

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 „rozwijać”). Takie rozumienie ewolucji reprezentowała w biologii teoria Lamarcka, zakładająca, że wszystkie gatunki rozwijają się od form najprostszyc 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 postępek, 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-

łecznymi istnieją izomorfie na tyle daleko idące, że uzasadniają 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 oświetlenie 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 będą jednak poddawać krytyce z innej jeszcze perspektywy. Opierając się bowiem na cząstkowych 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 osobliwie 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.