zajęcia w grupie takiej, a nie innej, częściowo unikatowej pozycji („przywódca”, „żołnierz”, „luzak”, „kozła ofiarnego”, „rozjemca” etc.). Z tego względu wprowadza ono istotne (i w istocie nieprzewidywalne, stąd Pinker pisze o nich w kategoriach „losu”) zakłócenia w procesie odtwarzania niszy danej religii, powodując, że każde kolejne pokolenie wyznawców będzie w pewnym stopniu posiadać odmienne preferencje niż pokolenie rodziców. Jak zauważa Argyle, „występują różnice w wierzeniach i zachowaniach religijnych między ludźmi, którzy zostali poddani podobnym wpływom środowiskowym w tym samym wieku, o tej samej płci i przynależącymi do tej samej klasy [1958, s. 58]. Jak wspomniałem, badania dziedziczenia religijności wskazują, że w zasadniczo jednoreligijnym środowisku, jakim jest społeczeństwo polskie, jest ono skuteczne w 80%, co oznacza porażkę w 20% przypadków [por. Libiszowska-Żółtkowska 1996, s. 179]. Uzasadniony wydaje się zatem domysł badawczy, że jedynie religia dysponująca wystarczająco zróżnicowanym instrumentarium interpretacyjnym, pozwalającym zaspokoić różnorodne potrzeby religijne, będzie zdolna skutecznie przyciągać kolejne pokolenia z rodzin dotychczasowych wyznawców. Dokonywać będzie tego jednak nie dlatego, że jest taka sama dla każdego kolejnego pokolenia, ale że w ramach swych zróżnicowanych zasobów każdemu pokoleniu jest zdolna zaoferować odmienne, odpowiadające mu treści. Religie wąsko ekologicznie wyspecjalizowane będą

musiały – dla samego odtworzenia niszy – opierać się też na zdobywaniu wiernych innymi niż rodzinny kanałami, w przeciwnym razie jej nisza będzie podlegać stopniowej erozji.

A jednak pozycja socjoekonomiczna nie jest jedynym czynnikiem mającym wpływ na konstelację potrzeb religijnych. Zwłaszcza potrzeba więzi osobowej jest, jak się zdaje, uwarunkowana przede wszystkim przez inną grupę instytucji społecznych – reprodukcyjnych. Poszczególne płcie charakteryzują się odmiennymi strategiami reprodukcyjnymi. W tej dziedzinie psychologia ewolucyjna osiąga najlepsze rezultaty mierzone badaniami empirycznymi potwierdzającymi hipotezy wywiedzione z założeń ewolucjonizmu. Wbrew twierdzeniom dwudziestowiecznych antropologów, strategie te nie są aż tak różnorodne, by przypisać je wyłącznie warunkowaniu kulturowemu. Twierdzenia szkoły Boasa o nieskończonej różnorodności ludzkich kultur zostały podważone przez wnikliwe badania terenowe kolejnych pokoleń uczonych [por. Buss 2001, s. 48; Pinker 2005, s. 90]. Uniwersalność takich zjawisk, jak zazdrość seksualna mężczyzn, ich większa agresywność i dominacja w życiu politycznym czy większa rola kobiet w opiece nad dziećmi, wskazuje zdaniem ewolucjonistów na ich biologiczne podstawy. W przypadku wielu cech osobowości kobiety statystycznie nie różnią się niczym od mężczyzn, jednak w odniesieniu do niektórych cech krzywe Gaussa dla obu płci tylko w niewielkim stopniu na siebie zachodzą, w przypadku zaś innych średnie wprawdzie są zbieżne, jednak wartości skrajne ujawniają zasadnicze różnice [por. Pinker 2005, s. 488–490; Kimura 2006; Buss 2001, s. 125–212]. Oczywiście nikt nie mówi dziś o domagających się wyładowania „instynktach” (na przykład agresji), ale o wynikającym z oddziaływania hormonów odmiennym ukształtowaniu mózgu, co daje statystycznie większe predyspozycje do obrania określonych strategii i zachowań. Mężczyźni, przykładowo, według badaczy charakteryzują się – niezależnie od kultury – znacznie większą skłonnością do zachowań agresywnych, przelotnych (a nawet anonimowych) związków erotycznych, rywalizacji o pozycję społeczną, kobiety zaś „nawiązują bliższe relacje społeczne, bardziej o nie dbają oraz odczuwają silniejszą empatię wobec swoich przyjaciół” [Pinker 2005, s. 489].

Niezależnie od głębszych (biologicznych) czy płytszych (socjokulturowych) uwarunkowań, wystarczającą, na gruncie niniejszej koncepcji, przesłanką jest, że strategie te różnią się między płciami. W kulturze są jednak kanalizowane i uzyskują określony kontekst. Jako takie mają bezpośredni wpływ na preferencje religijne. Kirkpatrick stwierdził w badaniach nad dziećmi, co potem zostało potwierdzone na dorosłych, że dziewczynki i kobiety postrzegają boga bardziej jako kochającego i przebaczącego, podczas gdy mężczyźni raczej w kategoriach siły, kontroli i panowania [por. Kirkpatrick 1999, s. 946; por. Nelsen, Cheek i Au 1985].

Intrygująca jest zbieżność wyników badań Kirkpatricka z klasyczną typologią religii Johanna Jakoba Bachofena, rozwiniętą potem przez Ericha Fromma. Dzielią oni religie na matriarchalne oraz patriarchalne (czy w ujęciu Fromma: matrycentryczne i patrycentryczne). Typy te są skonstruowane na bazie podstawowych różnic w relacji między matką a dzieckiem oraz ojcem a dzieckiem. Religia matriarchalna kładzie nacisk na bezwarunkowość boskiej miłości, jej opiekuńczość i wyrozumiałość, wiąże się z silnym kultem przodków i tradycji; miał ją charakteryzować związek z siłami natury i waga więzów krwi oraz dominacja kolektywu nad jednostką. Bóg w religii patriarchalnej charakteryzuje się zaś miłością warunkową, na którą można zasłużyć, ale którą można też utracić, przez co większe jest znaczenie indywidualnych osiągnięć. Wspiera ona myślenie hierarchiczne i rywalizację. Ważniejsze od naturalnej mocy rodzenia są intelekt i siła. Kult przodków ma mniejsze znaczenie niż kult bohaterów [Bachofen 2007; Fromm 1999; Kaczmarek 2003].

Hipoteza Bachofena, który traktował oba typy religii jako stadia ewolucji religijnej, nie zyskała akceptacji większości archeologów, choć i dziś znajduje swoich obrońców, jak choćby w Polsce Zygmunt Krzak [2007]. Kontrowersje te, moim zdaniem, nie umniejszają wartości typologii Bachofena na gruncie socjologii. To, co identyfikował on jako warstwy w przekazie mitycznym ludów śródziemnomorskich, stanowi zapewne raczej wyraz różnych nurtów, które ze sobą współegzystowały. Nie można wykluczyć, że w pewnych cywilizacjach czy kulturach neolitycznych siła nurtu matriarchalnego była na tyle znacząca, by nadać im ogólnych charakter. Za pomocą tej typologii można, jak sądzę, porównywać ze sobą religie, co pozwoli ocenić ich zbieżność z określonymi, zdeterminowanymi przez interesy reprodukcyjne, preferencjami religijnymi. Do interpretacji religii bliskowschodnich zastosował ją z powodzeniem Erich Fromm [1999]. W tej perspektywie chrześcijaństwo jawi się jako religia zdecydowanie bardziej matriarchalna niż religie starożytnego Rzymu, judaizm czy islam, a w ramach chrześcijaństwa katolicyzm jest bardziej matriarchalny niż na przykład kalwinizm.

Tak więc, podobnie jak Finke i Iannaccone [1993, s. 28], uważam, że potrzeby religijne zakorzenione są w ludzkiej naturze. Nie sądzę jednak, by był to argument za ich stabilnością, bowiem ich konkretne konfiguracje są współkształtowane przez uwarunkowania społeczne.

Ze względu na społeczne usytuowanie (w obrębie struktur ekonomicznych, politycznych i systemu prokreacyjnego) ludzie różnią się swoimi preferencjami religijnymi, czyli konfiguracją potrzeb religijnych, tym, która z potrzeb jest najistotniejsza i jaki tryb jej zaspokajania jest najbardziej pociągający (więź rzeczowa czy emocjonalna, podporządkowanie potędze czy sojusz z potęgą etc.). Z drugiej strony twórcy religii, zwłaszcza twór-

cy kluczowych interpretacji, odcisnęli na nich piętno własnych preferencji religijnych. W miarę narastania tradycji religijnej zdolność do zaspokajania różnorodnych potrzeb religijnych teoretycznie powinna wzrastać, jednak rzadko może objąć wszystkie preferencje przy jednoczesnym zachowaniu koherencji systemu religijnego. W rezultacie religie różnią się między sobą ze względu na zdolności do zaspokojenia potrzeb składających się na określone preferencje, co sprzyja ich specjalizacji w sytuacji pluralistycznej [por. Stark i Iannaccone 1994, s. 233].

Jak wspomniałem, niezaspokojenie czyichś potrzeb religijnych albo zaspokojenie niezadowalające nie musi oznaczać odrzucenia danej religii. Skutkować jednak będzie mniejszą aktywnością religijną, wycofaniem czy minimalizmem religijnym, a więc – w kategoriach ekologicznych – przeniesieniem się na peryferie niszy danej religii. Jest to podstawowa różnica między ideami religijnymi a towarami dostępnymi na rynku. Potrzeby religijne nie są bowiem jedynymi siłami utrzymującymi ludzi przy religii. Religie mogą odwoływać się również do ludzkich interesów. Z tego powodu konstatacja Starka, że „tam, gdzie istniejące organizacje religijne pozostawiają nawet niewielkie grupy ludzi nieobsłużonymi (*ill-served*), nowe wiary korzystają z okazji” [Stark 1996, s. 203], jest moim zdaniem przedwczesnym uogólnieniem.

5.3. Dobór

Powyżej wyodrębniłem najważniejsze, moim zdaniem, czynniki mogące działać jako siły pozytywnej i negatywnej selekcji. Zasadniczą kwestią jest pytanie: na co siły te działają?

Badacze inspirowani przez genetykę populacyjną za podstawowy uważają poziom idei religijnych [Wunn 2002, s. 512; Richerson i Boyd 2005, s. 79], a memetycy sprowadzają wręcz do niego dobór zachodzący w kulturze. Jak już jednak argumentowałem, idee religijne nie występują w oderwaniu, ale jako składniki konkretnych systemów.

Twierdzę zatem, że to przede wszystkim systemy religijne podlegają selekcji.

5.3.1. Dobór działający na systemy religijne

Dobór na tym poziomie zachodzi już na wstępnym etapie pozyskiwania zwolenników (dla uproszczenia omówię ten proces na przykładzie religii powstającej na drodze innowacji). Głoszona przez założyciela doktryna napotyka określone interesy (ekonomiczne, prokreacyjne czy polityczne) słuchaczy.

Poszczególne interesy wchodzą niekiedy w konflikt z pojedynczymi ideami, jednak słuchacz w rezultacie odrzuca nie te oderwane idee, ale cały system. Interesy realne słuchaczy stanowią więc pierwsze sito selekcji, przez które musi przejść system religijny, jeśli ma się stać czymś więcej niż osobistym światopoglądem proroka.

Ilustracją tego procesu może być znana scena z ewangelii, gdy Jezus powiedział napotkanemu młodzieńcowi: „idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim”, ten zaś „odszedł zasmucony, albowiem miał wiele majątności” (Mk 10: 21-22). Podobnie w przypadku interesów prokreacyjnych, zaniepokojenie uczniów wywołało odrzucenie przez Jezusa instytucji rozvodu (Mk 10: 10), a zapewne, gdyby zalecenie samowyrzeczenia (Mt 19: 12) zostało sformułowane w równie kategoriycznym tonie jak ubóstwa, spotkałoby się z podobną reakcją większości męskich słuchaczy jak tamto ze strony bogatego młodzieńca. Podczas moich badań nad Wspólnotą Kundaliniego doszedłem do wniosku, że żaden z uczniów tego guru, o których uzyskałem informacje, nie opuścił grupy w wyniku zakwestionowania nauk tam głoszonych, ale dlatego, że ich realne interesy (ekonomiczne, zdrowotne, seksualne, wolność osobista) podlegały długotrwałej deprywacji; a były to osoby o zdecydowanie idealistycznym nastawieniu w momencie nawiązania relacji ze Wspólnotą [Kaczmarek 2010a].

Religia może jednak również podlegać ze strony wymienionych interesów selekcji pozytywnej. Jak zauważa Mary Douglas,

Zawsze, gdy organizacje religijne miały dostęp do środków przymusu lub gdy mogły zaoferować najbardziej oddanym członkom nagrody w postaci bogactwa lub wpływów, ich religie umacniały się i stabilnie rozwijały. Natomiast gdy bodźców tych z jakiegokolwiek powodu brakowało, organizację nękały ciągłe spory i schizmy [Douglas 2011, s. 18].

Za przykład odwołań mogących zyskać odzew ze strony interesów ekonomicznych słuchaczy niech posłużą choćby pierwsze błogosławieństwa w wersji Łukaszej wygłoszone przez Jezusa: „Błogosławieni ubodzy, albowiem wasze jest Królestwo Boże. Błogosławieni, którzy teraz łakniecie, albowiem będziecie nasyceni”, a nie bez znaczenia są też następujące bezpośrednio po błogosławieństwach przekleństwa: „Ale biada wam, bogaczom, bo już odbieracie pociechę swoją. Biada wam, którzy teraz nasyceni jesteście, gdyż będziecie cierpieć głód” (Łk 6: 20-26). Obietnica o charakterze ekonomicznym jest zresztą w *Nowym Testamencie* więcej (na przykład Łk 6: 38; Łk 16: 19-31; Łk 4: 1-6).

Obietnica dana wyznawcom Proroka niewątpliwie skutecznie odwołuje się do interesu prokreacyjnego: „A tych, którzy uwierzyli i czynili dobro, wprowadzimy do Ogrodów, gdzie w dole płyną strumyki. Będą oni tam

przebywać na wieki, nieśmiertelni. Będą tam mieli małżonki bez skazy" [Koran 1986, 103 (4, 57)].

Wiele odwołań do interesu politycznego można znaleźć w Starym Testamencie: „Będziesz panował nad wielu ludami, ale one nie będą nad tobą panować” (Pwp 15: 6; także na przykład Ps 49: 15).

Systemy religijne uzyskują ze strony sił materialnych znacznie większe wsparcie, gdy nie tylko obiecują ewentualne korzyści, ale je faktycznie zapewniają. Dzieje się to wówczas, gdy ulegają antropologizacji (jako składnik sił osobowości), socjologizacji (jako narzędzie organizacji społecznej), a nawet ontologizacji (na przykład w materialnych przedmiotach kultu).

Dzięki złożonemu i nie do końca koherentnemu charakterowi doktryny religijnej poszczególne elementy na nią się składające mogą wchodzić w odmiennie relacje z różnego rodzaju interesami ludzi. Mogą na siebie działać również osłaniająco czy równoważąco: kiedy na przykład jedna idea uderza w interes ekonomiczny, to inna uzyskuje mocne wsparcie ze strony choćby interesu politycznego konkretnej grupy społecznej.

Obietnica Jezusa:

Zaprawdę powiadam wam, że wy, którzy poszliście za mną, przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na tronie chwały swojej, zasiądziecie i wy na dwunastu tronach i będziecie sądzić dwanaście pokoleń izraelskich. I każdy, kto by opuścił domy albo braci, albo siostry, albo ojca, albo matkę, albo dzieci, albo rolę dla imienia mego, stokroć tyle otrzyma i odziedziczy żywot wieczny. A wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi (Mt 19: 28-30)

niewątpliwie odwoływała się do interesów politycznych i ekonomicznych i zapewne łądziła zapowiedź, że „przy zmartwychwstaniu ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie w niebie” (Mt 22: 30). Przyzwolenie na poligynię niewątpliwie przyczyniło się do sukcesu Kościoła mormonów w pierwszym okresie jego działalności, choć z drugiej strony, naraziło jego członków na prześladowania.

Religie mogą pozytywnie odwoływać się do ludzkich interesów, jak widać, na dwa sposoby: albo obiecując realne ich zaspokojenie, albo przynajmniej je uprawomocniając, albo też kompensując ich zaspokojenie, przenosząc je w sferę nadprzyrodzoną. W pierwszym wypadku religia włącza w swe ramy elementy ideologii politycznych czy ekonomicznych, realnie biorąc udział w grze interesów, niezależnie od tego, czy posługuje się środkami materialnymi – jak wtedy, gdy mobilizuje społeczność do świętej wojny, która przynieść może realne łupy, branki, zyski polityczne i sławę, czy też środkami nadprzyrodzonymi, obiecując boską interwencję w ziemski porządek, która wkrótce zaspokoi głód ubogich i pognębi bogaczy.

W przeciwieństwie do koncepcji Starka i Bainbridge'a, którzy swą teorię religii oparli na pojęciu kompensatora, uważam, że pierwotnie ludzie szukają w religii raczej afirmacji swoich dążeń, zaś kompensacja pojawia się w rezultacie niepowodzenia. Klasycznym przykładem jest tu chrześcijaństwo, które początkowo, jako „ruch Jezusa”, upatrywało królestwa bożego (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) na tej ziemi [por. Kot 2012; Sanders 1995, s. 188]. Po pierwszym niepowodzeniu odroczono spełnienie obietnicy „do powrotu zbawiciela” (którego jeszcze Paweł spodziewał się początkowo doczekać za swego życia), gdy zaś ten się opóźnił, zwyciężyły kompensacyjne interpretacje tego pojęcia (jak w Ewangelii Jana).

Kompensacji podlegać mogą nie tylko interesy ekonomiczne czy polityczne. Wyobrażenie kochającego boga może stanowić substytut dla rodzica, który cech takich nie przejawiał [por. Kirkpatrick i Shaver 1990, s. 320; Kirkpatrick 1999, s. 945].

Stosunek religii do konkretnych interesów niewątpliwie komplikuje fakt, że religie zdają się zasadniczo pozytywnie wartościować ich deprivację. W skrajnej formie przejawia się to w mniej lub bardziej surowych praktykach ascetycznych, często z sugestią, iż prowadzić mają do lepszego kontaktu z istotami zamieszkującymi środowisko nadprzyrodzone. Socjobiologowie wskazują w związku z tym, że adaptacyjna wartość religii staje się problematyczna, gdyż zaleca ona praktyki faktycznie obniżające szanse na sukces reprodukcyjny. Słusznie w związku z tym David Sloan Wilson [2005, s. 394] podkreśla, by znaczenia tych praktyk nie przeceniać, gdyż faktycznie dotyczą one niewielkiej części wiernych, zwykle mnichów czy kapłanów, podczas gdy świeccy rzadko się do nich uciekają. Z perspektywy rozwijanej w niniejszej pracy koncepcji, praktyki te nie określają oddziaływania religii na wiernych, ale są formą, w jakiej religia, a raczej organizacja religijna pełni wewnętrzną funkcję pozyskiwania informacji o środowisku nadprzyrodzonym (gdy wierzy się, że dzięki ascezie możliwe jest uzyskanie specjalnego wglądu) i zachowywania właściwej do niego relacji. Skoro środowisko to postrzegane jest jako niecodzienne, niezwykłe, to naturalnym pomysłem jest, by – chcąc się do niego zbliżyć – oddalać się jak to tylko możliwe od codzienności, zwyczajności i rządzących nią interesów realnych. Nawet w nieascetycznych praktykach religijnych przystąpienie do ofiary czy modlitwy wiązało się z symbolicznym przekroczeniem granicy między *sacrum* a *profanum*, zwykle w formie rytualnego oczyszczenia. Na przykład w religii starożytnych Greków dokonywało się to najczęściej poprzez zabieg ablucji [Burkert 1985, s. 75–76].

Powyższe ujęcie relacji idei do interesów stanowi daleko idące uproszczenie, które obecnie musimy porzucić. Poszczególne rodzaje interesów nie

występują bowiem jako proste siły, ale zostały już w życiu społecznym podane strukturyzacji i kanalizacji.

Nie istnieje zatem jeden „interes ekonomiczny”, ale cała sieć interesów ekonomicznych, które wchodzą ze sobą w życie społecznym w różnorakie relacje: mogą być to interesy zbieżne, rozbieżne, przeciwstawne czy wręcz sprzeczne [por. Weber 1985, s. 96–97]. Do identyfikacji tych interesów ekonomicznych użyteczną kategorią może być Marksowskie pojęcie klasy uzupełnione o pojęcie stanu (mówiąc w uproszczeniu: odnoszące się do kategorii ludzi parających się działalnością pozaekonomiczną, nieukierunkowaną bezpośrednio na zysk [por. Kozyr-Kowalski 1999a, s. 63–92, a zwłaszcza s. 70]).

To samo przesłanie religijne będzie znaczyło co innego w uszach przedstawicieli różnych klas społecznych. Wróćmy do wyżej przytoczonego przykładu z Ewangelii Marka: nakaz Jezusa: „idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim”, nie wywołałby zapewne żadnego sprzeciwu ze strony nieposiadających żadnego majątku najemnych robotników rolnych. Dla nich perspektywa życia wędrownego apostoła utrzymującego się z jałmużny czy ze wsparcia zamożnych sponsorów mogłaby być znacznie bardziej atrakcyjna od sposobu życia polegającego na wystawianiu na rynku w oczekiwaniu na zatrudnienie, które i tak zapewniało egzystencję tylko na jeden dzień (por. Mt 20: 1–7). Tymczasem wezwanie to skierowane do młodzieńca, który „miał wiele majątności” (Mk 10: 21–22), napotkało na nieprzezwyciężony opór.

Wobec tej sieci splątanych czy sprzecznych interesów idea religijna może się znaleźć w różnorakiej sytuacji. Może się okazać, że stoi w sprzeczności z interesami najliczniejszych albo najbardziej wpływowych grup danego społeczeństwa, wtedy zapewne znajdzie posłuch wśród mniej licznych lub mniej wpływowych, walczących o wpływ. Ale może też zajść sytuacja, gdy okaże się zbieżna z interesami najliczniejszych klas społecznych, wówczas ich interesy mogą znacząco przyczynić się do sukcesu takiej idei. Idea może też przemknąć między okami tej sieci niejako niezauważona, nie zawierając niczego, co mogłoby być z jakimiś interesami sprzeczne, przynajmniej w sposób oczywisty.

Prędzej czy później (czy jednocześnie) idea religijna natrafia na kolejną sieć splątanych i sprzecznych interesów: interesów politycznych. I znów: ludzie nie kierują się po prostu „żądzą władzy”, jak mogłoby wynikać z wypowiedzi Schelera, ale ich pragnienie władzy zorganizowane jest w określonych formach, jakimi są stronnictwa, czy mówiąc językiem Webera, partie, działające w określonym porządku politycznym. Choć dość często podział na partie przybiera formę dychotomiczną (jak popularzy i optymaci w Rzymie, demokracji i republikanie w Stanach Zjednoczonych), nie oznacza to jednak, że nawet wówczas do takich ogólnych podziałów redukuje się sieć interesów politycznych. Jak to pokazał Weber [1998, s. 106], interesy partii nie są bynajmniej jednolite, często odmienne są interesy liderów, aparatu wyższego i niższego

szczebla czy też wyborców (w systemach demokratycznych). Oczywiście nie tylko formalne partie posiadają własne interesy polityczne. Nierzadko w charakterze stronnictw politycznych (jako strona zainteresowana walką o władzę) występują wielkie organizacje o charakterze militarnym (jak rzymscy pretorianie), gospodarczym (wielkie banki czy korporacje), nie mówiąc o tajnych służbach. Jest to naturalnie tylko fragment rzeczywistości politycznej, choć jak się wydaje – najdonioślejszy z punktu widzenia religii, gdyż Weberskie partie występują w istocie w każdej grupie ludzkiej, w związkach zawodowych, instytucjach naukowych, organizacjach społecznych etc.

Ustrukturyzowane są również interesy związane ze sferą prokreacji. Ich realizacja jest ściśle określona przez obyczaje zalotów, narzeczeństwa, małżeństwa, obyczajowe i prawne regulacje dotyczące wychowania dzieci, system edukacyjny etc. W tych ramach zachodzi gra sprzecznych interesów rodziców i dzieci [por. Spencer 1912, s. 603–612] oraz odmienne interesy płci. Jak to zauważył Durkheim w swym empirycznym studium nad samobójstwem, małżeństwo bez możliwości rozwodu (oparte na zasadach doktryny katolickiej) miało zupełnie odmienny wpływ na kobiety niż na mężczyzn [Durkheim 2006, s. 335–348]. Na sprzeczność czy rozbieżność interesów płci zwracają uwagę psychologowie ewolucyjni [Buss 2001, s. 131–212]. Ale zakaz rozwodów inaczej będzie wpływać na kobiety starożytności, ekonomicznie niesamodzielne i przynależące do klas, w których pozbawione były znaczenia społecznego, a inaczej na ekonomicznie usamodzielnione kobiety współczesne, które taki zakaz mogą traktować jako znaczące ograniczenie wolności.

Na te trojaki sieci nakłada się dodatkowo otoczką innych interesów, na przykład prestiżowych (pragnienie akceptacji ze strony innych, dobrego imienia, popularności, sławy, szacunku etc.), które wydają się w mniejszym stopniu ustrukturyzowane, a przynajmniej samodzielne. Inny jest honor wojownika, a inny kupca, odmienne jest znaczenie opinii sąsiedzkiej w niewielkich miejscowościach, a inne w wielkich miastach. Co innego wypada kobietom, co innego przystoi mężczyznom.

Owe trojaki sieci są nie tylko sitami selekcyjnymi eliminującymi pewne religie na starcie, ale również „sieciami energetycznymi”, dzięki wsparciu których religie mogą znacząco zwiększyć swoje szanse. A jednak korzystanie z tych zasobów jest dla religii dość ryzykowne: oparcie się na danym stronnictwie politycznym może pociągnąć za sobą określone koszty, w razie gdy stronnictwo to poniesie porażkę. Głoszenie nauk bliskich jednej klasie społecznej, choćby najliczniejszej, podnosi progi świętyń dla nóg członków tych mniej licznych, ale bogatszych klas, lub odwrotnie [por. Martin 1991, s. 469]. Podobnie regulacje sfery prokreacji bliskie sercom jednej z płci mogą trzymać na dystans drugą. Z powyższych względów nie tak rzadka jest wśród religii postawa akosmizmu, odrzucenia świata, o której pisał Weber

w odniesieniu przede wszystkim do religii wschodnich [np. 2000a, s. 189; 2000b, s. 202]. Zamiast angażować się w skomplikowaną grę wielopoziomowych interesów, prościej jest się od nich zdystansować. Chrześcijaństwo natomiast dość szybko, w osobie Pawła z Tarsu, włączyło do swej doktryny elementy mogące być zaakceptowane przez szersze spektrum ludności niż tylko najemni robotnicy rolni, którzy najprawdopodobniej przeważali wśród słuchaczy Jezusa.

Siły realne są więc czynnikami selekcji, działającymi przede wszystkim na poziomie jednostkowym. W jakiejś mierze działać jednak mogą również na poziomie organizacyjnym. Szczególnie widoczne jest to w przypadku sfery politycznej. Gdy organizacja polityczna społeczeństwa uzna daną grupę za niebezpieczną i podejmie zwalczające ją działania, może znacząco ograniczyć ekspansję nowej religii i skazać ją na izolację. Jedynie jednak, gdy zostaną zastosowane wyjątkowo drastyczne metody (np. wyeliminowanie fizyczne głównych liderów grupy w połączeniu z silnymi restrykcjami policyjnymi dotyczącymi szeregowych członków), może daną religię unicestwić.

Analogicznie, selekcji ze strony określonych preferencji religijnych podlegają również systemy religijne jako całość. Traktowanie religii jak hipermarketu, w którym można wybierać poszczególne idee ze względu na własne upodobanie i konstruować z nich własne systemy, o czym piszą analitycy współczesnej religijności, jest zjawiskiem względnie nowym [por. np. Mariański 2010, s. 175–194] i, moim zdaniem, nie powinno być uogólniane w punkcie wyjścia. Wybór dokonywany jest raczej w ramach oferty danej religii.

Preferencje religijne traktuję jako pewną strukturę, w której określone potrzeby odgrywają mniejszą lub większą rolę. Dla przyjęcia danej religii nie jest konieczna pełna adekwatność systemu religijnego do tych preferencji, często wystarczy zaspokojenie najistotniejszej dla danego człowieka potrzeby, by nieadekwatność w pozostałych wymiarach została zrekompensowana. Idee, które pozostają w ostrej sprzeczności z własnymi preferencjami, mogą być jednak ignorowane w większości przypadków. Wyjątkiem są naturalnie organizacje religijne, które starają się wyegzekwować pełną afirmację dla własnej doktryny, jednak tym samym skazują się one na ograniczenie własnej niszy (tendencję taką przypisuje się zwykle tzw. „sektom”).

5.3.2. Dobór działający na idee religijne a adaptacja

Jak podkreślałem, doborowi podlegają przede wszystkim systemy religijne. W pewnych jednak szczególnych okolicznościach zachodzi również dobór na poziomie ich składników, idei religijnych czy też ich związków. Okoliczności

te określone są przede wszystkim przez fazę rozwojową religii. Są trzy momenty, w przypadku których dobór na tym poziomie może odgrywać znaczącą rolę w ewolucji religii.

Pierwszy moment to sam proces tworzenia nowych idei religijnych i wiążących interpretacji. Zachodzi on w umysłach twórców, którzy w pewnym zakresie mogą uwzględniać znane sobie uwarunkowania społeczne, modyfikując pod tym kątem własne przesłanie. Etap ten jest niedostępny socjologicznej analizie, dopóki sam innowator religijny nie ujawni własnych intencji w tym względzie, stąd możemy jedynie założyć, że on zachodzi. Na późniejszym etapie procesy takie zachodzić mogą w przypadku liderów organizacji religijnych, gdy posiadają taką władzę – przykładem może być ustanowienie kolejnego dogmatu [Cavalli-Sforza 2001, s. 182]. W swych wyborach nie są jednak nieograniczeni, lecz określani swą rolą w ramach organizacji eklezjastycznej, jako instytucji powołanej do chronienia pewnego systemu. Dobrą ilustracją tego aspektu jest proces przygotowywania encykliki *Humanae Vitae* Pawła VI, która została ogłoszona wbrew zdaniu komisji doradczej, znacznie bardziej uległej naciskom środowiska społecznego.

Drugim momentem jest sam proces przekazu doktryny religijnej przez kolejne pokolenia wyznawców, jednak tylko do momentu, gdy fundamentalne warstwy systemu nie zostaną względnie jednoznacznie sformułowane. Zmiany zachodzące na tym etapie w fundamentalnym przekazie religii pod wpływem sił selekcyjnych stanowią w religii ścisły odpowiednik adaptacji biologicznej.

W ukonstytuowanym systemie religijnym doborowi podlegać mogą już tylko drugorzędne interpretacje. Decydującą rolę odgrywa tu jednak dodatkowy czynnik: interes eklezjastyczny. Jeśli zmiany takie uwzględniają interesy realne i preferencje religijne wspólnoty, stanowią ścisły odpowiednik adaptacji ontologicznej, czyli akomodacji, którą omówię, rozważając mechanizmy inercji, w podrozdziałach 6.1 i 6.2.

W tym miejscu szerzej omówię problemy związane z pojęciem adaptacji, najistotniejszym z socjologicznego punktu widzenia przypadkiem działania doboru na poziomie idei.

Pojęcie to przysporzyło biologom równie wiele problemów co pojęcie „funkcji” (w rozumieniu Durkheimowskim) socjologom, a często były to te same problemy. Adaptacjonizm odgrywa bowiem w biologii analogiczną rolę do tej, którą odgrywał funkcjonalizm w socjologii. Gdy ten ostatni, przynajmniej w swej zwulgaryzowanej wersji, uzasadniał istnienie każdego zjawiska społecznego domniemanymi pozytywnymi funkcjami, jakie ono pełni dla społeczeństwa, tak adaptacjonizm przyjmował równie uproszczone założenie, że każda cecha organizmu musi być adaptacją, gdyż inaczej dobór by ją wyeliminował [Sober 2000, s. 124]. Nic dziwnego, iż oba kierunki przy-

wołują na myśl Wolterowskiego Panglossa. Ślady tego doktora w funkcjonalizmie tropił Stanisław Andreski [2002, s. 58], podczas gdy panglossiańskim paradygmatem określili adaptacjonizm Stephen J. Gould i Richard Lewontin w swym głośnym eseju z 1979 roku.

W ramach tego paradygmatu mieści się, moim zdaniem, ujęcie Iny Wunn, która pod pojęciem adaptacji rozumie

[...] środki, w które wyposażona jest dana religia, zasób idei symbolizowanych w obrazach, rytuałach i organizacji umożliwiających religii skuteczną rywalizację z innymi religiami albo z różnymi wariantami w samej tej religii i skuteczne utrzymanie swego społecznego i naturalnego otoczenia [Wunn 2003, s. 402].

Moim zdaniem autorka miesza tu w istocie faktyczne adaptacje, egzaptacje i spandrole. Terminy te, wprowadzone przez krytyczne wobec adaptacjonizmu nurty współczesnej biologii, uważam za niezwykle istotny środek uniknięcia wspomnianej pułapki nazywania każdej użytecznej dla religii cechy adaptacją. Adaptacją w ścisłym sensie (filogenetyczną) w biologii jest bowiem tylko taka cecha, która „wyewoluowała w odpowiedzi na specyficzny czynnik selekcyjny” [Futuyma 2008, s. 263, 11–13, 249; Williams 1996a, s. 251]. Określić więc coś jako adaptację, to odnosić się nie tyle do obecnej korzyści wynikającej z tej cechy, ale do historii [Sober 2000, s. 84]. To, co powstało jako adaptacja, może z czasem stać się nieadaptatywne (obniżające przystosowanie) albo neutralne, pozostając, jako produkt doboru, adaptacją [Williams 1996a, s. 266]. Dlatego należy odróżnić adaptacje od egzaptacji, czyli cechy, które powstały dla innych zastosowań niż te, do których służą obecnie, jak na przykład czułki rozwielitki, które będąc początkowo narządem zmysłu, zostały przystosowane jako środek lokomocji [Futuyma 2008, s. 263; Sober 2000, s. 85]. Kolejnym pojęciem są spandrole. Ten architektoniczny termin w biologii zastosowali Gould i Lewontin na oznaczenie cech, które w ogóle nie powstały w jakimś celu, ale są po prostu niezamierzonymi skutkami ubocznymi, które jednak mogą zostać przystosowane do pewnych zadań. Czymś odrębnym jest natomiast adaptacja ontogenetyczna, czyli rezultat dostosowania w ramach wyznaczonych przez możliwości organizmu, który nie podlega dziedziczeniu [por. Sober 2000, s. 86; Gould i Lewontin 1979, s. 592], jak mięśnie rozwinięte w wyniku treningu czy znajomość języka obcego. Procesy przystosowania do zmienionych warunków zachodzące aktualnie w ramach dojrzałej religii stanowią adaptacje ontogenetyczne, które będę określał jako akomodacje (patrz podrozdział 6.2). W tym celu mogą być wykorzystywane cechy będące adaptacjami, egzaptacjami oraz spandrelami.

Gdy jednak mówimy o doborze na poziomie idei składających się na fundamentalne warstwy systemu idei danej religii, odpowiednikiem adaptacji (w ścisłym sensie) byłyby *cechy warstw fundamentalnych danej religii, które stanowiły odpowiedź na konkretne, pozytywne lub negatywne naciski selekcyjne*.

Nie wszystkie więc korzystne (z punktu widzenia danej siły selekcyjnej) cechy danej religii stanowią adaptacje, ale tylko te, które stanowią odpowiedź na zauważoną potrzebę czy wymóg społeczny, oraz te, które są zawarte w warstwach fundamentalnych, podlegających rygorystycznemu dziedziczeniu społecznemu. Adaptacja zachodzi w ramach każdej religii poniekąd na nowo, w konkretnej sytuacji historyczno-religijnej, w której ma miejsce specjacja. O tyle rację ma Sanderson [1995, s. 62], gdy zauważa, między innymi wbrew Parsonsovi, że przystosowanie nie jest czymś, co może wzrastać w miarę procesu ewolucyjnego.

Adaptacje mogą się odnosić zarówno do interesów (ekonomicznych, politycznych czy prokreacyjnych), jak i potrzeb religijnych. Ponadto warto wyróżnić adaptacje, które zmierzały do uniknięcia sił selekcji negatywnej, oraz takie, które wychodziły naprzeciw siłom selekcji pozytywnej.

Poprzestanę tutaj na wskazaniu jedynie kilku przykładów adaptacji poszczególnych rodzajów z historii wczesnego chrześcijaństwa.

5.3.2.1. Adaptacje do sił politycznych

Zarówno Józef Flawiusz, jak i autor *Dziejów Apostolskich* cytujący Gamaliela umiejscawiają ruch Jezusa (protochrześcijaństwo) w rzędzie różnego rodzaju ruchów religijno-politycznych. Oprócz Jana Chrzciciela, również niejaki Teudas oraz mag „Egipcjanin”, a prawdopodobnie również inni występowali jako nosiciele religijnej odpowiedzi na konkretny polityczny problem rzymskiej okupacji. I Teudas, i „Egipcjanin” stanęli na czele tłumów, obiecując boską pomoc w obaleniu okupanta. Istnieją przesłanki, że również działalność Jezusa miała podobny charakter [por. Maccoby 1999]. Sama forma jego egzekucji wskazuje na jednoznacznie polityczne motywy przypisywane mu przez oskarżycieli. Bezpośredni powód jego skazania, jakim najpewniej było wystąpienie w pełnym politycznego napięcia okresie świątecznym, polegające na symbolicznym geście oczyszczenia świątyni, wskazuje, że Jezus nie był wyłącznie głosicielem pewnej nauki, ale był gotów do podjęcia konkretnych działań [por. Crossan 1998]. Również niektóre jego wypowiedzi, takie jak „nie przyszedłem przynieść pokoju, lecz miecz” (Mt 10: 34), „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię” (Łk 12: 49), czy polecenie zakupu mieczy za sprzedaną suknię (Łk 22: 36) harmonizują z obrazem umotywowanego politycznie wizjonera religijnego. Zapewne, podobnie jak wspomniani Teudas i „Egipcjanin”, nie planował posunąć czysto militarnych (po nieudanym powstaniu Judy Galilejczyka świadomość potęgi Rzymu była już zbyt powszechna), prawdopodobna wydaje mi się natomiast hipoteza Hyama Maccobiego, że opierał się w swych działaniach na obietnicy proroka Zachariasza, iż Bóg zstąpi na

Górę Oliwną i przyśle hufce aniołów, które pod wodzą mesjasza zdobędą Jerozolimę [por. Maccoby 1999, s. 146]. Niezależnie od stosunku Rzymian do żydowskich prorocत्व, ich zdecydowana reakcja polegająca na wyeliminowaniu Teudasa czy „Egipcjanina”, podobnie jak Jana Chrzciciela i Jezusa, stanowiła sensowną, z punktu widzenia rzymskich interesów, akcję prewencyjną, jest więc klasyczną formą oddziaływania sił politycznych jako negatywnego czynnika selekcji.

Uczniowie Jezusa po jego śmierci dokonali jednak radykalnej zmiany charakteru samego ruchu. Zreinterpretowali żydowski mesjanizm za pomocą klucza, jakim była postać „cierpiącego sługi Jahwe” (z Izajasza rozdział 53), i uczynili z chrześcijaństwa ruch skrajnie pacyfistyczny i apolityczny, czego najdobitniejszym wyrazem była ich nieobecność w późniejszym powstaniu żydowskim. Proces ten przypieczętował apostoł Paweł, zalecając swym wiernym posłuszeństwo władzy świeckiej, jako dzierżącej autorytet pochodzący od Boga (Rz 13: 1-7). Cecha ta niewątpliwie sprzyjała wyrozumiałości wobec chrześcijaństwa w gronie elit rządzących, nawet jeśli korzyści adaptacyjne z pełną siłą ujawniły się znacznie później. Pozwoliła jednak uniknąć części oskarżeń o antyspołeczną działalność ze strony władz, dzięki czemu prześladowania przeciwko niemu nie były tak radykalne jak w przypadku manicheizmu.

5.3.2.2. Adaptacje do sił ekonomicznych

Jak wspomniałem, pierwotnie misjonarze chrześcijańscy podporządkowani byli etosowi wędrownych nauczycieli. Wedle nauk Jezusa mieli nie zabierać ze sobą sakwy i polegać w swym utrzymaniu wyłącznie na goszczących ich ludziach, a przez to dowodzić swego bezgranicznego zaufania do Boga, który karmi nieuprawiające roli ptaki i przyrodziewa lilie. Ten model działalności, który z jednej strony wymagał pewnego charyzmatycznego heroizmu wiary, a z drugiej umożliwiał pełne zaangażowanie w misję, był dobrze dostosowany do mentalności mieszkańców niewielkich miejscowości Bliskiego Wschodu, wśród których wędrowni kaznodzieje cieszyli się znacznym szacunkiem [Theissen 2004, s. 32–35]. Model ten groził jednak zasadniczą porażką w innym środowisku: miast hellenistycznych. Paweł z Tarsu zetknął się z tym problemem po swej porażce w misji skierowanej do Żydów. Nie mogąc liczyć na wsparcie lokalnych gmin żydowskich, niechętnych mu z powodu jego radykalizmu, dokonał zasadniczej reinterpretacji pierwotnego etosu. To, co było obowiązkiem apostołów, za pomocą odpowiednich zabiegów retorycznych przedstawił jako przywilej, z którego on wspomniałomyślnie rezygnuje [Theissen 2004, s. 39–54]. Jak słusznie zauważa Gerd Theissen, Paweł w istocie nie

miał wyjścia i musiał utrzymywać się z pracy własnych rąk. Usprawiedliwił jednak w ten sposób prowadzenie działalności ekonomicznej przez członków organizacji eklezjastycznej chrześcijaństwa, a tym samym wyposażył tę religię w alternatywny model rozwiązywania problemu akumulacji zasobów.

Podobnie zalecenie skierowane do członków wspólnoty w zakończeniu drugiego listu do Tesaloniczan (2 Tes 3: 10), by „Kto nie chce pracować, niech też nie je”, złagodziło skrajnie akosmiczne wskazania Jezusa. Zapewniło to chrześcijaństwu pewną przewagę w porównaniu na przykład z manicheizmem, jednoznacznie odrzucającym wszelką działalność ekonomiczną, czym wzbudzał niechęć elit społecznych.

5.3.2.3. Adaptacje do sił reprodukcyjnych

Zarówno Jezus, jak i Paweł jednoznacznie głosili wyższość dziewictwa nad małżeństwem. Nie uczynili jednak ze wstrzemięźliwości płciowej absolutnie obowiązującej normy. Czytając wypowiedzi Pawła na ten temat, można wywnioskować, że ustępuje on w tym względzie pod presją własnych wiernych. Jeszcze wyraźniejszym ustępstwem, które zdaniem badaczy dokonało się dopiero po śmierci Pawła, jest zmiana nastawienia do kobiet. Zarówno nauka Jezusa, jak i Pawła była, na tle epoki, radykalnie egalitarna, co zarówno w środowisku patriarchalnych Żydów, jak i równie patriarchalnych Rzymian musiało wzbudzać silny opór. W związku z tym już redaktorzy przygotowujący listy Pawła do szerszego rozpowszechnienia oraz jego uczniowie formułujący własne wypowiedzi w imieniu swego mistrza wprowadzają tu wyraźne korekty: nakazy podporządkowania kobiety mężowi, zakaz przemawiania w zgromadzeniach etc. [por. Ehrman 2009, s. 210–214]. Tym sposobem nawet w fundamentalnych warstwach chrześcijaństwa znajdujemy zarówno schlebające kobietom tezy egalitarne, jak i jednoznaczne uprawnocnienia męskiej dominacji.

5.3.2.4. Adaptacje do potrzeb religijnych

Na podstawie wspomnianej reinterpretacji żydowskiego mesjanizmu wykształciły się kolejne dwie adaptacje, tym razem odnoszące się do pozytywnych sił selekcji ze strony potrzeb religijnych. Ich autorstwo można z dużym prawdopodobieństwem przypisać Pawłowi, choć musiało minąć nieco czasu, zanim jego rozwiązania upowszechniły się w innych gminach chrześcijańskich i stały praktyczną normą (przede wszystkim musiał ulec marginalizacji Kościół jerozolimski i środowisko *iudaizantes*). Po pierwsze, było to złagodze-

nie wymogów stawianych pogańskim konwertytom. Pierwotnie gmina jerozolimską stała na stanowisku konserwatywnym, nakazującym nowo nawróconym przestrzeganie reguł noachickich, co było praktyką powszechnie stosowaną przez gminy żydowskie wobec konwertytów [Trocme 2004, s. 83–87]. Przestrzegając tych reguł, poganin jednak nigdy nie stawał się pełnoprawnym Żydem, zasilał (dość liczne wówczas) kręgi „bojących się Boga” skupionych wokół synagog [Maccoby 2008, s. 140, 145–149]. Paweł, choć według Dziejów Apostolskich pierwotnie przystał na to rozwiązanie, ostatecznie zrównał takich konwertytów z Żydami, a z czasem zaczął w ogóle kwestionować rytualne reguły, na których opierało się jego pierwotne porozumienie z gminą jerozolimską. Przede wszystkim odrzucił obrzezanie, przez co upadła główna przeszkoda powstrzymująca dotąd „bojących się Boga” i innych sympatyków monoteizmu hebrajskiego przez pełną konwersję. Nawet jego podtrzymanie zakazu spożywania mięsa pochodzącego z ofiar jest w istocie dwuznaczne (1 Kor 8: 1-7).

Drugą adaptacją, która również, jak się wydaje, ma swój początek w naukach Pawła, było wyraźne zwrócenie religijności chrześcijańskiej na aspekt subiektywny, wewnętrzny. Zamiast praktycznej żydowskiej religijności, polegającej na podporządkowaniu swego życia prawu (jak w przypisywanym Jakubowi, rzecznikowi *iudaizantes*, liście), chrześcijaństwo, podobnie jak wiele ówczesnych hellenistycznych ruchów religijnych, zwróciło się do jednostki i jej zbawienie uczyniło głównym celem.

5.4. Spór, konkurencja i rywalizacja

Konflikt stanowi jeden z kluczowych czynników ewolucji religii. W tym miejscu abstrahuję od zdolności religii do generowania konfliktów społecznych czy od wpływu konfliktów religijnych na stosunki społeczne. Interesuje mnie wyłącznie wpływ konfliktów religijnych na same religie.

Perspektywa konfliktowa, którą do nauk o religii wprowadza ewolucjonizm wariacyjny, stanowi ważną różnicę w stosunku do dotychczasowych ujęć, zwłaszcza wersji związanych ściśle z postdurkheimowskim funkcjonalizmem, a jednocześnie zbliża ją to do ujęć marksistowskich. Te ostatnie wszakże dość jednostronnie ujmowały konflikty, jako wyraz sprzeczności interesów zachodzących na poziomie społecznego zaplecza [por. Robertson 1960], nie dysponując, moim zdaniem, adekwatnymi narzędziami do ujęcia roli konfliktu jako mechanizmu kształtowania samej religii.

W stronę dostrzeżenia kreatywnej roli konfliktu zmierzał natomiast Simmel w swym słynnym eseju o sporze, gdy wspominał, że dla Kościoła katolickiego uwikłanie w podwójną wojnę: z herezjami oraz z innymi ośrodkami

władzy, wpływało bardzo dodatnio na spoistość organizacji [Simmel 2008, s. 285]. Na tym konkretnym przykładzie – chrześcijaństwa – widać, jak istotnym czynnikiem były wewnętrzne i zewnętrzne konflikty. Chrześcijaństwo wprawdzie nakazuje nadstawianie drugiego policzka, a także miłowanie swoich wrogów, a jednak, aby miłować swoich wrogów i wybaczać im, trzeba najpierw kogoś za wroga uznać. Względnie szybko zaczęto więc jako wrogów identyfikować poszczególne religie konkurencyjne czy stronnictwa wewnętrzne (herezje).

Z kwestią tą zetknęliśmy się wcześniej, omawiając rodzaje mutacji intencjonalnych. Ślady licznych konfliktów możemy zresztą znaleźć nie tylko w zmianach zachodzących w trakcie transmisji, ale już w samych pismach nowotestamentowych, poczynając od konfliktu między Pawłem a Jakubem (kontynuowanego w późniejszym okresie jako konflikt z tzw. *iudaizantes*), przez spory z faryzeizmem i uczniami Jana Chrzciciela, a później też z religiami pogańskimi i pogańską filozofią. Widzieliśmy, że już podczas formułowania własnej warstwy mitycznej religie (tu konkretnie chrześcijaństwo) uwzględniają konkurentów, modyfikując swój przekaz. Nieco innymi prawami rządzi się konflikt rodzący się wewnątrz danej religii (nawet jeśli jedna z jego stron zakończyła go jako odrębna religia), a inny między niezależnymi religiami.

5.4.1. Spór wewnątrzreligijny

Warstwa mityczna danej tradycji religijnej rzadko (jeśli w ogóle) sformułowana jest w sposób jednoznaczny i wykluczający wielość możliwych interpretacji. Odmienne układy wartości wnoszone przez interpretujących do samego procesu odczytywania, różne działające od początku siły selekcyjne (pozytywne i negatywne) stwarzają tym samym potencjalną wielość stanowisk. W procesie ich konfrontacji ustala się poziom wiążącej interpretacji oraz stopniowo rozwiązuje kolejne szczegółowe kwestie.

I tak, niejednoznaczności zawarte w Nowym Testamencie stanowiły podłoże późniejszych, trwających przez stulecia sporów chrystologicznych, poczynwszy od sporów z doketystami, adopcjonistami, aż po tzw. spór o jotę w słowach *homousios* („współistotny”, według stanowiska „katolickiego”) oraz *homoiusios* („podobny”, według stanowiska ariańskiego). Ten ostatni problem rozwiązano za pomocą narzędzia zapożyczonego z greckiej filozofii (pogardzanej przez Pawła jako „mądrość ziemską”). By uświadomić sobie znaczenie tego procesu, warto też zajrzeć do *Breviarium fidei*, wyboru najważniejszych doktrynalnych wypowiedzi Kościoła katolickiego. W zasadzie trudno tam odnaleźć takie, które nie byłyby sformułowane przeciwko

komuś albo w polemice z kimś. Wiemy to nie tylko z historycznych komentarzy, w jakie zaopatrzona jest polska edycja, ale również często z samej ich treści, w której kanony zakończone formułą n.b.w. (niech będzie wyklęty – *anathema sit*) są tylko najbardziej ewidentnymi przykładami [por. Głowa i Bieda 1998]. Można z tego wyprowadzić wniosek, że to spór, a nie pokojowy dialog z oponentami, był głównym mechanizmem ewolucyjnym rozwoju katolickiej dogmatyki. Oczywiście jest to wniosek zbyt daleko idący, co wynika z samego charakteru źródła, na którym jest oparty. Sądzę jednak, że procesy te odgrywają znaczącą rolę w większości religii, za wyjątkiem może tych, które przyjęły skrajnie antyracjonalistyczną perspektywę. Psychologiczna skłonność do posiadania koherentnego poglądu i redukcji dysonansów poznawczych będzie skłaniać teologów do budowania względnie spójnych konstrukcji opartych na materiale mitycznym. Konfrontacja z odmiennymi interpretacjami wymusza tym samym doprecyzowanie własnych poglądów.

Religie różnią się zakresem wewnętrznego dopuszczalnego pluralizmu. Jedne, jak wyznania chrześcijańskie, będą kłaść większy nacisk na aspekt doktrynalny, inne, jak nurty buddyjskie, na aspekt dyscypliny i praktyki. Jeśli obu walczącym stronom uda się zbudować wystarczająco silne uzasadnienie dla swych interpretacji oraz nie naruszyć spójności konstrukcji podstawowej, jest szansa, że wewnętrzna różnorodność w zasobie interpretacji danej religii wzrośnie i w rezultacie zwiększą się też możliwości wyspecjalizowanego oddziaływania. Uniknięcie jednoznacznych rozstrzygnięć przyznających wyłączną rację w sporach między stronami okazuje się więc korzystne. W ten sposób intelektualizm dominikanów i emocjonalizm franciszkanów umożliwiły tym zakonem kolonizację pewnych nisz dla konkurentów niedostępnych, przez co katolicyzm, jako organizacja nadrzędna, zyskał wyspecjalizowane narzędzia oddziaływania na wiernych o specyficznych preferencjach religijnych.

W przypadku jednak, gdy źródłem sporu jest utrzymywanie interpretacji nie wyłącznie rozbieżnych (które mogą być komplementarne), ale sprzecznych (wykluczających się), trudno o inne rozwiązanie niż doprowadzenie do wykluczenia jednej ze stron z ram danej organizacji religijnej (jak w sporze jezuitów i jansenistów). Spór zyskuje wówczas na ostrości, gdyż w istocie przekształca się w konflikt międzyreligijny, a przedmiotem jest ta sama, zajmowana dotąd wspólnie nisza. Stąd szczególna ostrość walki między religiami dawniej stanowiącymi jedność. Badania Tadeusza Doktora pokazują, że spośród analizowanych przez niego nowych ruchów religijnych w Polsce największą wrogość wobec Kościoła katolickiego przejawiają wyznania protestanckie, a zwłaszcza niedawno oderwane od niego wspólnoty charyzmatyczne [por. Doktor 2002, s. 38–39]. Intensywność wrogości pozwala jednocześnie szybko zbudować

mechanizmy izolacyjne, co nie jest łatwe w przypadku religii tak do siebie podobnych, że dotąd uchodziły za jedną religię. Konkretną konsekwencją takich konfliktów może być włączanie doktryny religii konkurencyjnej w formie negacji do własnych systemów (jak w przytoczonym wcześniej przykładzie włączenia Buddy do panteonu hinduistycznego jako awatara Wisznu czy w zawartości *Breviarium fidei*).

W sytuacji gdy rywalizujące stronnictwa są zbyt silne, by jedno wypchnęło drugie, konsekwencją może być wprowadzenie sprzeczności do samego systemu teologicznego. Niekoniecznie musi to osłabiać jego zdolność przekonywania, gdyż, jak wspomniałem, pewna doza kontrintuitywności w systemie religijnym jest niezbędną i korzystną – przyciąga uwagę, ożywia wyobraźnię, angażuje intelekt.

Wydaje się, że w (niemal) każdą religię wpisany jest pewien konflikt systemowy: między funkcją zaspokajania systemowej potrzeby zachowania własnej tożsamości a funkcją akumulacji środków, ściślej zaś – między wyznawcami religii głęboko uświadamiającymi sobie oraz realizującymi te potrzeby. W socjologii bywał on określany na różne sposoby: jako konflikt między religią wrogości a religią zgody [Spencer 1900, 1906, 1907; por. Kaczmarek 2005, s. 102–108], charyzmą a „wymogami życia codziennego” [Weber 2002], korzystającymi z kompensatorów a korzystającymi z nagród [Stark i Bainbridge 2000], natomiast w publicystyce powszechnie jako konflikt między Kościołem zamkniętym a Kościołem otwartym. Na płaszczyźnie teologicznej zwykle kształtuje on stronnictwo konserwatywne i liberalne [por. Borowik i Doktor 2001, s. 23–25; Kaczmarek 2008, s. 44–46; Robbins i Anthony 1996, s. 5]. Ponieważ realizacja obu funkcji ma kluczowe znaczenie dla życia religii, sytuacją szczególnie groźną jest bezdyskusyjne zwycięstwo jednego z tych stronnictw. Napięcie to należy do głównych źródeł podziałów i w chrześcijaństwie, i w buddyzmie [por. Gira 2002, s. 964].

5.4.2. Konflikt międzyreligijny

Natężenie i formy konfliktu między niespokrewnionymi religiami zależą w dużej mierze od warunków, jakie stwarza dany (eko)system społeczny, oraz od wyjściowej pozycji każdej ze stron (jej stanu posiadania). Możliwe sytuacje mieszczą się między dwiema skrajnościami: gdy system społeczny skłonny jest udzielić wsparcia politycznego lub choćby ekonomicznego wybranej religii (i w perspektywie zagwarantować jej pozycję monopolistyczną) oraz gdy system zapewnia warunki do względnie swobodnego funkcjonowania różnych wyznań. Te dwie sytuacje odpowiadają w przybliżeniu Spencerowskiej typologii społeczeństwa wojowniczego i produkcyjnego.

Kontekst społeczeństwa wojowniczego czy produkcyjnego może decydować o środkach użytych w walce religijnej, a przede wszystkim o użyciu środków pozareligijnych. Po jednej stronie mamy tu więc przykłady takich konfliktów, jak podbój Kanaanu (prawdopodobnie niehistoryczny), bitwa na moście Mulwijskim czy nad rzeką Frigidus, rekonkwista, krucjaty, konkwista, wojna trzydziestoletnia i fundamentalistyczny terroryzm różnych wyznań. Po drugiej stronie znajdujemy też czysto religijną formę konfliktu, jak w przypadku dysputy między reprezentantami hinduskiej i chińskiej wersji buddyzmu wobec władcy Tybetu Khri-srong-lde-brcana w VIII wieku [Snellgrove i Richardson 1978, s. 70–71]. Podobny charakter miały debaty połączone z pojedynkami magicznymi między franciszkanami, taoistami i buddystami organizowane przez chanów Mongolii [Snellgrove i Richardson 1978, s. 132] albo średniowieczne debaty z żydami, jak słynna dysputa barcelońska w 1263 roku z udziałem Mojżesza Nahmanidesa, a także dysputa z husytami pod kierunkiem Prokopa Łysego, która odbyła się na Wawelu w 1431 roku.

Konflikt między religiami może przybierać dwie typowe formy: faktycznej walki zaczepno-obronnej prowadzonej środkami ideologicznymi oraz konkurencji.

Skuteczna walka informacyjna, czyli uprawianie apologetyki, na którą składa się krytyka religii konkurencyjnej i obrona przed atakami z jej strony, pociąga za sobą konieczność poznania rywala, co angażuje konkretne siły ludzkie będące do dyspozycji danej organizacji. Wydaje się opłacalna w sytuacji niewielkiego zróżnicowania religijnego w danym ekosystemie. Stosunkowo niewielkim kosztem można się wówczas zabezpieczyć przed utratą wiernych. Gdy jednak środowisko religijne jest bardzo zróżnicowane, walka z każdą religią z osobna angażowałaby zbyt wiele zasobów, stąd też konieczne są uogólnienia. Wiele religii tradycyjnych zwalcza dużą część swojej konkurencji, etykietując ją zbiorczą nazwą „sekty” [Kaczmarek 2009a], a wyspecjalizowaną apologetykę opracowując tylko dla grup najsilniejszych (na przykład świadków Jehowy).

W przypadku zbyt zróżnicowanych lub zbyt silnych rywali bardziej opłacalnym rozwiązaniem jest zawieszenie bezpośrednich ataków. Mamy wówczas do czynienia z walką ideową w warunkach tego, co Jarosław Rudniański określał jako „gęste otoczenie społeczne” [1983, s. 23–24]. W przeciwieństwie do sporów wewnątrzreligijnych, nie jest to po prostu konflikt między dwiema stronami, ale rywalizacja o przychyłność strony trzeciej. „Ten trzeci”, czyli na przykład władca mogący zagwarantować dostęp do środków ogólnospołecznych lub też populacja potencjalnych wiernych, odgrywa decydującą, nawet jeśli bierną, rolę. Sytuację takiego zapośredniczonego konfliktu określa się jako konkurencję [por. Simmel 2008, s. 257–258].

Jej skutkiem jest wzmożenie wpływu czynników selekcji pozytywnej, czyli przede wszystkim preferencji religijnych ludności, o którą się zabiega. Nie oznacza to jednak, że w tej formie w ogóle nie uwzględnia się obecności religii konkurencyjnych. Ich obecność, a zwłaszcza odnoszone sukcesy mogą być źródłem cennej informacji o preferencjach religijnych w danej populacji, informację tę można zaś wykorzystać, wzmacniając pewne elementy we własnej doktrynie czy praktyce. W ten sposób wczesna diagnoza (nieistotne, na ile trafna) głosząca, że źródłem „problemu sekt” jest przejawiane przez młodych ludzi pragnienie wspólnoty [por. *Sekty albo nowe ruchy religijne* 1988], wzmogła poparcie dla wewnątrzkościelnych ruchów młodzieżowych. Chcąc odpowiedzieć na preferencje religijne zaspokajane przez konkurencyjne organizacje, można nawet sięgnąć do jej własnych technik czy pojęć. Takiemu uczeniu się od wrogów, stanowiącemu w istocie przykład poziomego transferu idei, może towarzyszyć różnego rodzaju mistyfikacja: idee obcego w istocie pochodzenia przedstawia się jako zasób własnej tradycji. Przykładem jest choćby oferowanie osobom zafascynowanym wschodnią techniką mantry „medytacji chrześcijańskiej”, w istocie opartej przez twórcę o. Johna Maina na metodzie orientalnej, którą jednak autor oferuje jako wynalazek starożytnego ascety chrześcijańskiego, Jana Kasjana [por. Main 1992]. Podobnie ojcowie Kościoła usiłowali wywodzić mądrość Greków od rzekomego wpływu, jaki wywierała na nich myśl Mojżesza [por. na przykład Orygenes, 1986, IV, 21, s. 196]. Zdolność uczenia się od wrogów towarzyszy zresztą chrześcijaństwu nadal, a przykłady tego możemy znaleźć w wielu współczesnych wątkach nauczania i dokumentach kościelnych. Na przykład, mimo że Jan Paweł II jednym z pierwszych punktów pontyfikatu uczynił walkę z inspirowaną marksizmem teologią wyzwolenia, to nie wahał się włączyć koncepcji walki klas do swego nauczania, sytuując ją wcześniej w odpowiednim kontekście etycznym [por. Kozyr-Kowalski 1992, s. XLIV].

Nauka od wrogów w trakcie walki, zwłaszcza skryta pod mistyfikacją, ma jedną zaletę, której nie ma nauka od partnerów dialogu: nie narusza barier izolacyjnych. Dialog zakłada zrównanie stron, zatem mimowolną przynajmniej formalną relatywizację. Takie osłabienie mechanizmów izolacyjnych może stwarzać pokusę przejścia na drugą stronę (przykładami są tu losy takich duchownych, jak Anthony de Mello, Bede Griffiths czy Thomas Merton).

Walka między religiami może się zakończyć zdecydowanym zwycięstwem jednej ze stron, które zwykle jest konsekwencją tego, że wchodzi ona w relacje symbiotyczne z organizacją polityczną kontrolującą środki przemocy. Może się wówczas pokusić o wyeliminowanie przy jej pomocy konkurencji i zapewnienie sobie tą drogą sytuacji monopolu religijnego. Sądzę, że zwolennicy ekonomicznej analizy religii przedwcześnie przenieśli na grunt religioznawstwa wnioski Adama Smitha i Gary’ego Backera, orzekając arbitralnie, że monopol

zawsze są mniej skuteczne w zaspokajaniu potrzeb religijnych. Zdaniem tych badaczy charakteryzują się one mniejszą żywotnością w porównaniu nawet z tymi samymi religiami zmuszonymi do działania w warunkach wolnej konkurencji (jest to tzw. teoria leniwego monopolu) [por. Iannaccone 1998, s. 1488; Stark i Iannaccone 1994, s. 233]. Steve Bruce w kilku szczegółowych studiach (dotyczących krajów skandynawskich [2000], Wielkiej Brytanii [2001] i innych) wykazał wątpliwą wartość tez o wpływie deregulacji na zwiększenie pluralizmu i religijności oraz ideologiczny (leseferystyczny) charakter teorii leniwego monopolu. Zwolennicy paradygmatu rynkowego nie dostrzegają faktycznych korzyści płynących z monopolistycznej pozycji. Kościoły takie nie tylko nie muszą być równie aktywne w zabieganiu o wiernych, ale nawet realnie mogą być mniej aktywne, gdyż pewien satysfakcjonujący je poziom zasobów mają zagwarantowany. Ich wpływ nie musi być przez to mniejszy, choćby ze względu na brak zawsze relatywizujących alternatyw – mogą znacznie łatwiej stworzyć iluzję „oczywistości” własnego systemu dogmatycznego, praktycznie nieosiągalną dla religii działających w warunkach wolnego rynku. Gdyby ich oddziaływanie na populację było faktycznie tak znikome, jak sugerują autorzy reprezentujący paradygmat rynkowy, trudno wytłumaczyć, jaki interes miałaby elita polityczna w gwarantowaniu wyróżnionej pozycji danego systemu religijnego. Bruce [1993, s. 197] w swojej krytyce koncepcji leniwego monopolu zauważa, że wiedza religijna Amerykanów przynależących do Kościołów działających w warunkach wolnej konkurencji, a zatem wyjątkowo religijnych według zwolenników paradygmatu rynkowego, nie jest wcale większa niż mieszkańców krajów jednolitych wyznaniowo. Na gruncie przedstawionej w rozdziale trzecim koncepcji religii można jednak stwierdzić, iż nie dowodzi to, że Amerykanie są mniej religijni, ale że pozostają w stosunku do swych organizacji eklezjastycznych w relacji uzależnienia informacyjnego, takiego samego jak wyznawcy religii monopolistycznych.

Przedwczesna wydaje się konstatacja zwolenników paradygmatu rynkowego, że monopol zawsze zapewnia mniejszy poziom zaspokojenia potrzeb religijnych niż sytuacja pluralistyczna. Z punktu widzenia rozwijanej tu perspektywy zasadniczy jest nie sam pluralizm religijny, ale pluralistyczna oferta płynąca ze strony, jednej bądź wielu, organizacji religijnych. Zwłaszcza takie religie, jak katolicyzm, hinduizm czy wiele odmian buddyzmu, charakteryzują się pod tym względem dość szeroką ofertą. Nie oznacza to naturalnie, że wyczerpują one wszelkie możliwości i że nie ma już żadnych religijnych niszy do zapełnienia [por. Wunn 2002, s. 518]. Teoretycznie możliwa jest też sytuacja, gdy potrzeby religijne większości społecznych klas i stanów zmieniają się na tyle, że nawet pluralistyczna oferta monopolu religijnego się z nimi rozmiennie. Niemniej opozycja pluralizm-monopol stanowi zbyt uproszczenie ze strony paradygmatu rynkowego.

W sytuacji konkurencji międzyreligijnej, jak przewidywał Spencer, zachodzi bowiem z jednej strony podkreślanie różnic w sferach drugorzędnych, ale z drugiej upodabnianie się religii, jeśli chodzi o najbardziej podstawowe przekonania [Spencer 1907, s. 156, § 654], czy też – jak ten proces ujmuje Peter L. Berger, pisząc o bardziej współczesnych czasach – epoką „ekumenizmu” (czyli standaryzacji) staje się jednocześnie epoką ponownego odkrycia „dziełstwa wyznaniowego”, w rezultacie czego „może się zdarzyć (i prawdopodobnie zdarza się często), że rozróżnienie jest jedynie rozróżnieniem «opakowania» – wewnątrz opakowania mogą ciągle pozostawać te same, stare, choć ujednolicone produkty” [Berger 1997b, s. 198]. Tym bardziej można mieć zatem wątpliwości, czy te „ujednolicone produkty” będą miały lepszą zdolność zaspokajania zróżnicowanych potrzeb religijnych.

5.5. Śmierć religii

Z perspektywy ewolucjonistycznej „śmierć” dotyczy przede wszystkim konkretnych religii, nie zaś „religii jako takiej”. Jest to więc zupełnie odmienne zagadnienie od problemu dyskutowanego szeroko w kontekście „tezy sekularyzacyjnej” (do której wrócę w Zakończeniu).

Problematykę śmierci religii podjął przed laty w swej książce *Jak umierały religie* Tadeusz Margul [1983]. Starał się on rzucić światło na ten proces, analizując wybrane przypadki upadku religii (kultu Marduka, religii starogreckiej, starorzymskiej, maniheizmu i innych). Choć niektóre konkluzje przez niego postawione wydają mi się nadmiernie uproszczone i arbitralne (czy upadek może być procesem trwającym 1200 lat, jak przyjmuje autor w przypadku zoroastryzmu), to sądzę, że sam moment śmierci religii zdefiniował trafnie i w sposób pozwalający na rozwinięcie.

Zdaniem tego autora „Dopiero bezpowrotna utrata instytucjonalnej i społecznej formy uregulowanego uprawiania praktyk i umacniania przez nie wierzeń stanowi kres społeczności wyznawców” [Margul 1983, s. 18]. Utożsamia on zatem koniec religii z rozpadem organizacji religijnej:

Jeżeli nawet zabraknie religii ducha i zapału, to mimo wszystko może ona egzystować w odziedziczonej przez tradycję strukturze organizacyjnej, chociaż będzie się coraz bardziej formalizować i spłycać. Natomiast jeżeli żywa wiara straci swe kierownictwo i swą siłę napędową, i rozpadną się ustalone ramy kontaktów wewnątrzgrupowych, to chociażby w sercach czcicieli kwitła nadal szczerza pobożność, religia musi paść łupem innych religii albo też rozpląnąć się w duchowym morzu danego kraju. Takie już są wyroki losu, że nic nieorganizowanego nie może mieć długiego życia społecznego [Margul 1983, s. 18].

Religia może umrzeć śmiercią naturalną, gdy po upadku pobożności i topnieniu liczby wyznawców, trwaniu wyłącznie dzięki pozareligijnym

motywacjom (rasowym, ekonomicznym czy politycznym), zanika sama struktura eklezjastyczna. Możliwa jest jednak także gwałtowna zagłada religii, na przykład w wyniku zastosowania środków przymusu [Margul 1983, s. 20]. W przypadku religii opartych w dużej mierze na tożsamościach etnicznych, religie trwają tak długo, jak długo trwa plemię czy naród będące ich nosicielami [Margul 1983, s. 23]. Gdy religie nie opierają się na tak ograniczonej podstawie, jedynie potężna ponadnarodowa władza świecka może zadać im śmiertelny cios, jak w przypadku maniheizmu i, zdaniem autora, konfucjanizmu [Margul 1983, s. 26].

Problematykę powodów śmierci religii, rozpatrywaną przez Margula analitycznie, pozwoli uporządkować zastosowanie perspektywy systemowej. Z tego punktu widzenia powodem śmierci jest rozkład organizacji religijnej w wyniku niezaspokojenia przynajmniej jednej z trzech jej fundamentalnych potrzeb: zachowania własnej tożsamości i odrębności, akumulacji zasobów niezbędnych do funkcjonowania organizacji lub reprodukcji własnych szeregów.

Śmierć religii może nastąpić na każdym etapie rozwoju. Najwyższa śmiertelność, jak zauważają ekolodzy organizacji, ma miejsce wśród organizacji najmłodszych [Hannan 2005, s. 62], których już pierwsze próby rozwiązania tych podstawowych problemów funkcjonalnych okazują się nieudane. Jest to jednak tylko najwyższa rejestrowana śmiertelność organizacji. Wiele systemów religijnych umiera prawdopodobnie na jeszcze wcześniejszym, w istocie „prenatalnym” etapie, wskutek niezdolności do pozyskania zaczątkowego grona zaangażowanych wyznawców. Stanowi to najbardziej ewidentny przykład działania sił doboru społeczno-kulturowego na religię. Należy teraz zapytać: czy również śmierć religii, które osiągnęły już stadium względnej dojrzałości, stanowi rezultat działania doboru?

Niepowodzenie obrony tożsamości może wynikać z braku wystarczających mechanizmów izolacyjnych, co skutkuje przenikaniem w ramy systemu religijnego idei i kultów osłabiających jego spójność i przez to redukujących zdolność zaspokajania potrzeby wiedzy. Zdaniem Margula [1983, s. 72–83, 111–118] taka była przyczyna upadku religii starożytnej Grecji i Egiptu. Nie jestem przekonany, czy sam synkretyzm musi być zawsze słabością danej religii, choć niewątpliwie staje się nią, gdy jest procesem zbyt żywiołowym oraz gdy nie podąża za nim systematyzująca refleksja, zmierzająca każdorazowo do odbudowania mechanizmów izolacyjnych. Brak tych mechanizmów prowadzi do relatywizacji własnych wierzeń, co dość wcześnie dało o sobie znać w przypadku ludu tak ruchliwego i posiadającego tak liczne kontakty z innymi cywilizacjami jak starożytni Grecy. Widać ją choćby w praktyce stosowania *interpretatio graeca* w odniesieniu do religii egipskiej już u Herodota. Z braku źródeł trudno stwierdzić, jak szeroki zakres społeczny miała ta relatywizacja,

czy dotykała również ludu *polis*, gdyż jej świadectwa to przede wszystkim intelektualne wytwory elity. Wydaje się, że w każdej cywilizacji elity są bardziej podatne na trendy relatywizujące. Niewątpliwie słabością religii greckiej był brak zintegrowanej organizacji religijnej zdolnej do przeciwstawienia się tego rodzaju tendencjom, z czego zdał sobie sprawę (poniekąd poniewczasie) restaurator religii helleńskiej – cesarz Julian. Wydaje się, że religia rzymska dysponowała pod tym względem lepszą podstawą, a jednak kompetencje urzędowych kapłanów ograniczały się zasadniczo do spraw praktyk kultowych, co warstwę teologiczną pozostawiało w podobnym stopniu niedopracowaną, stąd słusznie zarzuca Margul Rzymianom brak immunologicznej odporności na chrześcijaństwo [Margul 1983, s. 330].

Słabością, która jednak nie musi w sposób nieunikniony prowadzić do śmierci religii, może być ograniczenie działania mechanizmów izolacyjnych wyłącznie do organizacji religijnej, przy ich braku we wspólnocie. Może to prowadzić do rozproszenia wsparcia wspólnoty religijnej dzielącej swe nadwyżki między różne organizacje. Z dwóch organizacji, z których jedna wyklucza kult innych bóstw wśród swych wiernych, a druga go dopuszcza, pierwsza uzyskuje przewagę, gdyż wszelka aktywność wspierająca danej populacji kierowana jest wyłącznie do niej. W ten sposób buddyzm zamykający się w klasztorach i nieprzykładający wagi do religijności wiernych został wyparty z Indii, gdy tylko zabrakło wspierających go władców.

Mechanizmy izolacyjne powinny oddzielać religię nie tylko od innych religii, ale też od niereligijnych systemów ideologicznych. Brak tego rodzaju mechanizmów skutkuje wewnętrzną sekularyzacją danej religii, czego przykładem może być los wielu denominacji liberalnego protestantyzmu. Unikanie języka religijnego (*God-talk*) na rzecz języka filozofii egzystencjalnej i psychoanalizy doprowadziło do znaczącego spadku liczby wiernych [Berger 1997b, s. 201, 219; Stark i Bainbridge 1981, s. 362; Iannaccone i Miles 1990, s. 1232]. Zjawiska tego doświadczyły dużo wcześniej liberalne odłamy pierwotnego buddyzmu, które, w przeciwieństwie do konserwatywnej therawady, nie przetrwały próby czasu [por. Gira 2002, s. 965].

Niewątpliwie istotnym zagrożeniem dla tradycji religijnej jest utrata łączności z własną historią, co może skutkować jej znaczącym spłyceniem, a przez to mniejszym arsenalem interpretacji religijnych będących do dyspozycji specjalistów religijnych. Nieprzypadkowy wydaje się zatem nacisk młodych religii, z jednej strony, na szukanie własnych prekursorów (chrześcijaństwo zachowało powiązania z judaizmem, odrzucając marcjonizm), a z drugiej – na indywidualne doświadczenia religijne (widoczny zwłaszcza w pierwotnym buddyzmie, który radykalnie odciął się od własnej religii macierzystej, hinduizmu, niż chrześcijaństwo od judaizmu).

Oslabienie tożsamości własnej religii prowadzi do stopniowej erozji jej niszy preferencyjnej, co jest szczególnie groźne w sytuacji pluralizmu religijnego, gdzie występują znacznie mniejsze siły inercyjne (interesy pozareligijne utrzymujące wiernych we wspólnocie mimo niezaspokojenia ich potrzeb religijnych). Dla religii monopolistycznej stanowi to znacznie mniejsze zagrożenie.

Wyparcie religii z jej niszy pociąga za sobą niezdolność akumulacji zasobów. Wyparcie to jest tym łatwiejsze, im nisza ta jest bardziej jednorodna, czyli im bardziej organizacja uzależniona jest od jednego źródła dochodów. Sytuacją skrajną jest oparcie funkcji akumulacyjnej na symbiotycznych relacjach z organizacją polityczną, jak w przypadku uzależnienia religii starożytnych (a także niektórych państwowych Kościołów protestanckich) od dotacji państwowej. W takim wypadku cofnięcie patronatu może oznaczać rozpad organizacji, która nie wypracowała alternatywnych sposobów pozyskiwania zasobów z innych źródeł. Podobnie uzależnienie w zakresie akumulacji od dotacji określonych grup członków wspólnoty może prowadzić do kryzysu w momencie, gdy treści teologiczne przestaną odpowiadać ich preferencjom religijnym, podlegającym wszak okresowym fluktuacjom. Wydaje się, że jest to słabością niektórych wyznań protestanckich, w których społeczności wiernych mogą wedle uznania zatrudniać i zwalniać duchownych. Taka wydana na pastwę kaprysów wspólnoty organizacja musi mieć poważne trudności z wypracowaniem spójnego systemu wierzeń, który zachowywałby związek z tradycją. Stąd też największą odpornością na śmierć z tego powodu będą się cieszyć religie o bardziej zróżnicowanej niszy preferencyjnej, zapewniające zaspokojenie zróżnicowanych potrzeb religijnych.

Niezdolność do ochrony spójnego systemu teologicznego i akumulacji zasobów przekłada się na niezdolność reprodukcyjną, która wydaje się główną bezpośrednią przyczyną naturalnej śmierci religii.

Proces ten przejawia się na dwóch poziomach: niezdolności do reprodukcji organizacji (do zdobywania nowych członków) i niezdolności do reprodukcji niszy. Oba wymiary są ze sobą ściśle powiązane. Choć reprodukcja organizacji jest fundamentem trwania religii, to w pewnym zakresie jest ona niemożliwa bez reprodukcji niszy (lub pozyskiwania stale nowych nisz kompensującego utratę dotychczasowych).

Jeśli działalność w ramach organizacji eklezjastycznej ma mieć charakter pełnoetatowy, to musi się wiązać z akumulacją zasobów umożliwiających zaspokojenie potrzeb życiowych członków. Jeśli od specjalistów nie wymaga się ponadto rezygnacji z działalności prokreacyjnej, to powinny one pokryć także potrzeby jego rodziny. W sytuacji przeciwnej (celibatu) powinny w jakiejś mierze rekompensować tego rodzaju poświęcenie.

Z tych względów istotne jest, by nisza realizowana przekraczała w pewnym wymiarze niszę preferencyjną (zatem by posiadała zasobne peryferie). Utrzymywanie reprodukcji w centrum niszy wymaga większego zaangażowania duchownych niż w przypadku peryferii utrzymujących się przy religii mocą inercji. Organizacja religijna, której zasoby są regularnie zasilane z peryferii, może włączać w swe szeregi choćby osoby kierujące się czystym interesem materialnym, traktujące funkcje religijne jako zwykłą formę pozyskiwania środków do życia („zawód jak każdy inny”). Tak, zdaniem Tadeusza Margula, kształtowała się sytuacja w schyłkowym momencie funkcjonowania zaratusztrianizmu jako religii państwowej Persji, ale też konfucjanizmu, który w istocie jako organizacja religijna utożsamiał się z państwem. Sytuacja Kościołów skandynawskich wygląda poniekąd podobnie. Stosunkowo niewielki procent tych społeczeństw uczęszcza na nabożeństwa, a jednak większość wspiera swe Kościoły podatkami [Grace 2010, s. 202].

Pozbawiona stałego dopływu zasobów z peryferii, religia zdana jest na rekrutację przede wszystkim z niszy preferencyjnej, która stanowi naturalny zasób potencjalnych kandydatów. Wysoki stopień zaspokojenia ich potrzeb religijnych może stanowić motywację do zaangażowania w działalność organizacji. Jednak nawet dla tych osób zaangażowanie takie musi być w jakiejś mierze atrakcyjne ze względu na ich interesy, w miarę zaś kurczenia się peryferii niszy realizowanej zasób środków, dzięki którym można by podnieść tę atrakcyjność, maleje. Ponadto oparcie na samych tylko charyzmatycznych wirtuozach religijnych (według określenia Maxa Webera), ze względu na ich zwykle niewielką liczbę, znacząco ogranicza możliwości systematycznej działalności.

Interesującym z tego względu przypadkiem śmierci spowodowanej niezdolnością reprodukcyjną jest przypadek shakerów. Ścisła wstrzemięźliwość płciowa obowiązywała tam wszystkich członków, przez co zamknięta przed nimi została najpewniejsza droga odtwarzania własnych struktur, jaką jest zakorzenienie formacji religijnej w reprodukcji naturalnej i socjalizacji pierwotnej. Jednocześnie szanse na rekrutację w związku z tak dalece posuniętą surowością musiały być ograniczone. Przez pewien czas shakerzy reprodukowali się, adoptując sieroty z domów dziecka, dopóki władze państwowe nie zakazały tej praktyki, co praktycznie przypieczętowało los tej religii. Z tego punktu widzenia instytucja celibatu, choć zasadniczo korzystna dla organizacji religijnej, wydaje się sensowna przede wszystkim w sytuacji monopolu religijnego, który zapewnia wysoki dopływ zasobów nie tylko z centrum, ale i z peryferii niszy. Stawiane ostatnio w Kościele katolickim postulaty rozluźnienia dyscypliny w tym względzie jawią się jako uboczny skutek pluralizacji. W sytuacji pluralistycznej maleje naturalnie możliwość utrzymywania peryferii niszy, które stanowią pole ekspansji konkurencji. Brak pozareligijnych czynników wzmacniających tę inercję znacząco osłabia związek peryferii

z organizacją. W rezultacie jej nisza ogranicza się w coraz większym stopniu do centrum (realizowanej niszy preferencyjnej).

Pluralizm osłabia zdolność reprodukcji niszy w jeszcze innym wymiarze. Dane przytaczane przez Bruce'a dowodzą, że prawdopodobieństwo udanej socjalizacji religijnej maleje o połowę w małżeństwach mieszanych [Bruce i Glendinning 2010, s. 117]. Erozja niszy może więc stanowić skutek uboczny osłabienia mechanizmu izolacyjnego, jakim jest endogamia religijna. Zwłaszcza w przypadku judaizmu, gdzie jest to jeden z fundamentalnych mechanizmów, rodzić może dalekosiężne konsekwencje [por. Heilman 1996].

Jak widać, w istocie wszystkie trzy funkcje organizacji religijnej są ze sobą organicznie powiązane. To, czy dysponuje ona względnie spójną i przekonującą doktryną decyduje, czy posiada niszę preferencyjną. Rozmiar tej niszy decyduje o dopływie zasobów umożliwiających reprodukcję wyspecjalizowanej organizacji. Rola poszczególnych sił selekcyjnych uwarunkowana jest obecnością konkurencji: im większa konkurencja, tym większe znaczenie mają preferencje religijne, podczas gdy w sytuacji monopolistycznej religia może trwać, opierając się na szerszej niszy realizowanej, nie zaś wyłącznie na centrum. Jak zauważa Steve Bruce, upadek Kościołów brytyjskich nie następuje dlatego, że odchodzą z nich wierni, ale stanowi skutek porażki w rekrutacji dzieci [Bruce i Glendinning 2010, s. 107–108].

MECHANIZMY ZAPOBIEGAJĄCE ZMIANOM

Po zakończeniu procesu specjacji, czyli po wykształceniu się mechanizmów izolacyjnych i ukonstytuowaniu organizacji religijnej chroniącej fundamentalne warstwy systemu religijnego, docieramy do punktu, gdzie – w ramach podejścia ewolucyjnego – zagadką staje się nie tyle zmiana, co względna stałość religii. Skoro religie podlegają zmiennym uwarunkowaniom różnorodnych interesów, preferencji religijnych, skoro mutacje i innowacje mogą być tak różnorodne i zachodzą tak często, a towarzyszyć im mogą inkorporacje idei z innych systemów, to jakim sposobem religie mimo wszystko trwają w rozpoznawalnych kształtach przez tysiąclecia, podlegając tylko nieznacznym zmianom? Dlaczego nie zmieniają swoich zasadniczych założeń mimo zmian systemów politycznych, formacji gospodarczych, a często udaje im się zachować tożsamość przy przekraczaniu granic narodów czy nawet cywilizacji?

Tradycja funkcjonalistyczna (w nurcie Comte'ańskim wiodącym do neofunkcjonalizmu) zakłada, jak referuje Andrzej Wójtowicz, że „ciągłość społeczna jest generowana wartościami moralnymi, bez których nie ma mowy o zjawisku więzi społecznej [2004, s. 132]. Ewolucjonizm oferuje tu odmienną perspektywę. Jak zauważył Gerhard Lenski [2005, s. 69–73], stabilność w kulturze ma źródła w różnorodnych mechanizmach homeostatycznych. W konkretnym ich wskazaniu pomóc może obserwacja, że z identycznym zjawiskiem mamy do czynienia w ewolucji biologicznej. Tam również wykopaliska potwierdzają długotrwałe okresy stabilności (stazy), co zdaje się podważać gradualizm ortodoksyjnego darwinizmu, zakładającego, że ewolucja dokonuje się drogą nagromadzenia drobnych zmian w ciągu długich okresów. Sformułowano kilka teorii wyjaśniających to zjawisko, które, jak sądzę, mogą dostarczyć również płodnych inspiracji dla analizy mechanizmów względnie niezmiennego trwania religii. Powstrzymałbym się od dokonywania jednoznacznego wyboru między nimi. Wszystkie one mogą być po prostu odrębnymi strategiami, używanymi przez religie w pewnych przypadkach dla

zachowania własnej konstrukcji. Można je więc potraktować jako hipotezy, które domagają się weryfikacji na gruncie własnego materiału empirycznego, niezależnie od kontrargumentów wysuwanych przeciw nim w biologii. Są to hipotezy zakładające, że za stażę odpowiadają: 1) działanie doboru stabilizującego, 2) adaptacja ontologiczna, 3) ograniczenia rozwojowe, 4) podążanie za niszą albo 5) równoważenie populacji.

Na problem ten zwrócili także uwagę socjologowie z nurtu ekologii organizacji. Sformułowali w związku z tym kilka wyjaśnień, które częściowo pokrywają się z teoriami biologicznymi, choć się z nich nie wywodzą. Przyjrzyjmy się możliwościom zastosowania tych koncepcji do religii.

6.1. Dobór eklezjastyczny

Zwolennicy skrajnego selekcjonizmu (adaptacjonizmu) usiłują tłumaczyć stażę działaniem doboru stabilizującego. Innymi słowy, zakładają, że gatunki trwają niezmienione, gdyż osiągnęły optymalny możliwy stopień dostosowania do swego środowiska. Dobór taki eliminuje więc wszelkie mutacje znacząco odbiegające od średniej. Jak już wspomniałem, Ina Wunn [2003, s. 396, 398] dopatruje się w odpowiedniku doboru stabilizacyjnego głównego mechanizmu eliminowania nowych przekonań (mutacji) na poziomie grup religijnych. Słabość tego wytłumaczenia na gruncie biologii ujawnia się w fakcie, że gatunki trwają niezmienione (albo wymierają) również w przypadku znaczących zmian klimatycznych [Gould 2002, s. 878].

W zastosowaniu do religii koncepcja ta rodzi podobne wątpliwości. Jak się wydaje, podważa ją wspomniany fakt, że religie wcale nie reagują współmiernie do znaczących zmian w środowisku, a przynajmniej nie podlegają zmianom istotne ich elementy, nawet jeśli są wystawione na silne presje selekcyjne. Termin „dobór stabilizujący” (stosowany w tym kontekście przez Wunn) oznacza, że najlepiej dostosowane okazują się osobniki o przeciętnej wartości danej cechy, zatem dobór eliminowałby skrajne, radykalne warianty idei, a nie nowe. Przeciwnie, nowy wariant, który reprezentowałby stanowisko najbardziej wyważone, byłby premiowany. Religia nie jest jednak tworem czysto populacyjnym, ale posiada równie istotne właściwości systemowe (organiczne). Znaczenia mutacji i doboru na poziomie idei nie określa więc homologia z dyfuzją mutacji w ramach populacji, ale z losem mutacji zachodzących w ramach organizmów.

Zauważmy przy tym, że niska częstotliwość podawana dla mutacji w przypadku transmisji genetycznej nie wynika z tego, iż tylko tyle mutacji rzeczywiście zachodzi (tego, jak sądzę, nikt nie wie, choć szacunki mówią o ryzyku 1 na 10^4 [por. Krzanowska i in. 2002, s. 36]), ale z tego, że tylko taka liczba

pozostaje mutacjami niewykrytymi i nieskorygowanymi przez wewnątrzkomórkową aparaturę kontrolną. Proces kopiowania DNA kontrolowany jest pod względem poprawności przez dwa procesy: działanie korygujące polimerazy DNA (zmniejsza częstotliwość błędu od sto- do tysiąckrotnie) i działanie enzymów naprawczych (kolejna stukrotna redukcja mutacji) [Krzanowska i in. 2002, s. 36–37]. Co więcej, w organizmie na przykład człowieka może zachodzić wiele mutacji będących przyczyną nowotworów i złośliwych, i łagodnych, jak włókniaki. Mutacje te jednak nie mają większego znaczenia ewolucyjnego, chyba że dotyczą komórek rozrodczych. Tylko w tym ostatnim wypadku bowiem zmutowane geny mogą zostać przekazane kolejnym pokoleniom [por. Szarski 1986, s. 44].

Podobnie dzieje się w przypadku religii. Byłyby one zupełnie efemerycznymi zjawiskami kulturowymi, gdyby nie wykształciły się mechanizmy kontrolujące przebieg transmisji, zwłaszcza w organizacjach służących ich replikacji. Fakt, że jedynie niewielki procent wyznawców ma zbliżone do poprawnych poglądy teologiczne, nie ma większego znaczenia dla niezmiennego trwania religii pod warunkiem, że grupę tę stanowią odpowiedzialni za reprodukcję systemu teologicznego członkowie organizacji eklezjastycznej. Dopóki szeregowi wyznawcy wykazują względem nich minimalną lojalność (przede wszystkim łożąc na utrzymanie ich struktur i socjalizując religijnie własne dzieci), to ich indywidualne poglądy mają niewielkie znaczenie. Nierzadko zresztą wykazują oni przynajmniej potencjalną gotowość podporządkowania się, choćby poprzez uznanie wyższych kompetencji specjalistów.

W istocie mamy tu do czynienia nie tyle z doborem stabilizującym, co z zupełnie innym zjawiskiem, które jednak wykracza poza perspektywę memetyczną kalkującą rozwiązania genetyki populacyjnej. Mechanizm ten określić możemy jako dobór eklezjastyczny.

Faktyczna reprodukcja religii zachodzi nie w rodzinach szeregowych wyznawców, ale w trakcie formowania specjalistów, który to proces jest zwykle starannie (a przynajmniej starannie) kontrolowany. Wszelkie mutacje mogą być wówczas wcześniej rozpoznawane i eliminowane, czy to przez skorygowanie poglądów kandydata na członka stanu duchownego, czy przez wyeliminowanie go z organizacji. Również już wykwalifikowani specjaliści religijni są kontrolowani na okoliczność poprawności teologicznej. Przeglądając dokumenty Kongregacji Nauki Wiary (sukcesorka Świętego Oficjum), można się przekonać, że zdecydowana większość interwencji dotyczy działalności kapłanów, a szczególnie kapłanów aktywnych intelektualnie – teologów [Królikowski i Zimowski 1995, 2002].

Religie dysponują bowiem narzędziami, dla których nie ma analogii odnoszących się do gatunków, występują jednak na poziomie komórek. Gatunki utrzymują spójność wyłącznie poprzez izolujące mechanizmy populacyjne,

podczas gdy utrzymanie spójności systemu religijnego stanowi podstawową funkcję organizacji eklezjastycznych. Trafna jest więc uwaga Luhmanna, że „zadanie wyróżnienia systemu religijnego spoczywa na barkach Kościoła” [1998, s. 58]. Tego aspektu Wunn zdaje się nie dostrzegać, tymczasem w przypadku już ukonstytuowanej religii to właśnie te organizacje stanowią główne narzędzia selekcji w przypadku nowych wariantów pojawiających się w ramach danej religii. Dokonują też one selekcji spośród treści stanowiących ich własne dziedzictwo. „Instytucje tworzą sfery cienia, gdzie niczego nie można dostrzec i nie zadaje się żadnych pytań. Inne obszary prezentowane są w najdrobniejszych szczegółach, podlegają starannej kontroli i ścisłej organizacji” [Douglas 2011, s. 76]. Mary Douglas pisze tu o zarządzaniu własną przeszłością organizacji, ale stosuje się to w odniesieniu do warstw fundamentalnych religii. Organizacja eklezjastyczna skrępowana jest tu licznymi ograniczeniami, przede wszystkim własną funkcją zachowywania systemu religijnego, oraz własnymi potrzebami funkcjonalnymi. W rezultacie może być zmuszona do odrzucenia nawet bardzo popularnej idei, o ile narusza ona koherencję systemu idei religijnych, którego strzeże lub która uderza w jej własne interesy, ale też odwrotnie: może promować stosunkowo mało popularną ideę, jeśli wzmacnia ona tę koherencję albo pozwala zrealizować interesy samej organizacji. W żadnej mierze procesów tych nie da się sprowadzić do doboru stabilizującego.

Poziom organizacji religijnej, jak już pisałem, wprowadza nowy poziom interesów oraz preferencji religijnych. Interesy te to: akumulacja zasobów, kontrola nad własną organizacją i przeciwstawianie się organizacjom konkurencyjnym oraz rekrutacja personelu. Nie da się ich sprowadzić do interesów jednostek składających się na organizację, a czasami mogą wręcz być z nimi sprzeczne. Jaki jest na przykład interes szeregowego kapłana w przyjmowaniu do swojego stanu nowych członków, z którymi będzie się musiał dzielić zasobami? W przypadku wielu zgromadzeń zakonnych poszczególni członkowie żyją w ubóstwie, chociaż ich zakony gromadzą spore bogactwo, przeznaczane głównie na dalszy rozwój. Za tego rodzaju praktyki z ostrą krytyką spotkało się zgromadzenie Matki Teresy, misjonarki miłości [por. Wuellenweber 1998].

Preferencje religijne organizacji eklezjastycznej (czyli gotowość do akceptacji nowych idei) wynikają zarówno z jej funkcji, jak i jej interesów. Będzie zatem preferować te idee, które są spójne z dotychczasową tradycją, a przede wszystkim nie podważają w żadnym punkcie kluczowych interpretacji i dążą się z nimi zharmonizować.

Nowe idee przede wszystkim nie mogą uderzać w interesy samej organizacji. Na prymat tych interesów, nawet w stosunku do głoszonych ideałów, zwracał uwagę już Herbert Spencer [1907, s. 147, § 650]. Ideał ubóstwa, wyni-

kający wprost z zasad ewangelicznych, głoszony był wprawdzie przez wiele ruchów chrześcijańskich w XI i XII wieku, jednak niektóre, jak Waldensi, uważały, że powinien być praktykowany również przez hierarchię kościelną, co naruszało żywotny interes eklezjastyczny. Przez sito selekcji przeszły zatem tylko te, które praktykę owego ideału ograniczyły wyłącznie do siebie, jak franciszkanie i dominikanie.

Oczywiście nie każda mutacja postrzegana jest jako szkodliwa, niektóre – po przezwyciężeniu pierwotnej niechęci – mogą zostać włączone do tradycji religijnej, a nawet uzyskać w niej pozycję dominującego wariantu (jak było na przykład z tomizmem).

Mutacje powstałe poza strukturą organizacji eklezjastycznej mają zdecydowanie mniejsze szanse na upowszechnienie. Istnieje od tej reguły jeden istotny wyjątek: gdy wystąpienie mutacji sprzęgnie się ze znaczącym autorytetem hagiokratycznym. Potwierdzony cudami, uzdrowieniami czy prorocstwami hagiokrata może rzucić skuteczne wyzwanie hierokracji, a głoszone przez niego zmutowane idee mogą stanowić dla struktur eklezjastycznych istotne wyzwanie. Tylko wówczas jednak, gdy mutacje te nie naruszają struktury dogmatycznej i ważnych interesów eklezjastycznych, mają szanse na włączenie do zasobu tradycji religijnej. Za przykład posłużyć mogą postacie takich kobiet, pozbawionych wykształcenia teologicznego, jak Katarzyna ze Sieny, Teresa z Lisieux czy Faustyna Kowalska, z których dwie pierwsze już zostały, a trzecia ma szanse zostać uznana za doktora Kościoła. W pewnych okolicznościach nawet autorytet laokratyczny może być nosicielem wpływowych mutacji (wystarczy wspomnieć wpływ Jacques’a Maritaina na dwudziestowieczny katolicyzm).

W religii zachodzi więc silna eliminacja mutacji, nie jest ona jednak określona przez warunki zewnętrzne, poprzez kryterium adaptacji jak w doborze stabilizacyjnym. Nie jest to też po prostu dobór ze względu na częstotliwość (który premiowałby najczęstsze warianty). Jest to dobór ze względu na funkcję i interesy organizacji eklezjastycznej. Stanowi on fundamentalny mechanizm utrzymywania niezmienności religii, nawet wobec znaczących zmian w jej środowisku.

6.2. Akomodacja

Religie mogą trwać, nie dokonując istotnych zmian w swych warstwach fundamentalnych, również dlatego, że na zmiany otoczenia mogą reagować, wykorzystując różnorodne możliwości tkwiące w tychże fundamentalnych warstwach. Mogą rozwijać już istniejące struktury organizacyjne, nie wytwarzając nowych. Podobnie niezmiennosc gatunków tłumaczy się czasem ich

zdolnością do wykorzystania własnej rozwojowej i behawioralnej plastyczności [Gould 2002, s. 878].

Zjawisko to w obu sferach rzeczywistości (biologicznej i społecznej) dostrzegali Spencer, określając je mianem adaptacji [Spencer 1872, s. 185 i n., § 67]. Struktura organizmu (czyli sama liczba i rodzaj organów) pozostaje w ramach tego procesu niezmienną, ale zmieniają się (w pewnych granicach określonych przez wrodzone możliwości) proporcje między organami. Przekształcenia takie wynikają z utrzymujących się modyfikacji w funkcjonowaniu wynikłych ze zmiany warunków [Spencer 1872, s. 189, § 67]. Te same prawa stosują się, zdaniem Spencera, do adaptacji społecznej [Spencer 1872, s. 193–4, § 69]. Pojawienie się wzmożonego zapotrzebowania na pewną działalność kieruje tam „kapitał i pracę”, ale tym samym zmusza (w zrównoważonym społeczeństwie) do ograniczenia ich w innym sektorze. Zapotrzebowanie na określone surowce w tej działalności, gdy się utrzymuje, pociąga za sobą wzrost działalności organów pozyskujących te surowce oraz ich zapotrzebowanie na kapitał i pracę [Spencer 1872, s. 194, § 69]. Widzimy, że zdaniem Spencera każda taka zmiana napotyka na kolejne strukturalne ograniczenia, które tylko stopniowo mogą być przewyżczone przez przebudowywanie pierwotnego *equilibrium*, czyli równowagi sił działających w organizmie. Stąd też adaptacje tego rodzaju są znacznie łatwiejsze w przypadku organizmów młodych.

Proces, w trakcie którego zachodzi tego rodzaju adaptacja, Spencer określa jako zrównoważenie bezpośrednie (*direct equilibration*), w odróżnieniu od pośredniego, tożsamego z doborem naturalnym [Spencer 1872, s. 443, § 164]. *Equilibrium* zwykle zachowywane jest przez rytmiczne działania, akcje i reakcje, wykonywane przez części organizmu, dzięki którym możliwe jest zachowanie jego integralności. Przeciwdziałają się one rutynowo oddziałującym wpływom zewnętrznym. Równowaga ta jest naruszana przez nowe siły zewnętrzne działające na organizm, a także przez działania podejmowane przez sam organizm, związane z dodatkowym wydatkowaniem energii. Działania tych sił zewnętrznych, jeśli są krótkotrwałe czy jednorazowe, bywają zwykle zrównoważone w ramach zwykłego działania organów. Nie mogą oczywiście wykraczać poza pewien zakres, który powodowałby poważne uszkodzenie czy śmierć organizmu (w tej sytuacji do głosu dochodzi zrównoważenie pośrednie, dobór naturalny) [Spencer 1872, s. 436, § 160]. Z odmienną sytuacją mamy jednak do czynienia, gdy siła z otoczenia zaczyna oddziaływać na organizm stale lub systematycznie, na przykład gdy następuje jakaś zasadnicza zmiana warunków w otoczeniu. Pociąga to za sobą stopniowe przeorganizowanie wszystkich funkcji i struktury, aż wytworzona zostanie siła zrównoważająca [Spencer 1872, s. 434, § 159]. Aby mogło zajść zrównoważenie bezpośrednie, siły te muszą jednak bezpośrednio oddziaływać na zwyczajne funkcje danego

systemu. Dobrym przykładem takiego procesu jest dostosowywanie się rośliny do specyficznej gleby – obejmować ono może większy lub mniejszy rozwój systemu korzeniowego, jednak gleba nie jest w stanie wpłynąć w ten sposób na system reprodukcyjny [Spencer 1872, s. 442, § 163]. W ten sposób nie mogą też powstać zmiany jakościowe. System reaguje przez intensyfikację swych funkcji i wzmacnianie odpowiednich struktur, ale sama obecność czynnika, który mógłby być korzystny dla niego, gdyby posiadał pewne cechy, których nie posiada, nie powoła tych cech do istnienia [Spencer 1872, s. 436, § 160].

Omawiany mechanizm w biologii określany jest jako adaptacja ontologiczna (w odróżnieniu od filogenetycznej) [Sober 2000, s. 86], aby uniknąć jednak zamieszania, podobnie jak Iannaccone i Miles [1990], będą używał tu terminu akomodacja.

Rozróżnienie adaptacji i akomodacji ma zasadnicze znaczenie w odniesieniu do ewolucji religii. Z adaptacjami w ścisłym sensie (patrz paragraf 5.3.2) mamy do czynienia dość rzadko, i to głównie we wczesnym okresie formowania się religii. Są to bowiem zmiany, które zostają wpisane w wiążącą warstwę tradycji: mityczną, kluczowych interpretacji i struktury dogmatycznej. W miarę ustalania się struktury systemu religijnego liczba takich adaptacji oczywiście maleje. Akomodacja odgrywa natomiast niezmiennie pewną rolę, ograniczoną jedynie treścią warstw fundamentalnych: umożliwia przystosowanie się religii do zmienionych warunków poprzez zmianę akcentów w aktualnie głoszonych treściach oraz rozwinięcie pewnych form działalności przy ograniczeniu innych, co wiąże się ze zmianą redystrybucji środków i zasobów ludzkich.

Warte podkreślenia jest również to, że naruszenie *equilibrium* może być powodowane nie wyłącznie przez zmianę warunków otoczenia, ale również przez zmiany wpływające z samego systemu. Tak jak dzięki treningowi człowiek może zwiększyć swoją muskulaturę, a także pewne zdolności intelektualne, na przykład pamięć, tak też, jak sądzę, organizacji religijnej nie należy traktować wyłącznie jako biernego obiektu oddziaływania sił zewnętrznych i rezultatu ich równoważenia. Dlatego warto rozszerzyć na organizacje społeczne zasadę spontanicznego działania, sformułowaną dla organizmu psychofizycznego przez Bertalanffy'ego [1984, s. 143]. Wiele wyznań chrześcijańskich dzieli ten sam korpus mityczny zawierający nakaz misji, a jednak nie wszystkie kładą na nie równy nacisk. Zaangażowanie w nawracanie niewierzących trudno tłumaczyć reakcją na jakiś czynnik zewnętrzny. Jest to aktywność, którą zwykle ciężko uznać za reaktywną, pociąga za sobą koszty i angażuje siły ludzkie. W rezultacie prowadzi do rozwoju tych elementów religii, które są zaangażowane w tego typu działalność (kosztem innych), takich jak szkoły dla misjonarzy, wsparcie misji, rozwój technologii propagandy religijnej mającej przemawiać do niewierzących (wymaga ona odmiennych technik

niż ta skierowana do już pozyskanych), wzrost refleksji ogólnej na temat misji, studia nad kulturami i religiami występującymi w docelowych lokalizacjach etc. Inne organizacje religijne mogą z kolei kłaść nacisk na działalność charytatywną czy rozwój doktrynalny, a wszystko w ramach tego samego korpusu warstw fundamentalnych.

Jedynie do tego rodzaju akomodacji można odnieść termin „adaptacja” w znaczeniu nadanym mu przez Inę Wunn, jako bezpośrednią reakcję na zmiany w otoczeniu, która nie tylko wyposaża religię w lepsze środki (idee), za pomocą których może ona konkurować z innymi religiami [Wunn 2003, s. 402].

W tym znaczeniu pojęciem adaptacji posługuje się również Helmut Schelsky, trafnie zauważając, że w zastosowaniu socjologicznym nie chodzi wyłącznie o stabilizację, ale „w zmienionym otoczeniu muszą być realizowane, uruchomione i zakorzenione na stałe cele, wartości i przewodnie idee osoby czy instytucji”, a zatem przystosowanie w przypadku religii nie polega po prostu na podporządkowaniu wpływom zewnętrznym, ale może wiązać się z „rozwijaniem struktur przeciwnych, które potrafią stawić trwały opór” presji [Schelsky 1998, s. 191]. Wyróżnia on w analizowanym przez siebie przypadku (chrześcijaństwa w sytuacji nowoczesności) trzy formy adaptacji (czyli akomodacji w przyjętym tu znaczeniu): 1) zmianę metod i form organizacyjnych Kościołów, 2) zmianę treści, związaną z koniecznością odniesienia tradycyjnego nauczania do nowych sfer rzeczywistości, 3) przemianę na poziomie świadomości, samej formy wiary religijnej [Schelsky 1998, s. 192]. Odrębnym problemem jest zakres, jaki w każdym z wymienionych obszarów akomodacja może przybrać.

6.3. Ograniczenia rozwojowe

Jak wspomniałem, akomodacja podlega istotnym ograniczeniom, które jednocześnie praktycznie uniemożliwiają zmiany na głębszych poziomach. Do analitycznych ograniczeń odwołuje się jedna z biologicznych teorii tłumaczących staż gatunków. Gatunek, zgodnie z tym stanowiskiem, po prostu nie może się już zmienić, stał się systemem homeostatycznym i reaguje w swoich własnych granicach na zmiany zewnętrzne, nie tyle do nich się dostosowując, co im się opierając, aby zachować własną indywidualność [Gould 2002, s. 879–880]. Na to zjawisko zwrócili uwagę również socjologowie Iannaccone i Miles w swym studium zmian w Kościele mormonów w odpowiedzi na ogólnokulturowe procesy emancypacji kobiet na rynku pracy i, szerzej, w społeczeństwie. Ograniczenia, jakie napotyka akomodacja, stanowią ich zdaniem o fundamentalnej różnicy, przez którą załamuje się analogia między organizacjami religijnymi a firmami. Te ostatnie mogą reagować błyskawicznie, podporządkowując się

zapotrzebowaniu swych konsumentów. Postępowanie takie ze strony Kościołów doprowadziłoby jednak do spadku wiarygodności [Iannaccone i Miles 1990, s. 1232]. Rodzi to istotne dylematy, których rozstrzygnięcie bezpośrednio wpływa na zaangażowanie różnych grup członków i szanse rekrutacji konwertytów. Kościół mormonów w analizowanym przykładzie podtrzymał swe konserwatywne stanowisko, dopuszczając wszakże na coraz szerszą skalę różnego rodzaju wyjątki (dewiacje) od zachowanej reguły priorytetu życia rodzinnego dla kobiet [Iannaccone i Miles 1990, s. 1245].

Wydaje się jednak, że autorzy przecenili elastyczność organizacji niereligijnych. Tymczasem również one podlegają znaczącym siłom inercyjnym, na co zwrócili z kolei uwagę ekologowie organizacji. Rozważania nad zjawiskiem inercji od początku należały do centralnych zagadnień tego nurtu socjologii. W artykule z 1977 roku Hannan i Freeman postawili tezę, że presja inercyjna pochodzi zarówno z ograniczeń otoczenia, jak i ze struktury organizacji [Hannan i Freeman 1977, s. 931]. Dla samej organizacji każda zmiana strukturalna oznacza częściowe zaprzepaszczenie dotychczasowych inwestycji w urządzenia i personel, a przynajmniej poniesienie kosztów zmiany ich zastosowania. Liderów zniechęcać może do reorganizacji również brak pełnej wiedzy o organizacji oraz świadomość, że zmiana oznacza zakłócenie równowagi wewnętrznych sił politycznych, ze względu na konieczność modyfikacji redystrybucji zasobów. Zawsze bowiem jakaś podjednostka organizacji będzie się opierać reorganizacji, a koszty przewyciężenia tego oporu mogą wystarczająco zniechęcić liderów do podejmowania takich prób. Innymi słowy, organizacja napotyka ograniczenia związane z jej własną historią. „Gdy już standardy i procedury alokacji zadań i władzy stały się przedmiotem normatywnej zgody, koszty zmiany znacząco wzrastają” [Hannan i Freeman 1977, s. 931].

Istotne są również zewnętrzne bariery powstrzymujące organizację przed zmianą. Przede wszystkim chodzi tu o ograniczenia prawne oraz legitymizacyjne [Hannan i Freeman 1977, s. 932; Hannan, Pólos i Carroll 2004, s. 237]. Zmieniająca się organizacja traci na przewidywalności i obliczalności. Tymczasem selekcja działająca na organizację, zdaniem autorów, faworyzuje te cechy, a zależą one od tego, czy struktury są wiernie reprodukowane, zatem i odporne na zmianę. Dotyczy to zwłaszcza zmiany kluczowych właściwości, gdyż zagraża ona samej tożsamości organizacji [Hannan 2005, s. 59].

Jak zauważyli badacze tego kręgu, presja inercyjna nie oddziałuje z jednakową siłą na wszystkie organizacje. Pewne rodzaje struktur podlegają jej w większym stopniu niż inne. Zmiana bardziej zagraża organizacjom dłużej działającym i bardziej złożonym [Hannan, Pólos i Carroll 2004, s. 213]. Większa zawilóść struktury oznacza, że proces reorganizacji musi trwać dłużej, a w organizacjach, których struktura jest nieprzejrzysta, jej koszty są bardziej

nieprzewidywalne [Hannan, Pólos i Carroll 2004, s. 214, 222]. Istotna jest też relacja między architekturą organizacji (przez co ekologowie organizacji rozumieją takie cechy, jak forma autorytetu, sposób kontroli itp.) a kulturą, określającą, jakie formy są dopuszczalne. Chodzi i o reguły zewnętrzne, jak prawa czy regulacje, i wewnętrzne, jak tradycja danej organizacji [Hannan, Pólos i Carroll 2004, s. 217]. Gdy zmiana zmierza w kierunku ustanowienia form sprzecznych z przyjętymi w danej kulturze, pociąga za sobą dalsze koszty [Hannan, Pólos i Carroll 2004, s. 214].

W przypadku religii istotnym ograniczeniem dla zmian zachodzących w wyniku akomodacji jest wymóg (względnej) koherencji z korpusem nauk fundamentalnych. Zachodzi tu ścisła analogia ze zmianami genetycznymi. Fluktuacje genów czy mutacje nie mogą dotyczyć najbardziej podstawowych elementów, a zwłaszcza tych, które odpowiadają za funkcjonalny podział organizmu czy ogólny plan jego budowy [Gould i Lewontin 1979, s. 594]. Podobnie możliwości przebudowy budynku ograniczone są użytymi już materiałami i przyjętym planem budowy [Gould i Lewontin 1979, s. 595]. W przypadku religii, jak widzieliśmy, im starsza jest warstwa przekazu, tym mniejsze jest prawdopodobieństwo skutecznej mutacji. Chodzi tu o coś więcej niż ograniczenia wynikające z systemowego charakteru ideologii religijnych, który wymaga, by wraz ze zmianą danego elementu zmianie podległy też wszystkie powiązane. W takim wypadku stabilność warstw fundamentalnych wynikałaby wyłącznie z kumulacji kosztów zmiany [por. Lenski 2005, s. 70]. Religie są nie tylko ograniczone przez własną strukturę, ale, jak zauważa Wunn, również uwarunkowane przez własną historię, spisana albo nie, tradycję [Wunn 2003, s. 403–404; 2002, s. 518]. Struktura ta ma charakter hierarchiczny, której kluczowych elementów naruszyć nie mogą, gdyż mają one charakter normatywny. Każde ich naruszenie podważałoby ich normatywność, a tym samym cały fundament religii: sakralny autorytet warstw mitycznej i wiążących interpretacji.

6.4. Podążanie za niszą

Niezdolność do akomodacji nie musi jednak automatycznie skutkować śmiercią religii. Procesy akomodacji zachodzą bowiem w odniesieniu do określonego środowiska, a zatem nie mogąc zmienić siebie, religii pozostaje zawsze jeszcze zmienić swe środowisko funkcjonowania. Podobnie tłumaczy stażę gatunków teoria Nilesa Eldredge'a. Opiera się ona na mechanizmie śledzenia siedliska ekologicznego: populacje reagują na zmianę warunków, raczej przemieszczając się za swym siedliskiem – pozostają zatem w niezmienniej w relacji ze swą niszą [Gould 2002, s. 880–881].

Podobnie rzecz ma się z religiami: gdy w danym społeczeństwie maleje liczba osób o określonej konfiguracji potrzeb religijnych, religie mogą szukać swego miejsca w innych społeczeństwach, gdzie taka konfiguracja jest powszechniejsza. Tłumaczyłoby to na przykład, dlaczego scjentologia raczej nie rozwija się w krajach ubogich, nie dostosowując się do lokalnych warunków, ale powstrzymując od ekspansji. Teoria ta warta jest, jak sądzę, empirycznej weryfikacji w odniesieniu do przesuwania się centrum katolicyzmu z Europy do krajów Afryki i Azji [por. Martin 2002]. Todd Johnson i Chang Sun Young [2004] przewidują, że w roku 2100 centrum chrześcijaństwa przesunie się do Nigerii. Niewykluczone, że właśnie na tych kontynentach powszechniejsza jest konfiguracja preferencji religijnych, z którą katolicyzm miał do czynienia w czasach swojej kilkunastowiekowej stazy w Europie.

Innego przykładu dostarcza historia buddyzmu. W swej pierwotnej, monastycznej formie opierał się on na wsparciu możnych władców, stąd rozkwitał pod panowaniem Aśoki. Gdy władzę przejęła dynastia Guptów, zaczął zamierać w samych Indiach, znalazł jednak schronienie pod protektoratem władców Sri Lanki, Birmy czy Tybetu.

6.5. Asymilacja

Wobec pojawienia się określonej zmiany w otoczeniu religie mogą utrzymać stażę w jeszcze inny sposób, który Tadeusz Doktor [2002, s. 48–50] określa terminem asymilacja. Na przykładzie katolicyzmu widzimy, że aktualne potrzeby mogą generować powstanie nowych ruchów religijnych (zarówno świeckich, jak i o charakterze zakonnym), które niejako przejmują na siebie całą siłę danego wpływu zewnętrznego, a zanikają albo tracą na znaczeniu, gdy wpływ ten ustaje. Wiele zgromadzeń zakonnych niegdyś popularnych cierpi dziś na brak kandydatów, podczas gdy jednocześnie burzliwie rozwijają się inne. Ruchy takie mogą jednak nie wywrzeć żadnego trwałego wpływu na nadrzędną organizację religijną bądź wpływ ten będzie jedynie krótkotrwały i powierzchowny.

Dla przykładu, jak wspomniałem, w XII–XIII wieku chrześcijaństwo zachodnie napotkało problem wynikający z tego, że kazania afirmujące ubóstwo okazały się mało przekonujące, gdy wygłaszane były przez reprezentantów instytucji opływającej bogactwem, którzy sami również należeli do osób zamożnych. Kościołowi udało się ten problem rozwiązać, tępiąc politycznie powstałe wówczas ruchy wzywające do powszechnego ubóstwa, a jednocześnie dokonując wewnętrznej dywersyfikacji poprzez absorpcję. Powstały wtedy wyspecjalizowane (a jednocześnie pozostające pod kontrolą Kościoła) organizacje, które mogły jednocześnie głosić i praktykować ubóstwo, jak

zakony franciszkański czy dominikański. Do dzisiaj pozostają one elementem zwiększającym możliwości oddziaływania katolicyzmu, choć niegdyś fundamentalny aspekt ubóstwa zszedł na plan dalszy. Franciszkanie sięgnęli na przykład do mitów związanych z własnym założycielem (szacunek i wyjątkowe traktowanie zwierząt przez Franciszka z Asyżu) i dzięki temu stali się istotnym ośrodkiem, poprzez który Kościół może pozytywnie ustosunkować się do wyzwania ekologicznego.

Ten mechanizm utrzymywania niezmienności jest do pewnego stopnia analogiczny do rozwiązania problemu staży gatunków zaproponowanego przez Goulda. Kluczem jest tu populacyjna budowa gatunków. Poszczególne populacje zamieszkujące nieco odmienne środowiska podlegają odmiennemu wpływowi doboru naturalnego (i dryfu), jednak te narastające lokalnie różnice ulegają zniesieniu w rezultacie stałej wymiany genetycznej między populacjami. Stąd stabilność gatunku, jak powiada Gould, jest rezultatem swego rodzaju kompromisu [Gould 2002, s. 882–883]. Konkretny mechanizm w przypadku religii jest wprawdzie inny, ale również tu widzimy przejmowanie całej siły czynnika selekcyjnego przez organizacje składowe, dzięki czemu organizacja centralna może pozostać niezmienną. Religie czynią tak nie tylko ze względu na lokalne zróżnicowanie organizacji, ale także specjalizację w odniesieniu do pewnych nisz w ramach danego środowiska.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawione w niniejszej pracy ujęcie ewolucji religii opiera się na krytycznej analizie dotychczasowych prób podejmowanych w tym zakresie przez socjologów i antropologów (rozdział 1). Aby faktycznie wyjść z kolein wytyczonych przez tę tradycję, które moim zdaniem nie prowadzą do zbudowania faktycznie płodnej teorii, nie wystarczy jednak samo zdystansowanie się od popełnionych przez poprzedników błędów. Potrzebna jest też zasadnicza zmiana w rozumieniu procesu ewolucji. Istotne jest zwłaszcza sprowadzenie jej z poziomu ogólności, który w punkcie wyjścia ogarniać ma całą historię ludzkości, na poziom, z którego możliwe jest uchwycenie konkretnych mechanizmów kształtujących jasno wyodrębnione byty społeczne, jakimi są konkretne religie. Wiedziony tym zamiarem, podjąłem analizę wybranych dotychczasowych prób zastosowania w socjologii teorii, która na tym poziomie ogólności operuje – darwinowskiej teorii ewolucji (rozdział 2). Koncepcje te opierają się na zaobserwowanych cząstkowych izomorfiami strukturalnych między różnymi poziomami organizacji świata organicznego i społecznego (między genem a ideą, organizmem a organizacją, gatunkiem a zbiorem organizacji etc.). Próby te okazały się – z różnych względów – niesatysfakcjonujące. Uznałem jednak, że nie zasługują one na całkowite odrzucenie, ale na pozytywną krytykę, która wydobędzie z nich cenne elementy. Główną ich słabością było abstrahowanie od zależności, które między poszczególnymi poziomami organizacji życia zachodzą na gruncie samej biologii. Geny mają znaczenie wyłącznie w kontekście organizmu, populacje organizmów istnieją w ramach gatunków, a gatunki są konkretnymi bytami, zorganizowanymi dla zachowania odrębnych pul genetycznych zawierających informacje o środowisku, w którym gatunki powstały. Również poziomy organizacji życia społecznego są ze sobą organicznie powiązane, inaczej jednak, niż to się dzieje w biologii, stąd konieczność znaczącej modyfikacji teorii mechanizmów składających się na proces ewolucji. Wnioski te nie podważają tezy, że religie w istocie podlegają procesowi doboru homologicznemu z doбором darwinowskim, ale pozwalają skonkretyzować, gdzie i kiedy zachodzi dobór na każdym z poziomów i jak są one ze sobą powiązane.

Zaprezentowane tu podejście do ewolucji religii nie wyrasta bezpośrednio z tradycji subdyscypliny, w jakiej sytuuje je jej przedmiot, czyli socjologii

religii – jego źródła umiejscawiają je raczej w nurcie teorii zmiany społecznej. Nie oznacza to jednak, że z tej tradycji nie czerpie. W przeciwieństwie do paradygmatu rynkowego, który jak zauważa Lehmann [2010, s. 182], rozpoczyna budowanie teorii socjologicznej niejako od podstaw, nie roszczę sobie pretensji do absolutnej oryginalności w odniesieniu do szczegółowych rozwiązań. Jak wspomniałem na wstępie, odrzucam postulat Waltera G. Runcimana, by budować socjologiczną teorię ewolucji na podstawie samego tylko Darwina przy porzuceniu dorobku klasyków socjologii. Wielu z nich dostarczyło kluczowych elementów wyrażonej w tej książce koncepcji. Szczególnie duży wpływ mieli na nią: Hegel, Marks, Weber, Bachofen i Scheler. Niedosięgniętym mistrzem sztuki czytania i twórczego wykorzystania klasyków pozostaje dla mnie twórca paradygmatu neoklasycznego w socjologii, Stanisław Kozyr-Kowalski.

Niewątpliwie najistotniejszym jednak dla mnie klasykiem jest Herbert Spencer, którego paradygmat systemowo-funkcjonalny (paragraf 2.3.1.1) dostarczył mi teoretycznej ramy umożliwiającej syntezę poszczególnych elementów. Jak wykazałem, koncepcja Spencera stanowi niezależny od podurkheimowskiego wariant analizy funkcjonalnej, wariant, który nie bez udziału samego Durkheima, został obecnie niemal zupełnie zapomniany. Dostarcza on tymczasem interesujących możliwości, które starałem się na przykładzie religii zademonstrować.

W stosunku do dotychczasowych teorii ewolucji religii zaprezentowana tu koncepcja różni się fundamentalnie pod kilkoma względami.

Przedmiot

Po pierwsze, przedmiotem ewolucji czyni konkretną organizację religijną, a nie religię jako taką, co odróżnia ją od zdecydowanej większości teorii socjokulturowych. Zbliża ją to natomiast do ujęcia prezentowanego przez paradygmat rynkowy w socjologii religii. Sądzę jednak, że lepiej niż jego reprezentanci udało mi się powiązać ewolucję samej organizacji z ewolucją systemu teologicznego, którego jest ona nosicielem. Uważam, że rozdzielenie ewolucji kulturowej od ewolucji społecznej, jak usiłuje to uczynić w swej selekcjonistycznej socjologii Runciman, jest zasadniczo błędne, gdyż nie sposób zrozumieć przekształceń systemu teologicznego bez uchwycenia warunków, w jakich funkcjonuje transmitująca go organizacja i jej zdolności zachowywania i stosowania w praktyce tegoż systemu. Idee nie stanowią odrębnego przedmiotu ewolucji, gdyż uzyskują swe znaczenie, jedynie podlegając ontologizacji, antropologizacji i socjologizacji w ramach danej organizacji eklezjastycznej (podrozdział 5.1). Konkretnie religie ujmuję przy tym, uwzględniając

ich systemowe (podrozdziały 3.2–3.4), a nie wyłącznie populacyjne właściwości, co odróżnia moją koncepcję od religioznawstwa darwinowskiego Iny Wunn. Nie stanowią one dla mnie jednak wyłącznie zależnego podsystemu społecznego, jak w teoriach Parsonsa czy Luhmanna, ale system względnie autonomiczny, zdolny wchodzić z innymi organizacjami społecznymi w różnorakie zależności. Przewycięzenie ograniczeń perspektywy holistycznej odróżnia proponowane tu ujęcie również od marksizmu, zakładającego mniej lub bardziej ściśle uwarunkowanie religii od struktury socjoekonomicznej społeczeństwa. Dla religii struktura ta jest wprawdzie istotnym elementem środowiska, ale determinującym jedynie pośrednio i w ograniczonym zakresie jej treść.

Ujęcie to nie aspiruje przy tym do historycznej uniwersalności, lecz koncentruje się na zjawiskach zachodzących w religiach historycznych, czyli funkcjonujących w warunkach, w których pluralizm (a zatem również konkurencja) jest przynajmniej teoretycznie możliwy. Nie wykluczam wprawdzie, że po pewnych modyfikacjach i z pewnymi zastrzeżeniami koncepcja ta mogłaby rzucić też pewne światło na losy religii tzw. „pierwotnych”, nie chciałem jednak przedwcześnie uniwersalizować proponowanej koncepcji. Religie te posługiwać się mogą odmiennymi technikami ochrony własnych systemów religijnych niż organizacja eklezjastyczna, choćby wspomnianą przez Dennetta [2008, s. 184–185] „regułą większości”, dzięki której żadna jednostka może na przykład nie znać całej pieśni, a grupa i tak wykona ją prawidłowo.

Mechanizm

Druga zasadnicza różnica dotyczy mechanizmów ewolucji. Z tego względu koncepcja ta jest nie tyle ujęciem alternatywnym wobec innych koncepcji socjologicznych, co syntetyzującym. Sądzę, że wiele z mechanizmów, za pomocą których socjologowie wyjaśniali przemiany religii, wpisuje się w szerszą ramę, jaką stanowi wariacyjna teoria ewolucji. Sam mechanizm selekcji (podrozdział 5.3) uważam za cenny wkład podejść inspirowanych darwinizmem.

Koncepcja doboru pozwala ująć w syntetycznych ramach klasyczną problematykę relacji między ideami a interesami bez uciekania się do arbitralnego rozstrzygnięcia, który z determinizmów (ekonomiczny, płciowy, polityczny etc.) odgrywa największą rolę w ewolucji społecznej, albo przyznania im równie znaczącego wpływu. Każdy przypadek zmiany musi być badany oddzielnie w kontekście działających w jego przypadku sił selekcyjnych, a kierunek samej zmiany wskazuje jednocześnie na aktywny czynnik selekcji

pozytywnej czy negatywnej. Warunkowanie idei przez poszczególne siły staje się więc przedmiotem empirycznych ustaleń, a nie filozoficznych rozstrzygnięć. Takie było również jedno z najważniejszych źródeł sukcesu darwinizmu w biologii. Jak powiada Ernst Mayr, „fatalną słabością większości teorii przeddarwinowskich, a także i tych, które powstały pod koniec XIX wieku, było usiłowanie wytłumaczenia ewolucji działaniem pojedynczego czynnika” [1974, s. 14]. Darwinizm nie unieważnia żadnego z faktycznie działających czynników ewolucji (ani biologicznej, ani społecznej), ale pozwala ująć je jako siły selekcyjne działające w określonych warunkach. Uważam, że ten integracyjny aspekt jest niedoceniany przez zwolenników darwinizmu socjologicznego.

Uwzględnienie doboru pozwala krytycznie spojrzeć na wiele niepisanych założeń dotychczasowych socjologicznych teorii ewolucji. Zdroworozsądkowe podejście przyjmuje bowiem najczęściej punkt widzenia zwycięzców, przez co dotychczasowa historia pojmowana jest jako kumulatywny rozwój, a obecne rozwiązania osądzane są jako obiektywnie najlepsze. Takie ujęcie jest właściwe nie tylko dla badań nad religiami, ale dominuje również w historii nauki, na co zwracał uwagę Thomas Kuhn [2001, s. 237–249; 288–289]; perspektywę zwycięzców zwykli przyjmować także zwolennicy dominującego ustroju politycznego (jak w słynnym aforyzmie Winstona Churchilla o demokracji, od której nie wymyślono lepszego systemu, czy w tezie o końcu historii Francisa Fukuyamy). Tendencja ta zaważyła jednak szczególnie na socjologicznych teoriach ewolucji religii, które najczęściej milcząco przyjmowały perspektywę panującej religii czy, szerzej, monoteizmu (co wyraźnie przebija z mocno etnocentrycznej, jak przyznał sam autor, teorii ewolucji Bellaha). Darwinizm kieruje zaś uwagę badacza na całą różnorodność form danego zjawiska oraz na empiryczne przyczyny odpowiedzialne za zmienność, sukces i porażkę niektórych wariantów. Przyczyny te nie gwarantują obiektywnej wyższości form, które przetrwały, lecz jedynie tłumaczą rezultat procesu w kategoriach względnie najlepszego dostosowania do panujących w danym momencie historycznym warunków.

Koncepcja doboru pozwala zapobiec jeszcze innemu błędowi, właściwemu zdroworozsądkowemu pojmowaniu ewolucji religii. Powstanie nowej religii traktuje się często jako pewien zamierzony projekt, którego autorstwo bardzo konkretnie przypisane jest określonym postaciom historycznym. Dla przykładu, przyjmuje się, że chrześcijaństwo zostało założone przez Jezusa (czasem przypisuje się to dokonanie także Pawłowi z Tarsu). Tymczasem większość współczesnych historyków wczesnego chrześcijaństwa podziela pogląd, że Jezus nie zamierzał zakładać nowej religii. Fakt, że religia taka jednak powstała, sugeruje zatem, że jego uczniowie (szczególnie podejrzanie pada tu na Pawła) nie zrozumieli jego intencji, bądź wręcz celowo się

im sprzeniewierzyli. Przedstawiona tu koncepcja ewolucji, uwzględniająca zarówno wpływ czynników losowych (dryfu), jak i niezamierzonych mutacji zachodzących w trakcie transmisji i interpretacji, pozwala wyjaśnić, jak osoby pragnące szczerze dochować wierności przekazanym naukom, mimo wszystko mogą dokonać w nich tak daleko idących zmian, że zapoczątkowują nieodwracalne procesy powstania zupełnie nowego bytu społecznego. Nie oznacza to przy tym apriorycznej odmowy przyznania znaczenia ludzkim intencjonalnym działaniom.

Przebieg

Trzecia fundamentalna różnica między większością dotychczasowych a proponowaną tu koncepcją dotyczy opisu samego procesu ewolucji religii. Zamiast przypisywać poszczególne religie do mniej lub bardziej arbitralnie wyodrębnionych stadiów czy umiejscawiać je na osi takiej czy innej uniwersalnej tendencji, podejście to zmierza do uchwycenia procesu, uwarunkowanego przez środowisko, rozwoju konkretnych organizacji religijnych chroniących i rozwijających wyodrębnione systemy teologiczne.

Pozwolę sobie dla ilustracji naszkicować przebieg ewolucji tradycji religijnej, tak jak przedstawia się on z perspektywy ustaleń poczynionych w tej książce.

Punktem wyjścia nowej tradycji religijnej jest doświadczenie religijne czy zespół takich doświadczeń (paragraf 4.1.3). Na tym etapie kluczowy jest czynnik osobowościowy. Jeśli przeżyć tych doświadcza osobowość wyposażona w cechy właściwe autorytetom charyzmatycznym, koncepcja religijna poddana jest po raz pierwszy selekcji ze strony sił społecznych (paragraf 5.3.1). W zależności od tego, czy okaże się ona w istotnych punktach niesprzeczna z interesami słuchaczy (podrozdział 5.1) i wystarczająco adekwatna do ich niezaspokojonych potrzeb religijnych (podrozdział 5.2), założyciel tradycji może zgromadzić i utrzymać wokół siebie grono uczniów. W ten sposób stanie się załączkiem, ośrodkiem krystalizacji powstającej organizacji religijnej (paragraf 3.2.4). Dla owego grona uczniów jego działania i słowa stają się źródłem wiedzy o środowisku nadprzyrodzonym. Opowieści zawierające te słowa i działania tworzą surowiec, z którego kształtuje się pierwotna warstwa mityczna systemu religijnego (paragraf 3.3.1).

Osoby, którym zasób mityczny został przekazany, ze względu na swoje społeczne usytuowanie i określone preferencje religijne mogą jednak dokonywać pewnych mimowolnych, a czasem też intencjonalnych przekształceń w trakcie transmisji (paragraf 4.1.4). Część mitów może zostać zapomniana lub ich nosiciele z przyczyn losowych nie zdążą ich przekazać – zadziała

wówczas dryf (paragraf 4.1.5). Część może zostać pominięta albo zreinterpretowana w kontekście zmienionej sytuacji, w jakiej się znaleźli. Zachodzi wówczas adaptacja pod wpływem konkretnych sił selekcji negatywnej i pozytywnej (paragraf 5.3.2).

Następnym etapem, często dokonującym się równocześnie z utrwalaniem warstwy mitycznej, jest ustalenie wiążącej interpretacji. Może jej dokonać już sam założyciel tradycji albo dopiero grono jego zwolenników. W interpretacji tej wykorzystywane są dostępne elementy dominującej tradycji religijnej (lub większej liczby dostępnych tradycji), a jednak autorytet bezpośredniego doświadczenia religijnego umożliwia ich zrelatywizowanie. Również te wstępne interpretacje podlegają procesowi selekcji pozytywnej i negatywnej, a dzieje się to często równocześnie z procesem znajdowania przez organizację religijną własnej niszy (paragraf 3.4.3) – osób które korzystają z danego systemu teologicznego do zaspokajania własnych potrzeb religijnych, ale nie angażują się bezpośrednio w jego podtrzymywanie.

W tym momencie zwykle dochodzi do konfrontacji z konwencjonalnymi systemami religijnymi. Mogą one dążyć do podporządkowania sobie nowego przekazu poprzez interpretację włączającą go w swe ramy, do kontrolowania go lub eliminacji. Rezultat tej konfrontacji jest często trudny do przewidzenia, zależy bowiem nie tylko od elastyczności konwencjonalnej tradycji oraz stopnia innowacyjności nowej, ale także od czysto osobowościowych właściwości ludzi podejmujących decyzje po obu stronach. W momencie zapadnięcia decyzji o wykluczeniu (czy samowykluczeniu) nowej grupy z ram religii konwencjonalnej zaczynają się kształtować mechanizmy izolacyjne (paragraf 3.3.2).

Liderzy takiej grupy, aby skutecznie pełnić swoje funkcje, uzależniają się ekonomicznie od słuchaczy (paragraf 3.2.5). Sytuacja ta musi zostać w jakiś sposób religijnie uzasadniona, a im skuteczniejsze będzie to uzasadnienie, tym większą pewność bytową zyskają liderzy. Staje się to tym bardziej naglące, im bardziej rozrasta się wspólnota wyznawców. Religia zaczyna więc pozyskiwać zasoby z nadwyżek społecznych, wkraczając w sferę interesów realnych, a często też niektóre z tych interesów naruszając. Skutecznym środkiem zapewnienia sobie bytu przez organizację religijną może być nawiązanie bliższych relacji z jakimiś siłami społecznymi, zwłaszcza z dysponującą kontrolą nad znaczącą częścią nadwyżek społecznych strukturą polityczną (państwem). Wejście w taką relację oznacza korzystanie, ale i bycie wykorzystywanym.

Kompleks, na który składają się warstwa mityczna i jej wiążące interpretacje, stanowi podstawowy dziedziczony społecznie zasób religii (paragraf 3.3.1). Na dalszych etapach nie podlega on już zasadniczym modyfikacjom (rozdział 6). W momencie utrwalenia się tego kompleksu i wykształcenia

mechanizmów izolacyjnych w stosunku do religii macierzystej, proces powstawania nowej religii się kończy.

Dalszy jej rozwój polega na nawarstwianiu się kolejnych interpretacji, za pomocą których dokonuje się akomodacja do aktualnych warunków społecznych. Nowe interpretacje podlegają jednak ścisłej selekcji w ramach procesu doboru eklezjastycznego (podrozdział 6.1). W miarę narastania kolejnych warstw interpretacji, spośród których część może uzyskać autorytet wiążący (dogmatyzacja), rosną również ograniczenia dla dalszych akomodacji, a także zasób dostępnych środków interpretacyjnych.

Instrumentem reakcji na nowe siły selekcyjne mogą być także powstające w ramach danej tradycji nowe grupy religijne, wyrażające aktualną zmianę preferencji, których doktryny da się zharmonizować z zasadniczym korpusem tradycji i których liderzy gotowi są podporządkować się organizacji eklezjastycznej (podrozdział 6.5). W innym razie cykl się powtarza, aż do ewentualnego powstania nowej religii. Również niereligijne czynniki zewnętrzne, gdy zadziałają jako istotna bariera w komunikacji, mogą się przyczynić do powstania nowej religii czy to przez wyizolowanie zespołu organizacji religijnych, czy części wspólnoty (paragrafy 4.3.3 i 4.3.4).

Wykorzystując akomodację (podrozdział 6.2) czy wcielenie ruchów innowacyjnych (asymilację), religia może trwać, nie zmieniając się w zasadniczych wymiarach przez długi czas. Znaczące transformacje społeczne powodujące zmiany preferencji religijnych mogą wymusić przesunięcie centrum niszy lub nawet poszukanie nowej niszy (podrozdział 6.4). Dopiero utrata jakiejkolwiek adekwatności między doktryną a potrzebami religijnymi ludności znajdującej się w zasięgu organizacji, skutkująca zanikiem niszy preferencyjnej, może prowadzić do stopniowego umierania religii (podrozdział 5.5). Proces ten następuje szybciej w warunkach silnej konkurencji, gdy religia dysponuje jedynie niewielkim marginesem peryferii niszy.

Prezentowana tu koncepcja ewolucji religii pozwala nieco odmiennie podejść do wielu fundamentalnych problemów badawczych socjologii religii, z których w charakterze przykładu omówię tylko dwa: problem sekularyzacji oraz płci.

Przykład I: problem sekularyzacji

Jednym ze stałych wątków socjologii religii, na który paradygmat ewolucyjny pozwala spojrzeć ze względnie nowej perspektywy, jest tzw. teza sekularyzacyjna. Sądzę, że dość często na dotyczącej jej dyskusji ciąży nieprzezwykłe dziedzictwo dawnego ewolucjonizmu, który nie wyodrębnił wystarczająco precyzyjnie empirycznego przedmiotu procesu ewolucji. Nie tylko miał

on skłonność do zajmowania się „religią jako taką”, ale zakładał przy tym ścisłą zależność zmian w religii od jednoliniowo ujmowanych zmian w społeczeństwie. Podobnie „teza sekularyzacyjna” uzyskuje formę wnioskowania z poszczególnych przypadków historycznych o losie „religii jako takiej”, która w wyniku społecznej dyferencjacji, pluralizacji i racjonalizacji skazana jest na marginalizację i zanik (podsumowanie najważniejszych stanowisk por. [Tschannen 1991]). Przypadki te są przy tym często ujmowane w dość ograniczonych z ewolucyjnej perspektywy przedziałach czasowych (najwyżej kilku wieków) oraz przestrzennych (jednego, zachodniego kręgu kulturowego).

Z ewolucyjnego punktu widzenia jest zjawiskiem najzupełniej normalnym, że religie zyskują lub tracą na popularności, są wypierane z pewnych nisz, by zająć inne, a ostatecznie także, że się rodzą i umierają. Żadna religia nie ma gwarancji trwania wiecznego. Jest faktem empirycznym, że wiele, jeśli nie większość religii, jakie zaistniały w historii ludzkości, już nie istnieje. Ale empirycznym faktem jest również, że ustawicznie powstają nowe religie, nawet jeśli reprezentanci dawnych tradycji określają je pogardliwymi terminami, jak „sekty” i „kulty”. Daniel Dennett stwierdza, że „Codziennie powstają dwie lub trzy religie, które przeciętnie żyją krócej niż dekadę” [2008, s. 134]. „Teza sekularyzacyjna”, roztapiając przypadki poszczególnych religii w ramach postulowanego ogólnego procesu zaniku religii, odwraca więc uwagę od empirycznego problemu śmierci czy zaniku konkretnych religii. Tymczasem fakt, że dana religia traci wiernych i wpływy, nie oznacza, że los ten jest nieunikniony dla wszystkich religii. To, że dana religia traci wiernych i wpływy w danym społeczeństwie, nie oznacza, że nie może ona znaleźć swojej niszy w innym społeczeństwie. Nawet to, że wszelkie religie tracą posłuch w jakimś społeczeństwie czy grupie społeczeństw, nie musi stanowić argumentu za tezą, że proces ten jest trwały i że obejmie wszystkie społeczeństwa wszelkich kręgów kulturowych.

Jak słusznie podkreśla Grace Davie, „Pierwszą rzeczą, jaką należy zrozumieć, jest to, że zyski i straty dotyczą każdej denominacji z osobna, a nie wszystkich razem wziętych” [2010, s. 206]. Koncepcja potrzeb religijnych (podrozdział 5.2) pozwala odróżnić spadek popularności danej religii od spadku zainteresowania kwestiami religijnymi w ogóle, wszakże nie pozwala jednoznacznie przesądzić kwestii, czy religia jako zjawisko kulturowe jest wieczna, czy możliwe jest zatem społeczeństwo areligijne. Moim zdaniem pozwala jednak skonkretyzować to zagadnienie w stosunku do typowego podejścia funkcjonalistycznego. To ostatnie szuka rozwiązania owego problemu we wskazaniu istotnej „funkcji” religii bądź dla osobowości, bądź dla społeczeństwa. Daniel Bell uważa na przykład, że religia mimo wszystko przetrwa procesy modernizacyjne, ponieważ problemy egzystencjalne pozostają trwałym elementem ludzkiego życia [Bell 1977, s. 428]. Przyjmijmy,

że tak jest w istocie. Aby jednak uzasadnić to mniemanie, autorzy będący jego orędownikami muszą poszerzyć własną definicję religii tak, by włączyć w nią światopoglądy nieodwołujące się do nadprzyrodzoności, które również pozwalają mierzyć się z kwestiami egzystencjalnymi [por. Tschannen 1991, s. 402] lub społecznymi (jak w słynnej kategorii *civil religion* Roberta Bellaha).

Perspektywa ewolucyjna przyjmowana w tej pracy pozwala postawić pytanie o trwałość religii jako takiej przy zachowaniu wąskiego ujmowania tego terminu. Odpowiedź na nie wymaga rozstrzygnięcia dwóch kwestii szczegółowych. Po pierwsze, czy skłonność do tworzenia wyobrażeń nadprzyrodzonych jest przyrodzona ludzkiej naturze (paragraf 3.2.1). Pytanie to zastępuje spekulację o potrzebach egzystencjalnych i kieruje w stronę badań psychologów ewolucyjnych oraz badaczy reprezentujących religioznawstwo kognitywne. Niektórzy z nich dowodzą, że skłonność taka faktycznie istnieje (Pyysiäinen), a przynajmniej stanowi konieczny skutek uboczny konstrukcji naszego umysłu (Boyer, Atran). Nie oznacza to jednak, że skłonności te zawsze muszą dać podstawę religii. Teoretycznie w społeczeństwie, w którym istnieją spójne i sprawiające wrażenie adekwatności niereligijne wytłumaczenia wszelkich zjawisk, inspirujące ludzi do tworzenia pojęć działaczy nadprzyrodzonych, oraz w którym wytłumaczenia te uzyskają powszechność we wszelkich grupach społecznych, religie mogłyby zaniknąć. Moim zdaniem warunek ten nie został jeszcze nigdzie spełniony i możliwe, że spełniony być nie może, gdyż nawet jeśli jakieś zjawisko interpretowane przez ludzi jako nadprzyrodzone uzyska wyjaśnienie naukowe, to wyjaśnienie takie może przegrać w konkurencji z wyjaśnieniem religijnym, choćby ze względu na prostotę i większą zdolność do pobudzenia emocjonalnego tego ostatniego.

Drugie pytanie wiąże się z wyższym poziomem doboru. Spełnienie powyższego warunku, czyli zaistnienie społeczeństwa areligijnego, nie musi bowiem oznaczać, że społeczeństwo takie przetrwa w konkurencji ze społeczeństwami religijnymi. Nie wynika z tego jednak, że społeczeństwo „potrzebuje” interpretacji nadprzyrodzonych. Moim zdaniem błąd funkcjonalistycznego podejścia do religii polega na tym, że usiłuje ono utożsamić „funkcję” religii, za pomocą której religię definiuje, z „funkcją” religii na rzecz społeczeństwa. Niewykluczone, że społeczeństwa faktycznie potrzebują religii, by przetrwać, ale nie ze względu na główny obszar ich działalności, tylko ze względu na jakiś uboczny skutek działań bądź wierzeń religijnych. Wiele badań empirycznych wskazuje na przykład, że ludzie religijni charakteryzują się wyższą niż niereligijni dietnością [Blume 2009; por. Davie 2010, s. 158]. Sądzę, że upatrywanie w (a)religijnej kondycji społeczeństw wysoko cywilizowanego Zachodu przyszłości ludzkości wynika z etnocentrycznej i ograniczonej historycz-

nie perspektywy [por. Stark 1999b, s. 253]. Z perspektywy dziejów ludzkości sekularyzacja może się okazać jedynie nieznaczącym epizodem, podobnie jak zachodni model cywilizacyjny.

Alternatywnym wytłumaczeniem spadku popularności tradycyjnych wyznań jest hipoteza „niewidzialnej” czy „niezorganizowanej” religii. Gdy mowa o, jak to określiła Grace Davie, „religii bez przynależności” [2010, s. 197–201], to z perspektywy tu prezentowanej mamy do czynienia ze zjawiskiem erozji peryferii niszy danej religii. Możliwość trwałego istnienia religii poza zorganizowanymi formami nie mieści się jednak w zarysowanej powyżej perspektywie teoretycznej. W przypadku tworzonych na prywatny użytek systemów wierzeń i praktyk ich autorzy zwykle korzystają z dorobku innych (różnych) systemów religijnych, ale tak powstałe koncepcje nie wytwarzają mechanizmów, które umożliwiałyby im przetrwanie. Jednostki takie korzystają bowiem z informacji religijnej, czerpiąc ją nie tyle od poszczególnych organizacji religijnych z tymi systemami związanych, ale z ogólnego zasobu kultury, za pośrednictwem mediów, książek etc. Zachodzi więc zapośredniczona komunikacja informacji, ale nie związanego z nimi wartościowania sakralnego. Religie takie nie posiadają więc zwykle autorytetu, który umożliwiłby skuteczną socjalizację kolejnych pokoleń, przez co są czymś efemerycznym. Ponadto, jak zauważa Irena Borowik, posiadają niewielką moc „w wymiarze konsekwencyjnym” [Borowik i Doktor 2001, s. 60]. Jedynym wyjątkiem są oczywiście koncepcje powstałe w wyniku indywidualnych doświadczeń religijnych (Ernst Troeltsch wyróżnił dla nich odrębną formę społecznego przejawiania się religii – mistycyzm), których podmiotami były jednostki wyposażone w cechy charyzmatyczne (paragraf 4.3.5). Religie niezorganizowane nie są więc kolejną formą egzystencji religii, ale raczej przejściowym rezultatem zmiany ekologicznego usytuowania organizacji religijnej.

Przykład II: religia a płeć

Innym szeroko ostatnio dyskutowanym problemem w socjologii religii, na który przedstawiona w tej książce koncepcja pozwala spojrzeć pod nieco innym kątem, jest problem różnic w intensywności religijności między płciami. Badania empiryczne wielokrotnie dowodziły większego zaangażowania kobiet w praktyki religijne. Źródeł tych różnic jedni doszukują się w naturze kobiet, inni w uwarunkowaniach społecznych. Sformułowano teorię, zgodnie z którą odpowiedzialna za te różnice jest odmienna socjalizacja, kładąca w przypadku kobiet nacisk na posłuszeństwo, uległość i zachowania konwencyjne. Alan Miller i John Hoffmann [1995] uważają, że w odniesieniu do kobiet wiąże się to z mniejszą i uwarunkowaną również socjalizacją skłon-

nością do podejmowania ryzyka. Wyjaśnienia opierające się na socjalizacji, jak słusznie zauważa Rodney Stark [2002, s. 498–500], są jednak nieprzekonujące i nie znajdują potwierdzenia w badaniach, stąd autor ten skłania się do wytłumaczeń szukających źródeł większej męskiej skłonności do zachowań ryzykownych w fizjologii. Niereligijność byłaby w tym ujęciu jeszcze jednym „ryzykownym zachowaniem”, na które mężczyznom łatwiej się zdobyć. Czy jednak rzeczywiście można powiedzieć, że miażdżąca większość obywateli państwa charakteryzującego się rozbudowaną opieką społeczną – Szwedów i nieco mniejsza, ale także większość Szwedek to osoby szczególnie skłonne do zachowań ryzykownych?

Faktem jest jednak, że rosnąca liczba badań psychologicznych i neuropsychologicznych oraz pewne naturalne eksperymenty (operacje zmiany płci dokonywane na niemowlętach, próba rygorystycznie egalitarnego wychowania w izraelskich kibucach etc.) wskazują, iż wpływ socjalizacji na wiele związanych z płcią zachowań jest dramatycznie niewielki w porównaniu z tym, co zakłada standardowy model nauk społecznych (por. paragraf 5.2.4; obszernie streszczenie dyskusji w: [Pinker 2005, s. 477–528]). Co więcej, wraz z niewątpliwym podniesieniem się pozycji społecznej kobiet, ich dostępu do publicznej sfery życia, różnice w religijności obu płci nie uległy poważniejszej zmianie.

Czy oznacza to, że rację miał Bachofen, twierdząc, iż kobieta jest bardziej religijna z natury? Niewykluczone, choć sądzę, że wytłumaczenie takie jest zbyt uproszczone oraz przedwczesne. Oznaczałoby bowiem potraktowanie religijności jako pewnej właściwości czy cechy, którą jedna z płci może być w większym, a druga w mniejszym stopniu wyposażona (niezależnie zresztą od tego, czy przez naturę, czy społeczeństwo). Gdyby problem sprowadzał się jedynie do tego wymiaru, różnice w religijności między płciami powinny być względnie stałe między kulturami (w wyjaśnieniu biologicznym) czy w ramach jednej kultury (w przypadku hipotezy socjalizacyjnej). Tak jednak nie jest.

Proporcje między kobietami a mężczyznami w gronie wyznawców, jak zauważył w swym klasycznym już studium Michael Argyle, wahają się bowiem od 0,75 w przypadku Kościoła prawosławnego i 1,09 katolickiego do 2,09 w przypadku Kościołów zielonoświątkowych i 3,19 – Stowarzyszenia Chrześcijańskiej Nauki (Christian Scientists). Z drugiej strony niektóre dane sugerowały, że żydowskie kobiety są mniej religijne niż mężczyźni [Argyle 1958, s. 55]. Na podobne zróżnicowanie wskazują bardziej współczesne dane. Sondaż autentyfikacji religijnej Amerykanów – ARIS [Kosmin i Keysar 2008] wskazuje, że w protestanckich wyznaniach pentakostalnych proporcje te wynoszą: 58% mężczyzn do 42% kobiet, podczas gdy wśród katolików, odpowiednio: 53 do 47%. Dane Pew Research Center [2008, s. 63] prezentują

bardziej szczegółowy obraz. Najmniejsza dysproporcja występuje według nich wśród członków ewangelikalnych wyznań protestanckich (47 do 53%), tradycyjnych Kościołów protestanckich oraz prawosławnych i katolickiego (46 do 54%), największa zaś wśród „historycznie czarnych Kościołów protestanckich” i świadków Jehowy (40 do 60%). Ale w przypadku judaizmu proporcje się odwracają (52% mężczyzn do 48% kobiet), podobnie jak w przypadku buddyzmu (53 do 47%), islamu (54 do 46%), a zwłaszcza hinduizmu (61 do 39%). Również dane ARIS wskazują, że w przypadku religii orientalnych i islamu przeważają mężczyźni (odpowiednio 53 do 47% i 52 do 48%), podobnie jak wśród wyznawców nowych ruchów religijnych i religii zaklasyfikowanych jako „inne” (52 do 48%). Przy teorii socjalizacyjnej można zatem postawić duży znak zapytania, trudno bowiem dowodzić, że kobiety chrześcijańskie są w większym stopniu socjalizowane do uległości niż kobiety muzułmańskie czy hinduskie. Różnic tych nie tłumaczy również teoria opierająca się na różnicach wrodzonych.

Podobną sytuację dostrzeżemy, gdy porównamy popularność wśród obu płci rozmaitych mniejszościowych ruchów religijnych (tzw. sekt czy kultów) w mniej pluralistycznym środowisku niż Stany Zjednoczone. Okazuje się, że również tu zachodzą znamienne różnice między płciami. Jak zauważa Tadeusz Doktor, kobiety zwykle mają przewagę w sektach (ruchach schizmatycznych, zwykle radykalniejszych od wyznań mainstreamowych, ale niezbyt odległych od nich w warstwie teologicznej), podczas gdy mężczyźni w kultach (ruchach w dużej mierze innowacyjnych w danym kontekście kulturowym). Zwłaszcza w ruchach o orientalnym rodowodzie (zen, Hare Krishna etc.) przeważają mężczyźni [Doktor 2002, s. 82]. Tak zasadnicze różnice między chrześcijańskimi i buddyjskimi ruchami religijnymi zachodzące w ramach tego samego społeczeństwa również zdają się zaprzeczać tezie, że odmiennie preferencje uwarunkowane są wyłącznie odmienną socjalizacją poszczególnych płci czy też wrodzonymi predyspozycjami.

Gdyby różnice w religijności miały wynikać wyłącznie z fizjologicznych właściwości obu płci, to powinny one być względnie stałe, niezależne od kultury. Rodney Stark przytacza dane z World Value Survey (z lat 1991–1992, 1995–1997) wskazujące na uniwersalność zjawiska, jakim jest większa religijność kobiet. Jeśli uwzględnić też najnowsze dane (2005–2008), to faktycznie, w większości przypadków różnica w odpowiedzi na przykład na pytanie o to, czy ktoś uważa się za osobę religijną, jest rzędu kilkunastu czy nawet kilkudziesięciu procent. Co jest jednak równie uderzające, to to, że są także kraje, gdzie różnica ta jest znikoma, jak Taiwan, gdzie 40,1% mężczyzn uważa się za religijnych, przy 40,4% kobiet, Tajlandia – 35,4 do 35,5%, Chiny – 20,7 do 22,8% czy Japonia – 21,6 do 26,4 % (przy czym wybrałem uwzględnione w badaniu kraje, w których mniejszość respondentów uważa się za religij-

nych). Wydaje się to potwierdzać obserwowaną na Zachodzie większą skłonność mężczyzn do religii buddyjskiej, ale stawia znak zapytania przy tezie o wyłącznie biologicznej determinacji obserwowanych różnic.

Przyjęta w tej pracy perspektywa ewolucyjna zakłada tymczasem, że religijność należy traktować jako formę relacji między osobą (wyposażoną w pewne wrodzone właściwości) a danym systemem religijnym, zachodzącej w konkretnym kontekście społecznym (będącym źródłem pewnych presji na każdą z płci i stwarzającym odmienne dla nich szanse). Ludzie różnią się preferencjami religijnymi, a różnice te wynikają z wrodzonych skłonności (w tym wypadku właściwych danej płci), które jednak są kanalizowane i ustrukturyzowane w danym systemie społeczno-kulturowym. Ale również poszczególne systemy religijne różnią się swoją zdolnością odpowiadania na te preferencje. Wy tłumaczenie oparte na odmiennej socjalizacji absolutyzuje czynnik społeczny, pomniejszany z kolei przez stanowisko kładące nacisk na naturę. Oba te stanowiska w analizie owego problemu zwykle jednak pomijają drugą stronę tej relacji, tj. konkretny system religijny.

Większość rozważań na temat różnic w religijności między płciami, jak zauważa Kirkpatrick, opiera się wyłącznie na danych pochodzących z krajów chrześcijańskiego Zachodu [Kirkpatrick 1999, s. 946; por. Davie 2010, s. 323]. Tymczasem już od starożytności chrześcijaństwo tym właśnie różniło się od konkurencyjnych religii, że w znacznie większym stopniu przyciągało kobiety [por. Wipszycka 1994, s. 297–299]. Zdecydowaną większość konwersji pierwotnych (wynikających z relacji z misjonarzem) stanowiły konwersje kobiet, podczas gdy mężczyźni przyjmowali nową wiarę zwykle pod wpływem swych małżonek [Stark 1997, s. 99–101].

Jak wspomniałem wyżej, uważam Bachofenowską typologię religii (matriarchalne i patriarchalne) za użyteczne narzędzie analizy porównawczej. Szczegółowe jej opracowanie wymagałoby odrębnego studium, jednak nawet w formie zaproponowanej przez Ericha Fromma pozwala ona wyjaśnić zauważone wyżej różnice między popularnością wśród mężczyzn i kobiet takich religii, jak islam („religia wojowników”, jak ją określał Weber) czy buddyzm („religia intelektualistów”). Wyjaśnienie zróżnicowanej w ramach płci popularności kultów orientalnych zaproponowane przez Doktora [2002, s. 82], zgodnie z którym wśród mężczyzn większą popularnością cieszą się kultury, a wśród kobiet sekty, czyli tłumaczące te różnice jedynie stopniem innowacyjności danej doktryny, pomija jedną, bardziej oczywistą cechę tych ruchów: w warunkach społeczeństw zachodnich sekty są w zasadzie wyłącznie ruchami chrześcijańskimi. Co więcej, sama innowacyjność nie czyni ruchu automatycznie bardziej atrakcyjnym dla mężczyzn, jak dowodzi przykład zdominowanego przez kobiety ruchu pochodzenia orientального Brahma Kumaris [por. Doktor 1999, s. 37 i n.; Kościańska 2008].

Należy jednak zauważyć, że szczególnie istotne w tym kontekście badania porównawcze między cywilizacjami napotykać na istotny problem związany z dobraniem odpowiednich wskaźników religijności. W islamie na przykład istnieją odmienne oczekiwania dotyczące praktyk religijnych w odniesieniu do obu płci, stąd porównywanie ich na podstawie powszechnie stosowanego na Zachodzie wskaźnika uczestnictwa w nabożeństwach (stosownego w odniesieniu do egalitarnego pod tym względem chrześcijaństwa) nie dostarcza adekwatnego obrazu [por. González 2011, s. 346]. Jeśli jednak faktycznie preferencje religijne kobiet i mężczyzn są odmienne, możliwe, że również przy badaniu zaangażowania w ramach wyznań chrześcijańskich należałoby przypisać poszczególnym wskaźnikom religijności odmienną wagę dla obu płci. Co więcej, wrodzone predyspozycje poszczególnych płci mogą być w różnych kontekstach kulturowych odmiennie ustrukturyzowane. Jak wspomniałem, to samo zalecenie religijne (na przykład zakaz rozwodów) może spotkać się z odmienną reakcją obu płci w zależności od kulturowego i społecznego kontekstu. Podobnie ze zróżnicowanym odbiorem mogą się spotykać te same praktyki, jak modlitwa czy wspólnotowe nabożeństwo. Badacze wrodzonych różnic między płciami zwracają uwagę, że kobiety znacznie górują nad mężczyznami pod względem umiejętności komunikacyjnych i, szerzej, społecznych, co czyniłoby te praktyki szczególnie przystającymi dla tej właśnie płci.

Wiele zależy tu również od miejsca danej religii w konkretnym ekosystemie społecznym. W przypadku gdy usytuuje się ona w opozycji do dominującej politycznie grupy i niszę znajduje w gorzej usytuowanych klasach społecznych, można się spodziewać wzmacniania właściwości matriarchalnych, skoro porządek polityczny wiąże się, zgodnie z teorią Bachofena-Fromma, z bardziej patriarchalnymi wartościami (jak siła, prawo, władza).

* * *

Zdaniem Anthony'ego Giddensa, aby wyrażenie „teoria ewolucyjna” miało sens w naukach społecznych, powinna ona posiadać cztery właściwości: 1) teoria taka powinna się opierać na ciągłości z ewolucją biologiczną. „Stosowanie tego terminu [ewolucja] w naukach społecznych jest całkiem niepotrzebne, o ile nie odwołuje się on do terminologii teorii ewolucji ustalonej w biologii” [Giddens 2003, s. 280], co naturalnie nie oznacza pełnej korespondencji pojęciowej; 2) musi wykazywać mechanizm zmiany, a nie jedynie sam porządek zmiany; 3) musi przedstawić określoną sekwencję stadiów rozwoju społecznego; 4) wyjaśnienie powinno się dokonywać przez wskazanie uniwersalnego mechanizmu, jakim jest adaptacja, przystosowanie do środowiska [Giddens 2003, s. 279–281]. Sądzę, że zaprezentowana tu koncepcja ewolucji ma dwie pierwsze właściwości. Nie zgadzam się jednak,

by konieczne i możliwe było spełnienie kryterium trzeciego na gruncie czysto teoretycznym. Jeśli mechanizmem jest dokonująca się w trakcie doboru adaptacja, to koncepcja stadiów traci znaczenie jako narzędzie opisu procesów uniwersalnych (a o taką koncepcję, jak się zdaje, chodzi Giddensowi). Stadia da się wyodrębnić, choć trudno powiedzieć, jaka korzyść miałaby z tego wypływać, wyłącznie w odniesieniu do konkretnych procesów rozwojowych. Powyżej naszkicowałem taki schemat odnoszący się do religii powstałej wskutek innowacji, lecz przebieg ten modyfikowany będzie w każdym konkretnym przypadku. Giddens jest zdania, że pojęcie adaptacji jest bezużyteczne, gdyż w odniesieniu do zjawisk społecznych jest zbyt szerokie i wieloznaczne [Giddens 2003, s. 283]. Sądzę, że poprzez wskazanie konkretnych poziomów, na których dobór zachodzi, oraz cząstkowych mechanizmów na niego się składających, a także poprzez wyodrębnienie konkretnych sił selekcyjnych – pojęcie to udało mi się skonkretyzować. Najistotniejsze było jednak przeniesienie analizy z poziomu społeczeństw na poziom konkretnych organizacji religijnych.

LITERATURA

- Andreski Stanislav, 1969, *Introduction*, w: Herbert Spencer, *Principles of Sociology. Selections edited by Stanislav Andreski*, Macmillan, London, s. ix–xxxvi.
- Andreski Stanisław, 1992, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. K.Z. Sowa, PWN, Warszawa.
- Andreski Stanisław, 2002, *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Argyle Michael, 1958, *Religious Behaviour*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.
- Arystoteles, 2002, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, DeAgostini, Warszawa.
- Atran Scott, 2002, *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Aunger Robert (ed.), 2000, *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Bachofen Johann Jakob, 2007, *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa.
- Barbara Szacka (red.), 1991, *Człowiek, zwierzę społeczne*, Czytelnik, Warszawa.
- Becker Penny Edgell, 2002, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice by Steve Bruce*, „The Journal of Religion” vol. 82, no. 1, s. 141–142.
- Bell Daniel, 1977, *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, „British Journal of Sociology” vol. 28, no. 4, s. 419–449.
- Bellah Robert N., 1964, *Religious Evolution*, „American Sociological Review” vol. 29, iss. 3, s. 358–374.
- Bellah Robert N., 1990, *Finding the Church: Post-Traditional Discipleship*, „Christian Century” vol. 107, no. 33, s. 1060–1064.
- Bellah Robert N., 1998, *Ewolucja religijna*, przeł. B. Kruppik, w: Władysław Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków, s. 207–228.
- Bellah Robert N., 2011, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Berger Peter L., 1997a, *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, PWN, Warszawa.
- Berger Peter L., 1997b, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków.
- Bering Jesse M., 2002, *Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary*, „Journal of Cognition and Culture” vol. 2, no. 4, s. 263–308.
- Bering Jesse M., 2003, *Religious Concepts are Probably Epiphenomena: A reply to Pyysiäinen, Boyer, and Barrett*, „Journal of Cognition and Culture” vol. 3, no. 3, s. 244–254.
- Bering, Jesse M., Johnson, Dominic D.P., 2005, *„Oh Lord, you hear my thoughts from afar”: Recursiveness in the Cognitive Evolution of Supernatural Agency*, „Journal of Cognition and Culture” no. 5, s. 118–142.

- Bertalanffy Ludwik van, 1984, *Ogólna teoria systemów*, przeł. E. Woydyłło-Woźniak, PWN, Warszawa.
- Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego testamentu, 1994, nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego [Biblia Warszawska].
- Biedrzycki Mariusz, 1998, *Genetyka kultury*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Blackmore Susan, 2002, *Maszyna memowa*, przeł. N. Radomski, Rebis, Poznań.
- Blackmore Susan, 2010, *Why I no longer believe religion is a virus of the mind*, „Guardian” 16 September 2010, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2010/sep/16/why-no-longer-believe-religion-virus-mind> [dostęp: 10.01.2013].
- Blume Michael, 2009, *The Reproductive Benefits of Religious Affiliation*, w: Eckart Voland, Wulf Schiefenhövel (eds), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London, s. 117–126.
- Bocheński Józef M., 1993, *Sens życia*, Philed, Kraków.
- Borowik Irena, 1996, *Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a pluralizacja*, w: Irena Borowik, Witold Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Nomos, Kraków, s. 17–33.
- Borowik Irena, Doktor Tadeusz, 2001, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków.
- Bourdieu Pierre, 2004, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, 1990, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, PWN, Warszawa.
- Boyd Robert, Gintis Herbert, Bowles Samuel, Richerson Peter J., 2003, *The Evolution of Altruistic Punishment*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA” vol. 100, no. 6, s. 3531–3535.
- Boyer Pascal, 2005, *I człowiek stworzył bogów*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Brodie Richard, 1997, *Wirus umysłu*, przeł. P. Turski, TeTa Publishing, Łódź.
- Bruce Steve, 1993, *Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior*, „Sociology of Religion” vol. 54, no. 2, s. 193–205.
- Bruce Steve, 2000, *The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 39, no. 1, s. 32–46.
- Bruce Steve, 2001, *Christianity in Britain, R. I. P.*, „Sociology of Religion” vol. 62, no. 2, s. 191–203.
- Bruce Steve, Glendinning Tony, 2010, *When was Secularization? Dating the Decline of the British Churches and Locating Its Cause*, „British Journal of Sociology” vol. 61, iss. 1, s. 107–126.
- Burkert Walter, 1985, *Greek Religion*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Burkert Walter, 2006, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. L. Trzcionkowski, Homini, Kraków.
- Buss David M., 2001, *Psychologia ewolucyjna*, przeł. M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Carling Alan, 2004, *The Darwinian Weberian: W.G. Runciman and the Microfoundations of Historical Materialism*, „Historical Materialism” vol. 12, no. 1, s. 71–95.
- Carneiro Robert L., 1973, *Structure, Function, and Equilibrium in the Evolutionism of Herbert Spencer*, „Journal of Anthropological Research” vol. 29, s. 77–95.
- Cavalli-Sforza Luigi Luca, 2001, *Genes, Peoples and Languages*, Penguin, London.
- CBOS, 2004, *Wartości życiowe*, (BS/98/2004), czerwiec, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2004/K_098_04.PDF [dostęp: 10.01.2013].

- CBOS, 2005, *Wartości i normy w życiu Polaków*, (BS/133/2005), sierpień, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2005/K_133_05.PDF [dostęp: 10.01.2013].
- CBOS, 2012, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, (BS/49/2012), kwiecień, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_049_12.PDF [dostęp: 10.01.2013].
- Childe Gordon V., 1951, *Social Evolution*, Meridian Books, Cleveland–New York.
- Childe Gordon V., 1963, *O rozwoju w historii*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa.
- Chmielewski Piotr, 1988, *Kultura i ewolucja*, PWN, Warszawa.
- Chuvin Pierre, 2008, *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, przeł. J. Stankiewicz-Prądzyńska, Czytelnik, Warszawa.
- Comte Auguste, 1961, *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa.
- Comte Auguste, 1973, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. B. Skarga, W. Wojciechowska, PWN, Warszawa.
- Comte Auguste, 2009, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, vol. 2, transl. H. Martineau, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne.
- Condorcet Antoine Nicolas, 1957, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, PWN, Warszawa.
- Cooley Charles H., 1992, *Grupy pierwotne*, w: Janusz Mucha, Cooley, seria Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 209–214.
- Corning Peter A., 1982, *Durkheim and Spencer*, „British Journal of Sociology” vol. 33, no. 3, s. 359–382.
- Crossan John Dominic, 1998, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, przeł. M. Stopa, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Darwin Karol, 1888, *Zmienność zwierząt i roślin w stanie kultury*, przeł. J. Nusbaum, Nakładem Redakcji Przeglądu Tygodniowego, Warszawa.
- Darwin Karol, 2001, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, przeł. S. Dickstein, J. Nusbaum, DeAgostini, Warszawa.
- Davie Grace, 2010, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Nomos, Kraków.
- Dawkins Richard, 1996a, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins Richard, 1996b, *Wehikuł przeżycia*, przeł. J. i M. Jannaszowie, w: John Brockman (red.), *Trzecia kultura*, Wydawnictwo CiS, Warszawa, s. 97–128.
- Dawkins Richard, 2002, *Przedmowa*, przeł. N. Radomski, w: Susan Blackmore, *Maszyna memowa*, Rebis, Poznań, s. 7–20.
- Dawkins Richard, 2003, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, przeł. J. Gliwicz, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins Richard, 2008, *Bóg urojony*, przeł. P. J. Szvajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Dennett Daniel C., 2008, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, PIW, Warszawa.
- Distin Kate, 2005, *The Selfish Meme. A Critical Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dobbelaere Karel, 1998, *Socjologiczna analiza definicji religii*, przeł. J. Siek, w: Władysław Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków, s. 139–153.
- Doktor Tadeusz, 1999, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa.
- Doktor Tadeusz, 2002, *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Mantis, Olsztyn.

- Douglas Mary, 2011, *Jak myślą instytucje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dugger William M., Sherman Howard J., 2002, *Reclaiming Evolution. A Dialogue between Marxism and Institutionalism on Social Change*, Routledge Taylor & Francis Group, London.
- Durkheim Émile, 1919, *Les règles de la méthode sociologique*, Librairie Felix Alcan, Paris.
- Durkheim Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.
- Durkheim Émile, 1999, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Durkheim Émile, 2000, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Durkheim Émile, 2006, *Samobójstwo*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Ehrman Bart D., 2009, *Przeinaczanie Jezusa. Kto i dlaczego zmieniał Biblię*, przeł. M. Chowaniec, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Ehrman Bart D., Metzger Bruce M., 2005, *The Text of The New Testament Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th ed., Oxford University Press, New York-Oxford.
- Eliade Mircea, 1994, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, przeł. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Eliade Mircea, 1997a, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, przeł. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Eliade Mircea, 1997b, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, przeł. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Fehr Ernst, Gachter Simon, 2002, *Altruistic Punishment in Humans*, „Nature” vol. 415, s. 137-140.
- Finke Roger, Dougherty Kevin D., 2002, *The Effects of Professional Training: The Social and Religious Capital Acquired in Seminaries*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 41, no. 1, s. 103-120.
- Finke Roger, Iannaccone Laurence R., 1993, *Supply-Side Explanations for Religious Change*, „Annals of the American Academy of Political and Social Science” vol. 527, s. 27-39.
- Fracchia Joseph, Lewontin Richard C., 1999, *Does Culture Evolve?*, „History and Theory” vol. 38, iss. 4, s. 52-78.
- Fracchia Joseph, Lewontin Richard C., 2005, *The Price of Metaphor*, „History and Theory” vol. 44, iss. 1, s. 14-29.
- Frazer James G., 1978, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa.
- Fromm Erich, 1978, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa.
- Fromm Erich, 1995, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, przeł. K. Kosior i in., Test, Lublin.
- Fromm Erich, 1999, *Miłość, płęć i matriarchat*, przeł. B. Radomska, Rebis, Poznań.
- Futuyma Douglas J., 2008, *Ewolucja*, przeł. J. Radwan, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Giddens Anthony, 2003, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Gilbert Scott F., Sarkar Sahotra, 2000, *Embracing Complexity: Organicism for the 21st Century*, „Developmental Dynamics” vol. 219, iss. 1, s. 1-9.
- Gira Dennis, 2002, *Budda i narodziny buddyzmu*, przeł. S. Tokarski, w: Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, t. 1: *Historia religii*, Dialog, Warszawa, s. 947-968.
- Głowa Stanisław, Bieda Ignacy (red.), 1998, *Breviarium fidei*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.

- Godfrey-Smith Peter, 2000, *Information, Arbitrariness, and Selection: Comments on Maynard Smith*, „Philosophy of Science” vol. 67, no. 2, s. 202–207.
- Godfrey-Smith Peter, 2007, *Information in Biology*, w: David L. Hull, Michael Ruse (eds), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 103–119.
- Golka Marian, 2009, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Scholar, Warszawa.
- González Alessandra L., 2011, *Measuring Religiosity in a Majority Muslim Context: Gender, Religious Salience, and Religious Experience Among Kuwaiti College Students*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 50, no. 2, s. 339–350.
- Gottsch John D., 2001, *Mutation, Selection, And Vertical Transmission of Theistic Memes in Religious Canons*, „Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission” no. 5.
- Gould Stephen Jay, 1996, *Model historii życia*, przeł. J. i M. Jannaszowie, w: John Brockman (red.), *Trzecia kultura*, Wydawnictwo CiS, Warszawa, s. 68–85.
- Gould Stephen Jay, 1999, *Niewczesny pogrzeb Darwina. Wybór esejów*, przeł. N. Kancewicz-Hoffman, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Gould Stephen Jay, 2002, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London.
- Gould Stephen Jay, Lewontin Richard C., 1979, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*, „Proceedings of the Royal Society of London” Series B, vol. 205, no. 1161, s. 581–598.
- Griffiths Paul E., 2001, *Genetic Information: A Metaphor in Search of a Theory*, „Philosophy of Science” vol. 68, no. 3, s. 394–412.
- Hannan Michael T., 2005, *Ecologies of Organizations: Diversity and Identity*, „Journal of Economic Perspectives” vol. 19, no. 1, s. 51–70.
- Hannan Michael T., Carroll Glenn R., 1992, *Dynamics of Organizational Populations. Density, Legitimation, and Competition*, Oxford University Press, New York.
- Hannan Michael T., Carroll Glenn R., Pólos László, 2003, *The Organizational Niche*, „Sociological Theory” vol. 21, no. 4, s. 309–340.
- Hannan Michael T., Freeman John, 1977, *The Population Ecology of Organizations*, „American Journal of Sociology” vol. 82, no. 5, s. 929–964.
- Hannan Michael T., Freeman John, 1986, *Where Do Organizational Forms Come from?*, „Sociological Forum” vol. 1, no. 1, s. 50–72.
- Hannan Michael T., Pólos László, Carroll Glenn R., 2004, *The Evolution of Inertia*, „Industrial and Corporate Change” vol. 13, no. 1, s. 213–242.
- Harrison Paul M., 1976, *Authority and Power in the American Baptist Convention*, w: Roland Robertson (ed.), *Sociology of Religion. Selected Readings*, Penguin, Harmondsworth, s. 432–442.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Grabowski, PWN, Warszawa.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 2006, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 2007, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Heilman Samuel C., 1996, *The Jews: Schism or Division*, w: Thomas Robbins, Dick Anthony (eds), *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America*, Transaction Publishers, New Brunswick–London, s. 185–198.
- Henrich Joseph, Richerson Peter J., Boyd Robert, 2008, *Five Misunderstandings about Cultural Evolution*, „Human Nature” no. 19, s. 119–137.

- Hodgson Geoffrey M., Knudsen Thorbjørn, 2008, *Information, Complexity and Generative Replication*, „Biology & Philosophy” vol. 43, no. 1, s. 47–65.
- Homer, 1999, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Homer, 2007, *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, przeł. W. Appel, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Hull David, 2000, *Taking Memetics Seriously: Memetics Will Be what We Make It*, w: Robert Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford, s. 43–67.
- Iannaccone Laurence R., 1998, *Introduction to the Economics of Religion*, „Journal of Economic Literature” vol. XXXVI, September, s. 1465–1496.
- Iannaccone Laurence R., Miles Carrie A., 1990, *Dealing with Social Change: The Mormon Church's Response to Change in Women's Roles*, „Social Forces” vol. 68, no. 4, s. 1231–1250.
- Jablonska Eva, 2002, *Information: Its Interpretation, Its Inheritance, and Its Sharing*, „Philosophy of Science” vol. 69, no. 4, s. 578–605.
- James William, 1958, *Doświadczenie religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Jarmoch Edward, 2000, *Religijność indywidualna Polaków*, w: Witold Zdaniewicz (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, ISKK SAC, Warszawa, s. 385–405.
- Johnson Todd M., Sun Young Chang, 2004, *Tracking Global Christianity's Statistical Centre of Gravity, AD 33 – AD 2100*, „International Review of Mission” vol. 93, iss. 369, s. 166–181.
- Kaczmarek Kamil M., 2003, *Socjologia a religie. Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań.
- Kaczmarek Kamil M., 2005, *Herbert Spencer o religii i porządku społecznym*, w: Andrzej Sakson (red.), *Porządek społeczny a wyzwania współczesności*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 99–118.
- Kaczmarek Kamil M., 2007a, *Herbert Spencer a problemy socjologii religii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kaczmarek Kamil M., 2007b, *Klasyczna teoria charyzmy Maxa Webera. Kilka problemów z empirycznym zastosowaniem*, w: Rafał Drozdowski (red.), *Końce i początki. Socjologiczne podsumowania, socjologiczne zapowiedzi*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 15–34.
- Kaczmarek Kamil M., 2008, *Polish Religiousness: Mainstream and Peripheries*, „Religious Studies and Theology” vol. 27, no. 1, s. 43–68.
- Kaczmarek Kamil M., 2009a, *Nawróceni na 'obcość'. Teza psychomanipulacyjna jako ideologiczne narzędzie neutralizacji wpływu apokatów*, w: Jakub Isański (red.), *Komunikowanie międzykulturowe – szanse i wyzwania*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 265–288.
- Kaczmarek Kamil M., 2009b, *Religijność a różnicowanie społeczne, a więc czy klasy mają znaczenie*, w: Krzysztof Podemski (red.), *Spór o społeczne znaczenie społecznych nierówności*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 373–390.
- Kaczmarek Kamil M., 2010a, *Guru – uczniowie – wspólnota*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań.
- Kaczmarek Kamil M., 2010b, *Konflikt między religiami w cyberprzestrzeni*, w: Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotkowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Nomos, Kraków, s. 349–361.
- Kaczmarek Kamil M., 2012a, *Darwinizm a socjologia*, w: Ewa Bogacz-Wojtanowska, Wiesława Gumuła, Sławomir Rębisz (red.), *Zróżnicowanie i zmienność społecznego świata. Księga jubileuszowa poświęcona Kazimierzowi Z. Sowie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 73–83.
- Kaczmarek Kamil M., 2012b, *Informacyjny most między biologią a socjologią*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” nr 18, s. 45–62.

- Kaczmarek Kamil M., 2013a, *Paradygmat funkcjonalny Herberta Spencera*, „*Studia Socjologiczne*” nr 2 (209), s. 31–46.
- Kaczmarek Kamil M., 2013b, *Teoria ewolucji kulturowej i społecznej Waltera Garrisona Runcimana*, „*Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*” nr 2, s. 233–247.
- Kimura Doreen, 2006, *Płeć i poznanie*, przeł. M. Kamińska, PIW, Warszawa.
- Kirkpatrick Lee A., 1999, *Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality*, „*Journal of Personality*” vol. 67, no. 6, s. 921–952.
- Kirkpatrick Lee A., Shaver Phillip R., 1990, *Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion*, „*Journal for the Scientific Study of Religion*” vol. 29, no. 3, s. 314–335.
- Koran, 1986, przeł. J. Bielawski, PIW, Warszawa.
- Kosmin Barry A., Keysar Ariela, 2008, *American Religious Identification Survey*, http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf [dostęp: 10.01.2013].
- Kościańska Agnieszka, 2008, *Charyzmatyczne liderki. Przywództwo duchowe w ruchu Brahma Kumaris*, w: Irena Borowik, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Jan Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków, s. 315–323.
- Kot Dariusz, 2012, *Jezus zapomniany: prorok apokaliptycznego Królestwa*, „*Znak*” nr 691 (grudzień).
- Kozyr-Kowalski Stanisław, 1967, *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako pozytywna krytyka materializmu historycznego*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kozyr-Kowalski Stanisław, 1984, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości (wprowadzenie)*, w: Max Weber, *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa, s. 7–68.
- Kozyr-Kowalski Stanisław, 1988, *Struktura gospodarcza i formacja społeczna*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kozyr-Kowalski Stanisław, 1992, *Introduction: Universalism, Social Differentiation and the Critique of Ideological Reason* w: Stanisław Kozyr-Kowalski, Michał Chmara, Jerzy Heymann (eds), *On Social Differentiation. A Contribution to the Critique of Marxist Ideology*, vol. 1, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kozyr-Kowalski Stanisław, 1999a, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kozyr-Kowalski Stanisław, 1999b, *Neoklasycyzm socjologiczny (wstęp)*, w: Kamil Kaczmarek, *Prasocjologia świętego Tomasza z Akwinu*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań, s. 7–23.
- Kozyr-Kowalski Stanisław, 2004, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kozyr-Kowalski Stanisław, Chmara Michał, Heymann Jerzy (eds), 1992, *On Social Differentiation. A Contribution to the Critique of Marxist Ideology*, vol. 1, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Krasnodebski Zdzisław, 1999, *M. Weber*, seria *Myśli i Ludzie*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Królikowski Janusz, Zimowski Zygmunt (wybór), 1995, *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, przeł. J. Królikowski, Z. Zimowski, Biblos, Tarnów.
- Królikowski Janusz, Zimowski Zygmunt (wybór), 2002, *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, przeł. J. Królikowski, Z. Zimowski, Biblos, Tarnów.
- Krzak Zygmunt, 2007, *Od matriarchatu do patriarchatu*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.

- Krzanowska H., Szarski H. i in., 2002, *Zarys mechanizmów ewolucji*, PWN, Warszawa.
- Kuhn Thomas S., 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Kuper Adam, 2000, *If Memes are the Answer, what is the Question?*, w: Robert Aunger (ed.) *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford, s. 175–188.
- Laland Kevin N., Odling-Smee John, 2000, *The Evolution of the Meme*, w: Robert Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford, s. 121–137.
- Langrish John Z., 1999, *Different Types of Memes: Recipemes, Selectemes and Explanemes*, „Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission” vol. 3, iss. 2, http://cfpm.org/jom-emit/1999/vol3/langrish_jz.html [dostęp: 10.01.2013].
- Lehmann David, 2010, *Rational Choice and the Sociology of Religion*, w: Bryan S. Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*, Wiley-Blackwell, Chichester, s. 181–200.
- Lenski Gerhard, 2005, *Ecological-Evolutionary Theory. Principles and Applications*, Paradigm Publishers, Boulder–London.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, 1991, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Volumen, Warszawa.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, 1996, *Świadkowie Jehowy w III Rzeczypospolitej – case study*, w: Irena Borowik, Witold Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Nomos, Kraków, s. 176–185.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, 2001, *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce*, Verbinum, Warszawa.
- Lidz Victor M., 1982, *Religion and Cybernetic Concepts in the Theory of Action*, „Sociological Analysis” vol. 43, no. 4, s. 287–306.
- Lidz Victor, 2010, *The Functional Theory of Religion*, w: Bryan S. Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Wiley-Blackwell, Chichester, s. 76–102.
- Luckmann Thomas, 1996, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Nomos, Kraków.
- Luhmann Niklas, 1998, *Funkcja religii*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków.
- Luhmann Niklas, 2007, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków.
- Lynch Aaron, 1996, *Thought Contagion. How Belief Spreads Through Society*, Basic Books, Inc., Publishers, New York.
- Maccoby Hyam, 1999, *Jezus i żydowska walka wyzwolenicza*, Ahriman-International, Zgorzelec.
- Maccoby Hyam, 2008, *Kowal mitu. Święty Paweł i wynalazek chrześcijaństwa*, przeł. M. Wysocki, Ahriman-International, Zgorzelec.
- Main John, 1992, *Chrześcijańska medytacja*, przeł. G. Kowalewski, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec.
- Malinowski Bronisław, 1990, *Dziela*, t. 7: *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, D. Praszałowicz, PWN, Warszawa.
- Marett R.R., 1914, *The Threshold of Religion. Second edition Revised and Enlarged*, Methuen & Co., London.
- Margul Tadeusz, 1983, *Jak umierały religie*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Margulis Lynn, 1996, *Gaja to twarda sztuka*, przeł. M. Ryszkiewicz, w: John Brockman (red.), *Trzecia kultura*, Wydawnictwo CiS, Warszawa, s. 173–189.
- Mariański Janusz, 2010, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Marks Karol, 1953, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Marks Karol, 1975, *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Marks Karol, Engels Fryderyk, 1969, *Manifest komunistyczny*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Marks Karol, Engels Fryderyk, 1975, *O materializmie historycznym*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Martin David, 1991, *The Secularization Issue Prospect and Retrospect*, „British Journal of Sociology” vol. 42, no. 3, s. 465–474.
- Martin David, 2002, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, „First Things” June/July, <http://www.firstthings.com/issue/2002/06/junejuly> [dostęp: 10.01.2013].
- Maynard Smith John, 2000, *The Concept of Information in Biology*, „Philosophy of Science” vol. 67, no. 2, s. 177–194.
- Mayr Ernst, 1974, *Populacje, gatunki i ewolucja*, przeł. W. Byczkowska-Smyk i in., Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Mayr Ernst, 1996, *What Is a Species, and What Is Not?*, „Philosophy of Science” vol. 63, June, s. 262–277.
- Mayr Ernst, 1997, *The Objects of Selection*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA” vol. 94, no. 6, s. 2091–2094.
- Mayr Ernst, 2002a, *Foreword*, w: Lynn Margulis, Dorion Sagan, *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*, Perseus Books Group, Amherst MA, s. xi–xiv.
- Mayr Ernst, 2002b, *To jest biologia. Nauka o świecie żywym*, przeł. J. Szacki, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- McPherson J. Miller, Ranger-Moore James R., 1991, *Evolution on a Dancing Landscape: Organizations and Networks in Dynamic Blau Space*, „Social Forces” vol. 70, no. 1, s. 19–42.
- Merton Robert K., 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa.
- Miller Alan S., Hoffmann John P., 1995, *Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 34, no. 1, s. 63–75.
- Morgan Lewis H., 1887, *Spółczeństwo pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwa do cywilizacji*, przeł. L. Krzywicki, Prawda, Warszawa.
- Musiał Danuta, 2001, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.
- Nakamura Hajime, 2005, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, przeł. M. Kanert, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Nelsen Hart M., Cheek Neil H. Jr., Au Paul, 1985, *Gender Differences in Images of God*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 24, no. 4, s. 396–402.
- Nelson Richard R., 2007, *Universal Darwinism and Evolutionary Social Science*, „Biology & Philosophy” vol. 22, no. 1, s. 73–94.
- Nichols Shaun, 2004, *Is Religion What We Want? Motivation and the Cultural Transmission of Religious Representations*, „Journal of Cognition and Culture” vol. 4, no. 2, s. 347–371.
- Nietzsche Friedrich, 1908 (reprint 1991), *Ludzkie, arcyłudzkie*, t. I, Jakób Mortkowicz, Warszawa.
- Nolan Patrick D., 1984, *External Selection and Adaptive Change: Alternative Models of Sociocultural Evolution*, „Sociological Theory” vol. 2, s. 117–139.
- Nolan Patrick, Lenski Gerhard, 1995, *Human Societies. An Introduction to Macrosociology*, McGraw-Hill Book Company, New York.
- Nolan Paul, 2002, *What's Darwinian about Historical Materialism? A Critique of Levine and Sober*, „Historical Materialism” vol. 10, no. 2, s. 143–169.
- Nolan Paul, 2003, *Levine and Sober. A Rejoinder*, „Historical Materialism” vol. 11, no. 3, s. 183–200.

- Nowaczyk Mirosław, 1981, *Religioznawstwo marksistowskie*, w: Józef Keller (red.), *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*, cz. I, Wojskowa Akademia Polityczna, Warszawa, s. 10–85.
- Nowaczyk Mirosław, 1989, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa.
- O'Dea Thomas F., 1966, *The Sociology of Religion*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs.
- Ogden Daniel (ed.), 2010, *A Companion to Greek Religion*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Olson Daniel V.A., 2000, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory by Steve Bruce*, „Social Forces” vol. 79, no. 1, s. 358–360.
- Orygenes, 1986, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa.
- Oyama Susan, 2000a, *Evolution's Eye. A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Duke University Press, Durham–London.
- Oyama Susan, 2000b, *The Ontogeny of Information*, Duke University Press, Durham.
- Pareto Vilfredo, 1994, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, przeł. M. Dobrowolska i in., PWN, Warszawa.
- Park Robert E., Burgess Ernest W., 1921, *Introduction to the Science of Sociology. Including an Index to Basic Sociological Concepts*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Parsons Talcott, 1966, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs.
- Parsons Talcott, 1977, *The Evolution of Societies*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs.
- Parsons Talcott, 2009, *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków.
- Patterson Thomas C., Orser Charles E. Jr. (eds), 2004, *Foundations of Social Archeology. Selected Writings of V. Gordon Childe*, Berg, Oxford–New York.
- Pawlik Wojciech, 2008, *O przemianach religijności młodzieży – próba typologii*, w: Irena Borowik, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Jan Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków, s. 135–152.
- Penner Hans H., 1971, *The Poverty of Functionalism*, „History of Religions” vol. 11, no. 1, s. 91–97.
- Perrin Robert G., 1973, *The Functionalist Theory of Change Revisited*, „The Pacific Sociologist Review” vol. 16, no. 1, s. 47–60.
- Perrin Robert G., 2000, *Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution* (1st ed. 1996), w: John Offer (ed.), *Herbert Spencer Critical Assessments*, vol. II, London, Routledge, Taylor & Francis Group, New York, s. 508–527.
- Peters Stuart M., 1980, *Comments on the Analogy between Biological and Cultural Evolution*, „American Antiquity” vol. 45, no. 3, s. 596–601.
- Pew Research Center, 2008, *U. S. Religious Landscape Survey Religious Affiliation: Diverse and Dynamic*, <http://religions.pewforum.org/pdf/report-religious-landscape-study-full.pdf> [dostęp: 10.01.2013].
- Pinker Steven, 2005, *Tabula Rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. Agnieszka Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Piowarski Władysław, 1971, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Więź, Warszawa.
- Piowarski Władysław, 1986, *Kontekst społeczeństwa pluralistycznego a problem permanentnej socjalizacji religijnej*, w: Władysław Piowarski, Witold Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Pallottinum, Poznań, s. 73–82.
- Platon, 2003, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty.
- Plotkin Henry C., 2000, *Culture and Psychological Mechanisms*, w: Robert Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford, s. 69–82.
- Popper Karl Raimund, 1999, *Nędzą historyzmu*, PWN, Warszawa.
- Pyysiäinen Ilkka, 2003, *On the 'Innateness' of Religion: A Comment on Bering*, „Journal of Cognition and Culture” vol. 3, no. 3, s. 218–225.

- Radcliffe-Brown Alfred Reginald, 2007, *O pojęciu funkcji w naukach społecznych*, przeł. D. Niklas, w: Ewa Nowicka, Małgorzata Głowacka-Grajper (red.), *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 591–598.
- Richerson Peter J., Boyd Robert, 2000, *Memes: Universal Acid or a Better Mousetrap?*, w: Robert Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford, s. 143–162.
- Richerson Peter J., Boyd Robert, 2005, *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Robbins Thomas, 2000, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory by Steve Bruce*, „Review of Religious Research” vol. 41, no. 4, s. 560–562.
- Robbins Thomas, Anthony Dick (eds), 1996, *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America*, Transaction Publishers, New Brunswick–London.
- Robertson Archibald, 1960, *Pochodzenie chrześcijaństwa*, przeł. T. Święcka, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Robertson Ronald, 1998, *Główne zagadnienia analizy religii*, przeł. B. Kruppik, w: Władysław Piwowarski (red.), *Sociologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków, s. 154–181.
- Rodinson Maxime, 2002, *Początki islamu i życie Mahometa*, przeł. J. Kozłowska, w: Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, t. 1: *Historia religii*, Dialog, Warszawa, s. 719–731.
- Rowatt Wade, Kirkpatrick Lee A., 2002, *Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 41, no. 4, s. 637–651.
- Rudniański Jarosław, 1983, *Elementy prakseologicznej teorii walki. Z zagadnień kooperacji negatywnej*, PWN, Warszawa.
- Runciman W.G., 1989, *A Treatise on Social Theory*, vol. II: *Substantive Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Runciman W.G., 2001, *Was Max Weber a Selectionist in Spite of Himself?*, „Journal of Classical Sociology” vol. 1, no. 1, s. 13–32.
- Runciman W.G., 2004, *The Diffusion of Christianity in the Third Century AD as a Case-Study in the Theory of Cultural Selection*, „European Journal of Sociology” vol. 45, s. 3–21.
- Runciman W.G., 2005a, *Culture Does Evolve*, „History and Theory” vol. 44, iss. 1, s. 1–13.
- Runciman W.G., 2005b, *Rejoinder to Fracchia and Lewontin*, „History and Theory” vol. 44, iss. 1, s. 30–41.
- Runciman W.G., 2008, *Forgetting the Founders*, „Sociological Review” vol. 56, iss. 3, s. 358–369.
- Runciman W.G., 2009, *The Theory of Cultural and Social Selection*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sanders E.P., 1995, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London.
- Sanderson Stephen K., 1995, *Macrosociology. An Introduction to Human Societies*, HarperCollins, New York.
- Sanderson Stephen K., 2001, *The Evolution of Human Sociality: A Darwinian Conflict Perspective*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham.
- Sanderson Stephen K., 2007, *Evolutionism and Its Critics. Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*, Paradigm Publishers, Boulder–London.
- Sanderson Stephen K., 2008a, *Adaptation, Evolution, and Religion*, „Religion” no. 38, s. 141–156.
- Sanderson Stephen K., 2008b, *Darwinian Conflict Theory and Evolutionary Sociology*, w: Heinz-Jürgen Niedenzu, Tamás Meleghy, Peter Meyer (eds), *The New Evolutionary*

- Social Science: Human Nature, Social Behavior, and Social Change*, Paradigm Publishers, Boulder, s. 192–217.
- Sanderson Stephen K., 2008c, *The Impact of Darwinism on Sociology. An Historical and Critical Overview*, w: Heinz-Jürgen Niedenzu, Tamás Meleghy, Peter Meyer (eds), *The New Evolutionary Social Science: Human Nature, Social Behavior, and Social Change*, Paradigm Publishers, Boulder, s. 9–25.
- Saussure de Ferdinand, 2004, *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, przeł. M. Danielewiczowa, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Scheler Max, 1987, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Scheler Max, 1990, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Scheler Max, 1997, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa.
- Schelsky Helmut, 1998, *Czy trwała refleksja podlega instytucjonalizacji?*, przeł. B. Widła, w: Władysław Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków, s. 189–206.
- Schweber Silvan S., 1977, *The Origin of the Origin Revisited*, „Journal of the History of Biology” vol. 10, no. 2, s. 229–316.
- Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, 1988, Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niechrześcijan, Sekretariat dla niewierzących, Papieska Rada do spraw Kultu, przeł. W. Czausow, w: Maurice C. Burrell, John Allan, *Nie wszyscy są jednego ducha: wyzwanie kultów, medytacja transcendentna – kosmiczne szalbierstwo, joga – analiza chrześcijańska*, PAX, Warszawa, s. 7–26.
- Simmel Georg, 1997, *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski, Humaniora, Poznań.
- Simmel Georg, 2008, *Pisma socjologiczne*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Smith Adam, 1954, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1–2, przeł. S. Wolff i in., PWN, Warszawa.
- Snellgrove David, Richardson Hugh, 1978, *Tybet. Zarys historii kultury*, przeł. S. Godziński, PIW, Warszawa.
- Sober Elliott, 2000, *Philosophy of Biology*, Westview Press, Boulder.
- Spencer Herbert, 1872, *The Principles of Biology*, vol. I, D. Appleton and Company, New York.
- Spencer Herbert, 1891, *The Development Hypothesis*, w: idem, *Essays, Scientific, Political, and Speculative*, vol. I, D. Appleton and Company, New York, s. 1–7.
- Spencer Herbert, 1900, *The Principles of Sociology*, vol. II, D. Appleton and Company, New York.
- Spencer Herbert, 1906, *Study of Sociology*, D. Appleton and Company, New York.
- Spencer Herbert, 1907, *The Principles of Sociology*, vol. III, D. Appleton and Company, New York.
- Spencer Herbert, 1912, *The Principles of Sociology*, vol. I, D. Appleton and Company, New York.
- Spencer Herbert, 1937, *First Principles*, Watts & Co, London.
- Sperber Dan, 2000, *An objection to the Memetic Approach to Culture*, w: Robert Aunger (ed.) *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford, s. 163–173.
- Spiller Leda, 2002, *Religia Grecji klasycznej i hellenistycznej*, przeł. J. Artymowski, w: Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, t. 1: *Historia religii*, Dialog, Warszawa, s. 143–156.

- Stark Rodney, 1996, *Modernization, Secularization, and Mormon Success*, w: Thomas Robbins, Dick Anthony (eds), *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America*, Transaction Publishers, New Brunswick-London, s. 201-218.
- Stark Rodney, 1997, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, HarperOne, New York.
- Stark Rodney, 1999a, *A Theory of Revelations*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 38, no. 2, s. 287-308.
- Stark Rodney, 1999b, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion” vol. 60, no. 3, s. 249-273.
- Stark Rodney, 2002, *Physiology and Faith: Addressing the „Universal” Gender Difference in Religious Commitment*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 41, no. 3, s. 495-507.
- Stark Rodney, 2004, *Fact, Fable, and Darwin*, „One America”, September, online.
- Stark Rodney, Bainbridge William S., 1981, *Secularization and Cult Formation in the Jazz Age*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 20, no. 4, s. 360-373.
- Stark Rodney, Bainbridge William S., 1985, *The Future of Religion*, University of California Press Berkeley-Los Angeles-London.
- Stark Rodney, Bainbridge William S., 2000, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków.
- Stark Rodney, Finke Roger, 2001, *The New Holy Clubs. Testing Church-to-Sect Propositions*, „Sociology of Religion” vol. 62, no. 2, s. 175-189.
- Stark Rodney, Iannaccone Laurence R., 1994, *A Supply-Side Reinterpretation of the ‘Secularization’ of Europe*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 33, no. 3, s. 230-252.
- Stark Rodney, Iannaccone Laurence R., Finke Roger, 1996, *Religion, Science, and Rationality*, „The American Economic Review” vol. 86, no. 2, s. 433-437.
- Sterelny Kim, 2000, *The ‘Genetic Program’ Program: A Commentary on Maynard Smith on Information in Biology*, „Philosophy of Science” vol. 67, iss. 2, s. 195-201.
- Steward Julian H., 1972, *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana.
- Szacki Jerzy, 2002, *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, PWN, Warszawa.
- Szarski Henryk, 1986, *Mechanizmy ewolucji*, PWN, Warszawa.
- Sztompka Piotr, 1985, *Teoria socjologiczna końca XX wieku*, w: Jonathan H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa, s. 9-53.
- Sztompka Piotr, 2005, *Socjologia zmian społecznych*, przeł. J. Konieczny, Znak, Kraków.
- Tardan-Masquelier Ysé, 2002, *Od narodzin bogów greckich do humanizmu hellenistycznego*, przeł. J. Artymowski, w: Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, t. 1: *Historia religii*, Dialog, Warszawa, s. 117-120.
- Theissen Gerd, 2004, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essay on Corinth*, Wipf and Stock Publishers, Eugene.
- Tokariew Siergiej A., 1969, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Trocme Étienne, 2004, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, przeł. J. Gorecka-Kalita, WAM, Kraków.
- Tschannen Olivier, 1991, *The Secularization Paradigm: A Systematization*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 30, no. 4, s. 395-415.
- Turner Jonathan H., 1985, *Struktura teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa.
- Turner Jonathan H., 1997, *The Institutional Order. Economy, Kinship, Religion, Polity, Law, and Education in Evolutionary and Comparative Perspective*, Longman, New York.
- Turner Jonathan H., 2000, *The Forgotten Theoretical Giant: Herbert Spencer’s Models and Principles*, w: John Offer (ed.), *Herbert Spencer Critical Assessments*, vol. II, Routledge Taylor & Francis Group, London-New York, s. 660-677.

- Turner Jonathan H., 2003, *Human Institutions. A Theory of Societal Evolution*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham.
- Turner Jonathan H., 2004, *Struktura teorii socjologicznej*. Wydanie nowe, przeł. J. Szmatka i in., PWN, Warszawa.
- Turner Jonathan H., 2010, *Theoretical Principles of Sociology*, vol. 1: *Macrodynamics*, Springer, New York–London–Heidelberg.
- Turner Jonathan H., Maryanski Alexandra R., 1988, *Is 'Neofunctionalism' Really Functional?*, „Sociological Theory” vol. 6, no. 1, s. 110–121.
- Tylor Edward B., 1896, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. I, przeł. Z.A. Koniewska, W drukarni F. Csernaka, Warszawa.
- Tylor Edward B., 1898, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. II, przeł. Z.A. Kowerska, Wydawnictwo Głosu, Warszawa.
- Tylor Edward B., 1902, *Antropologja. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*, przeł. A. Bąkowska, Nakładem Stefana Dembego, Warszawa.
- Vermes Geza, 2008, *Twarze Jezusa*, przeł. J. Kołak, Homini, Kraków.
- Wach Joachim, 1961, *Socjologia religii*, przeł. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Wallace Anthony F.C., 1966, *Religion. An Anthropological View*, Random House, New York.
- Weber Max, 1984, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Weber Max, 1985, *‘Obiektywność’ poznania w naukach społecznych*, przeł. M. Skwieciński, w: Andrzej Chmielecki (wybór), *Problemy socjologii wiedzy (wybór tekstów)*, PWN, Warszawa, s. 45–100.
- Weber Max, 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin.
- Weber Max, 1998, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków.
- Weber Max, 2000a, *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1: *Taoizm i konfucjanizm*, przeł. T. Zatorski, Nomos, Kraków.
- Weber Max, 2000b, *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 2: *Hinduizm i buddyzm*, przeł. G. Sowiński, Nomos, Kraków.
- Weber Max, 2002, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa.
- White Leslie A., 1959, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, McGraw-Hill Book Company, Toronto–London–New York.
- Wilkins John S., 2009, *A Deflationary Account of Information in Biology*, <http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/4834> [dostęp: 3.06.2013].
- Williams George C., 1996a, *Adaptation and Natural Selection a Critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton University Press, Princeton.
- Williams George C., 1996b, *Pakiet informacyjny*, przeł. J. i M. Jannaszkowie, w: John Brockman (red.), *Trzecia kultura*, Wydawnictwo CiS, Warszawa, s. 47–61.
- Wilson David Sloan, 2005, *Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample*, „Human Nature” vol. 16, no. 4, s. 382–409.
- Wilson David Sloan, Green William Scott, 2007, *Evolutionary Religious Studies (ERS): A Beginner's Guide*, <http://evolution.binghamton.edu/religion/wp-content/uploads/2009/09/BeginnersGuide.pdf> [dostęp: 10.01.2013].
- Wilson Edward O., 1998, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Wipszycka Ewa, 1994, *Kościół w świecie późnego antyku*, PIW, Warszawa.

- Włoch Wojciech, 2002, *Współczesne protestanckie ruchy charyzmatyczne w Polsce – problemy klasyfikacyjne*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 39/40, s. 41–54.
- Wójtowicz Andrzej, 2004, *Współczesna socjologia religii. Idee, założenia, programy*, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, Tyczyn.
- Wójtowicz Andrzej, 2008, *Naturalizm religijny*, w: Irena Borowik, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Jan Doktór (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków.
- Wójtowicz Andrzej, 2012, *Religie globalne: zróżnicowanie i dynamika zmian*, w: Irena Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, Nomos, Kraków.
- Wuellenweber Walter, 1998, *Mother Teresa: Where Are Her Millions?*, „Stern” September 10, <http://members.lycos.co.uk/bajuu/> [dostęp: 10.01.2013].
- Wunn Ina, 2002, *Die Evolution der Religionen*, Leibniz Universität, Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften, Hannover.
- Wunn Ina, 2003, *The Evolution of Religions*, „Numen: International Review for the History of Religions” vol. 50, iss. 4, s. 387–415.
- Zdaniewicz Witold, 2000, *Model chrześcijanina*, w: idem (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, ISKK SAC, Warszawa, s. 375–383.
- Zielińska Katarzyna, 2008, *Paradygmat sekularyzacji – od dominacji do współistnienia*, w: Irena Borowik, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Jan Doktór (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków, s. 61–77.
- Ziółkowski Marek, 2002, *System*, w: Władysław Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 140–147.
- Znanecki Florian, 1973, *Socjologia wychowania*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Znanecki Florian, 1988, *Wstęp do socjologii*, PWN, Warszawa.
- Znanecki Florian, 1990, *Współczesne narody*, przeł. Z. Dulczewski, PWN, Warszawa.
- Znanecki Florian, 1992, *Nauki o kulturze*, PWN, Warszawa.

INDEKS OSÓB

A

Adam 154
Adonis 184
Afrodyta 116
Alexander Jeffrey 109
Ambroży, ojciec Kościoła 210
Anann 235
Andreski Stanisław 40, 54, 55, 81, 94, 251
Anthony Dick 258
Antoni, ojciec Kościoła 210
Apollo 116
Ares 235
Argyle Michael 240, 290
Arystoteles 32, 69, 88, 135, 138-140, 153, 205
Aśoka, władca indyjski 278
Asklepios 185
Aszur 235
Atanazy, ojciec Kościoła 210
Atena 116, 235
Atran Scott 133, 136-138, 156, 163, 174, 233, 234, 288
Attis 184
Au Paul 142, 241
Augustyn z Hippony 69, 210
Aunger Robert 73
Ayala Francisco J. 121

B

Bachofen Johann Jakob 20, 24, 37, **46**, **47**, 59, 226, 242, 281, 290, 292, 293
Backer Gary 260
Bainbridge William S. **27**, **28**, 41, 57, 58, 135, 159, 168, 186, 207, 246, 258, 264
Bazyli, ojciec Kościoła 210
Baer Karl E. von 89

Becker Penny Edgell 28, 42, 49
Bell Daniel 30, 135, 163, 165, 235, 287
Bellah Robert N. 12, 20, 27, 36, 37, 50, **52**, 54-56, 131, 163, 208, 283, 288
Bellona 235
Berengariusz 201
Berger Peter L. 39, 57, 123, 131, 262, 264
Bering Jesse M. 137, 177, 232
Bertalanffy Ludwig von 84, **107-110**, 127, 153, 220, 274
Bieda Ignacy 201, 257
Biedrzycki Mariusz 117
Blackmore Susan **73-75**, 77, 118, 160, 178, 230
Blume Michael 77, 288
Boas Franz 241
Bocheński Józef M. 237
Borowik Irena 186, 236, 258, 289
Bourdieu Pierre 46, 118, 135, 139, 154, 169, 178, 180, 183, 225, 239
Bowlby John 232
Bowles Samuel 187
Boyd Robert 65, 68, **70**, 71, 110, 121, 126, 181, 187, 201, 243
Boyer Pascal 136, 142, 234, 288
Brodie Richard 72, **75-77**, 230
Bruce Steve 41, 42, 49, 160, 171, 173, 176, 261, 267
Budda 56, 123, 154, 183, 184, 214, 258
Burgess Ernest W. 158
Burkert Walter 63, 102, 114, 115, 139, 153, 163, 185, 198, 232, 236, 246
Buss David M. **139-141**, 241, 248

C

Camulus 235
Carling Alan 79, 230

Carneiro Robert L. 94
 Carroll Glenn R. 65, **96-101**, 156, 164, 169, 276, 277
 Cavalli-Sforza Luigi Luca 66, **68-71**, 107, 110, 178, 179, 181, 188, 250
 Celsus, filozof 195
 Cheek Neil H. Jr. 142, 241
 Childe Gordon V. 20, 37, 46, 217
 Chmielewski Piotr 13
 Churchill Winston 283
 Chuvin Pierre 235
 Comte Auguste 20, **23**, 25, 26, 36, 37, 41, 43, 51, 54, 57, 64, 78, 88, 89, 132, 156, 268
 Condorcet Antoine Nicolas 19, 42, 43
 Cooley Charles H. 179
 Crossan John Dominic 195, 199, 252
 Cyprian, ojciec Kościoła 210

D

Darwin Karol 11-13, 15, 16, 19-21, 25, 27, 53, 65, 86, 91, 219, 231, 238, 281
 Davie Grace 41, 42, 57, 171, 172, 212, 287-289, 292
 Dawkins Richard 66, **72-77**, 113, 114, 116, 188
 Decjusz 224
 Dennett Daniel C. 145, 282, 287
 Dioklecjan 224
 Distin Kate 74, 75, 108, 117, 176, 178
 Dobbelaere Karel 131, 133, 164
 Dobzhansky Theodosius 12
 Doktor Tadeusz 27, 29, 142, 186, 232, 257, 258, 278, 289, 291, 292
 Dougherty Kevin D. 147
 Douglas Mary 95, 147, 176, 244, 271
 Dugger William M. 223
 Durkheim Émile 16, 17, 19, 20, 25, 26, 32, 37, 43, 64, 78, 88, 131, 132, 135, 138, 139, 164, 238, 248, 250, 281
 Dzeus 116
 Dżina 183

E

Egipcjanin 252, 253
 Ehrman Bart D. 120, 175, 189-196, 200, 254

Eldredge Niles 98, 277
 Eliade Mircea 216
 Engels Fryderyk 31, 39, 222, 223

F

Fehr Ernst 187
 Finke Roger **27-29**, 41, 147, 171, 242
 Fisher Ronald 66, 112
 Fracchia Joseph 110, 126, 223
 Franciszek z Asyżu 189, 279
 Frazer James G. 20, 37, 43, 47, 51, 54, 184, 236
 Freeman John 65, **96-98**, 151, 164, 276
 Freja 235
 Freud Zygmunt 225, 226, 232, 233
 Fromm Erich 47, 200, 212, 232, 242, 292, 293
 Fukuyama Francis 283
 Futuyma Douglas J. 67, 102, 113, 158, 188, 208, 231, 251

G

Gachter Simon 187
 Gamaliel 252
 Geertz Clifford 114
 Giddens Anthony 88, 161, 165, 293, 294
 Gilbert Scott F. 112
 Gintis Herbert 187
 Gira Dennis 148, 214, 258, 264
 Glendinning Tony 160, 173, 267
 Głowa Stanisław 201, 257
 Godfrey-Smith Peter 111, 112
 Golka Marian 78
 González Alessandra L. 293
 Gottsch John D. 77
 Gould Stephen Jay 12, 14, 15, 66, 98, 113, **121**, **122**, 124, 162, 165, 201, 208, 223, 251, 269, 273, 275, **277**, **279**
 Green William Scott 135
 Griffiths Bede 260
 Griffiths Paul E. 111, 113
 Grzegorz z Nazjansu, ojciec Kościoła 210
 Grzegorz z Nyssy, ojciec Kościoła 210
 Gumplowicz Ludwik 225, 226

H

Hades 235
Hamilton William 112
Hannan Michael T. 65, **96-101**, 151, 156, 164, 169, 263, 276, 277
Harris Marvin 40
Harrison P.M. 147
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 20, **22-24**, 32, **37-40**, 50, 51, 53, 54, 56, 62, 88, 220-223, 225, 230, 281
Heilman Samuel C. 267
Henrich Joseph 68
Henryk VIII 210
Herkules 235
Herodot 263
Hieronim, ojciec Kościoła 197, 210
Hodgson Geoffrey M. 112
Hoffmann John P. 289
Homans George 95
Homer 235
Huitzilopochtli 235
Hull David 178

I

Iannaccone Laurence R. **27-29**, 41, 57, 242, 243, 261, 264, 274-276
Izajasz 190, 194, 253

J

Jablonka Eva 112, 113, 178
Jahwe 235, 253,
Jakub, brat Jezusa 202, 255, 256,
James William 142, 147
Jan, ewangelista 156, 195, 246,
Jan Chryzostom, ojciec Kościoła 210
Jan Chrzciel 193, 235, 252, 253, 256
Jan Kasjan, ojciec Kościoła 210
Jan Paweł II 260
Jarmoch Edward 174, 188
Jaspers Karl 56
Jezus 56, 77, 107, 116, 122, 133, 137, 148, 154-156, 174, 175, 185, 189-191, 193-196, 198, 199, 201-203, 235, 237, 244-247, 249, 252-254, 283

Johnson Dominic D. P. 137, 232
Johnson Todd 278
Jones Jim 159
Józef, ojciec Jezusa 195
Józef Flawiusz 252
Juda Galilejczyk 252
Julian Apostata 264

K

Kaczmarek Kamil M. 15, 17, 47, 58, 61, 78, 83, 88, 91, 94, 111, 124, 132-134, 136, 143-146, 148, 170, 175, 186, 187, 222, 223, 231, 238, 242, 244, 258, 259
Katarzyna ze Sieny 272
Keysar Ariela 186, 290
Khri-srong-lde-brcan 259
Kimura Doreen 241
Kirkpatrick Lee A. 47, 138, 142, **231-236**, 241, 242, 246, 292
Knudsen Thorbjørn 112,
Konfucjusz 56
Kosmin Barry A. 186, 290
Kościańska Agnieszka 292,
Kot Dariusz 246
Kowalska Faustyna 144, 272
Kozyr-Kowalski Stanisław 15, 17, 29, 33, 109, 164, 221, **229**, 238, 239, 247, 260, 281
Krasnodębski Zdzisław 39, 116
Królikowski Janusz 159, 160, 270
Krzak Zygmunt 242
Krzanowska H. 67, 188, 269, 270
Kuhn Thomas S. 94, 154, 283
Kundalini 187
Kuper Adam 78

L

Laktancjusz, ojciec Kościoła 210
Laland Kevin N. 171
Lamarck Jean-Baptiste de 11, 74, 86
Langrish John Z. 73, 115
Lefebvre Marcel 212
Lehmann David 27, 222, 281
Lenski Gerhard 12, 15, 20, **35-37**, 44, 45, 48, 51, 52, 64, 65, 88, 110, 111, 164, 268, 277

Leon Wielki, ojciec Kościoła 210
 Lévy-Bruhl Lucien 52, 56
 Lewontin R. C. 110, 112, 126, 201, 223, 251, 277
 Libiszowska-Żółtkowska Maria 179, 213, 240
 Lidz Victor M. 32-34, 43, 56, 58
 Loyola Ignacy 87
 Luckmann Thomas 172
 Luhmann Niklas 33, 34, 58, 109, 159, 161, 176, 271, 282
 Luter Marcin 157, 212, 227
 Lynch Aaron 75-77, 102, 103, 159, 160

Ł

Łukasz, ewangelista 175, 194, 202, 244

M

Maccoby Hyam 195, 203, 252, 253, 255
 Main John 260
 Malachiasz 194
 Malinowski Bronisław 56, 232, 236
 Marduk 262
 Marek, ewangelista 192, 194, 197, 199, 202, 247
 Marett Robert R. 20, 37, 51
 Margul Tadeusz 262-264, 266
 Margulis Lynn 66, 112, 166
 Mariański Janusz 249
 Maritain Jacques 272
 Marks Karol 20, 30, 31, 37-40, 54, 78, 88, 139, 152, 221-225, 237, 247, 281
 Mars 235
 Martin David 248, 278
 Maryanski Alexandra R. 88, 109
 Maryja, matka Jezusa 58, 93
 Mateusz, ewangelista 193, 194, 202
 Maynard Smith John 15, 66, 111, 112
 Mayr Ernst 11, 12, 21, 22, 49, 102, 113, 150-152, 158, 166, 175, 208, 283
 McPherson J. Miller 170
 Mello de Anthony 260
 Merton Robert K. 95, 109
 Merton Thomas 260
 Metzger Bruce M. 191-196

Michał Anioł / Michelangelo Buonarroti 197
 Miles Carrie A. 28, 57, 264, 274-276
 Miller Alan S. 289
 Mojżesz 197, 260
 Mojżesz Nahmanides 259
 Morgan Lewis H 19, 20, 23, 26, 37, 45, 46, 51, 228
 Musiał Danuta 185

N

Nakamura Hajime 197
 Nelsen Hart M. 142, 241
 Nelson Richard R. 14, 16, 188, 189, 230, 231
 Nichols Shaun 115
 Nietzsche Friedrich 81, 116, 187, 225, 226
 Nolan Patrick D. 15, 52, 228
 Nolan Paul 31, 223
 Nowaczyk Mirosław 13, 31

O

O'Dea Thomas F. 135, 162
 Odling-Smee John 171
 Odyn 235
 Ogden Daniel 232
 Olson Daniel V. A. 28
 Orfeusz 185
 Orser Charles E. Jr. 46
 Orygenes 195, 198, 260
 Oyama Susan 15, 112, 116, 176

P

Pareto Vilfredo 175
 Park Robert E. 158
 Parsons Talcott 12, 20, 32-34, 36, 37, 43, 44, 52, 53, 95, 109, 131, 135, 137, 240, 252, 282
 Passeron Jean-Claude 118, 135, 139, 154, 178, 180, 183, 225, 239
 Patterson Thomas C. 46
 Paweł VI 250
 Paweł z Tarsu 107, 146, 154, 156, 185, 192, 194, 196, 202, 246, 249, 253-256, 283
 Pawlik Wojciech 171

Penner Hans H. 163
 Perrin Robert G. 82, 94
 Peters Stuart M. 208
 Pinker Steven 13, 42, 63, 64, 117, 140, 141,
 182, 223, 225, 240, 241, 290
 Piwowarski Władysław 172, 179, 181
 Platon 69, 88, 115, 135, 139, 150
 Plotkin Henry C. 63
 Popper Karl Raimund 13, 49
 Posejdon 235
 Pólos László **96-101**, 156, 169, 276, 277
 Prokop Łysy 259
 Pyysiäinen Ilkka 176, 288

Q

Quételet Adolphe 15

R

Radcliffe-Brown Alfred Reginald 88
 Ranger-Moore James R. 170
 Ratramnus 201
 Richardson Hugh 259
 Richerson Peter J. 65, **68**, 70, 71, 110, 121,
 126, 181, 201, 243
 Robbins Thomas 41, 258
 Robertson Archibald 255
 Robertson Ronald 131
 Rodinson Maxime 148
 Rowatt Wade 47, 233, 234
 Rudniański Jarosław 259
 Runciman Walter Garrison 14, 15, 20, 61, 63,
 65, 66, **78-81**, 103, 110, 111, 119, 140, 188,
 230, 281

S

Sanders E.P. 199, 246
 Sanderson Stephen K. 13, 15, 20, 25, 31, 32,
 37, 40, **42**, 63, 64, 73, 85, 95, 109, 135, 139,
 164, 188, **221**, 240, 252
 Sarkar Sahotra 112
 Saussure de Ferdinand 117, 153, 196, 197
 Scheler Max 20, 37, 40, 47, 62, 64, 81, 88, 116,
 133, **139**, 187, 221, **225-229**, 247, 281

Schelsky Helmut 275
 Schweber Silvan S. 15
 Serapis 215
 Shaver Phillip R. 47, 232, 233, 246
 Sherman Howard J. 223
 Simmel Georg 115, 159, 255, 256, 259
 Smith Adam 15, 28, 38, 260
 Smith Joseph 187
 Snellgrove David 259
 Sober Elliott 63, 117, 152, 161, 162, 188, 250,
 251, 274
 Sorokin Pitrim 94
 Spencer Herbert 15, 17, 19, 26, 27, 33, 41, 47,
 48, 51, 58, 64-67, 78, **81-96**, 109, 118, 120,
 123, 132, 134, 136-139, 141, 143-146, 152,
 153, 162, 165, 167, 169, 198, 199, 204,
 219, 225, 238, 248, 258, 262, 271, 273,
 274, 281
 Sperber Dan 78
 Spiller Leda 216
 Stark Rodney **27, 28**, 41, 57, 58, 135, 159, 168,
 171, 185, 186, 207, 243, 246, 258, 261,
 264, 289-292
 Sterelny Kim 112
 Steward Julian H. 12, 20, 35, 37
 Sun Young Chang 278
 Szacka Barbara 13, 63
 Szacki Jerzy 13, 19, 20, 25, 43, 95, 109,
 164
 Szarski Henryk 270
 Sztompka Piotr 13, 50

T

Tacyt 210
 Tardan-Masquelier Ysé 210
 Tarde Gabriel 226
 Teodozjusz 335
 Teresa z Lisieux 272
 Tertulian, ojciec Kościoła 210
 Teudas 252, 253
 Theissen Gerd 253
 Tillich Paul 235
 Tokariew Siergiej A. 31
 Tomasz z Akwinu 69
 Trivers Robert 112
 Trocmé Étienne 255
 Tschannen Olivier 54, 287, 288

Turner Jonathan H. 13, 15, 20, 26, 27, 33, 36,
47, **48**, 51, 52, 81, 88, 95, 109, 164, **218**,
219
Tylor Edward B. 19, 20, **24-26**, 37, 43, 47, 51,
54, 92, 94, 136, 185, 192, 199
Tyr 235

V

Vermes Geza 198, 203

W

Wach Joachim 163, 237
Wallace Alfred 15
Wallace Anthony F. C. 36, 37
Weber Max 20, 27, **37-40**, 43, 48, 49, 51, 53,
54, 94, 115, 116, 125, 131, 146, 148, 157,
168, **187**, 207, 221, **223-226**, 232, 237, 238,
247, 248, 258, 266, 281, 292
White Leslie A. 12, 20, 25, 34, 35, 37, 45, 48,
51, 126
Wiener Norbert 109
Williams George C. 66, 112, 113, 126, 251

Wilson David Sloan 135, 246
Wilson Edward O. 135, 231
Wipszycka Ewa 292
Wisznz 184, 258
Włoch Wojciech 214
Wójtowicz Andrzej 34, 150, 156, 164, 268
Wuellenweber Walter 271
Wurn Ina 65, 66, **103-107**, 110, 114, **120**, **121**,
127, 178, 207, 208, 218, 231, 243, **251**,
261, 269, 271, 275, 277, 282

Y

Yinger John Milton 131, 235

Z

Zachariasz 252
Zdaniewicz Witold 172
Zielińska Katarzyna 54
Zimowski Zygmunt 159, 160, 270
Ziółkowski Marek 32
Znaniński Florian 114, 123, 158, 159, 161,
168, 169

HOW RELIGIONS EVOLVE

Summary

Chapter One of this book is devoted to explaining the failure of evolutionist approaches to religion in social sciences. In classical sociocultural theories of evolution (like those proposed by Edward Tylor or Robert Bellah) it is, in fact, religion perceived abstractly as a cultural phenomenon and not an empirical religion that is an object of evolution. Another weakness of traditional evolutionism lies in the way in which the question of evolutionary mechanisms is treated. Sociologists either ignore this problem, suggesting that religion has far-reaching autonomy, or regard religion as a substructure of the social system in which the evolution of religion only happens in parallel with social evolution and/or is its reflection. For these two reasons traditional theories of the evolution of religions proved to be useless in solving specific research problems, and a theory which does not inspire empirical research is doomed to failure.

This is because some sociologists employ the theory of evolution whose objects are empirical, not abstract, entities, and which explains their transformation by referring to different mechanisms, i.e. to Darwinism (for example, Ina Wunn or Walter G. Runciman). The application of Darwinism to the study of culture, which I discuss in **Chapter Two**, met with strong criticism. Far-reaching simplifications that characterize this approach result from the fact that its proponents relied on an overly simplified vision of biology offered by population genetics. The interpretation of evolution in terms of variation, competition, and selection of information embodied in genes made on the grounds of neo-Darwinism is the basis for transferring the mechanism of natural selection to the world of culture. The recognition of culture as a store of hereditary information, then, is not a major problem as this creates an opportunity to apply neo-Darwinian algorithms to culture.

But selectionist sociology encountered serious limitations. The meaning of particular ideas can, in fact, be described only through relationships with other ideas. Religious ideas are transmitted depending on their compatibility with the values cherished by their recipients. Just as genes are not the only carriers of information in the body, not all the ideas circulating in culture are important enough to be called units of cultural inheritance. Only ideas that are crucial for a given culture or religion are passed from generation to generation in the process of socialization, which assumes the transmission of such ideas from a group or an institution to an individual. Therefore, it is not possible to describe adequately the isomorphy occurring between the processes of transferring genetic and cultural information in isolation from their location. Despite these objections, there is a large homology between genetic and cultural transmission, but the structural isomorphy between genes and ideas takes place within the framework of system-like entities.

However, beginning with ancient times and ending with the general theory of systems, thinkers noticed far-reaching isomorphies between organic and social phenomena resulting just from their systemic nature.

I think that a useful selectionist theory of the evolution of religions can be built only on condition that a synthesis be made of the approaches based on informational and systemic isomorphies. I propose to use Herbert Spencer's theory of a system since it was defined for the purposes of the evolutionary theory with intent to apply it to both biology and sociology. This theory seems much more useful for the intended task at hand than mainstream functionalism.

The crucial issue that I discuss in **Chapter Three** of the book is related to the subject of evolution.

The basic premise of the theory presented here is that the subject of evolution is religions, not a religion. As Ina Wunn noted, religions have some characteristics that are isomorphic with those of biological species. But at the same time they also have systemic properties that are isomorphic with those of organisms.

Spencer's paradigm first assumes that the need of a system which a given function (activity) is supposed to satisfy should be indicated. Needs are rooted in a specific relation between a system and the environment. I assume that some kinds of experiences are interpreted as forms of the activity of beings that are considered to be supernatural and treated as sacred. These beings constitute a type of environment which is distinct from the natural and the social ones and which I call a supernatural environment. Since this environment is composed of beings that have a human-like nature, people refer to it by analogy with the social environment. From the perspective of evolutionary psychology, people tend to enter into relations of exchange, partnership, coalition or superiority-subordination with others. Similarly, there is a variety of relationships with supernatural beings.

In order to maintain good relations with supernatural beings, it is necessary to gain knowledge about them. Its primary sources are different kinds of experiences interpreted as supernatural (dreams, visions, trances, hallucinations) or events interpreted as miracles. They are unusual so a community gets access to them by means of special stories (which I call myths) concerning such events. Myths are usually ambiguous and therefore require interpretation before they become useful intellectual tools for organizing religious activities. In this way a religion, as a socially inherited source of information about the supernatural environment, acquires a hierarchical structure over time; its mythical stratum and a set of the most fundamental interpretations become the supreme authority. As a result of resolving or suppressing internal contradictions, it obtains systemic properties. In this respect systems of religious ideas are characterized by a far-reaching isomorphy with genotypes that also form highly complex systems. However, in order to remain relevant and useful, information systems (both genetic and cultural) must be protected. The uninhibited mixing of religious ideas would lead to loss of coherence of the system and, consequently, to loss of its credibility, just as the free movement of genes would lead to averaging of all favorable features.

As for most of historical religions, the task of protecting, keeping and adapting this store of information to the current needs is entrusted to a separate religious organization, or rather a group of such organizations communicating with each other. To be able to perform this function, an organization must recruit members and raise some material resources. Thus a religious organization establishes a three-fold relationship – informational, populational and economic with its social environment. The persons whom such an organization serves by providing supernatural interpretations and from among whom it recruits its members and gets resources are the niche of a given organization (or a religious community).

From this perspective a religion can be defined as a communicatively isolated collection of organizations formed to protect a given system of ideas and providing, through

interpretation, practically relevant information about a supernatural environment to certain groups of people.

An evolutionary approach allows one to shed a new light on the origin of a new religion and religious ideas. Such processes are discussed in **Chapter Four**. The crucial issue in the process of formation of a new religion is the occurrence of an isolation barrier that separates some subpopulations or suborganizations. The others are: selection pressures acting on religions, and important mutations combined with charismatic leadership inside and outside a religious niche or in a place where the niches of different religions overlap. The beginnings of a religion have a special importance as this is when the majority of evolutionary mechanisms act with extreme intensity. Mutations, inventions, the cultural drift and transductions shape a new religion's capability to cope with the social environment, meet society's religious needs and determine the chances of finding its niche.

The core of Darwinism is the mechanism of natural selection which is the subject of **Chapter Five**. This selection, to which ideas and religious systems are subject, may be either negative (entailing rejection) or positive (entailing affirmation). The main factors in negative selection are economic, political and procreative interests. Those interests, however, are diversified and structuralized in society as well as manifested in the interests of the main social classes, political parties, and genders. A religious idea can violate the interests of one social group while being neutral for another one.

The most important force behind positive selection is people's religious preferences. They represent a configuration of religious needs that is partly conditioned by social position but also, to some extent, by characterological factors. Religious needs arise from the general need to deal with supernatural beings in the appropriate manner. The need for knowledge is fundamental as it allows one to adequately refer to the supernatural environment. The need for ties comprises two modes of fulfillment: a mode of exchange (*do ut des*) and a mode of personal relationships modeled on friendship or love. The need for power is also expressed in the form of two modes: a mode modeled on the relationship of coalition, in which a supernatural being is treated as an ally in a fight or as a source of personal power, and a mode modeled on the relationship of subordination to more powerful beings.

The evolutionary perspective transforms the question about secularization or the disappearance of religiosity into a question about the death of particular religions and the conditions under which it occurs.

The actual death of a given religion occurs at the moment of breakdown of a religious organization. Most frequently it results from the loss of the ability to perform its basic functions. The erosion of a religious niche is usually an indirect cause of such a breakdown because it implies a reduction of resources needed to maintain an organization. Another cause is the inability to recruit new members to an organization. All this, however, results from the growing divergence between the doctrine of a given religion and preferences of its community in the absence of non-religious factors that would keep people attached to a religion.

After a period of a religion's formation other kinds of mechanisms determine its fate; these are the mechanisms of stasis or inertia, which I discuss in **Chapter Six**. A mature religion does not change its core which is protected by ecclesiastical selection, but it can still accommodate, change its niche or assimilate spontaneously emerging religious movements.