

Kamil M. Kaczmarek

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID 0000-0001-6885-0608

DOI <https://doi.org/10.21697/ucs.2022.30.2.06>

BIOLOGICAL TURN A SOCJOLOGIA RELIGII

Biological turn and the sociology of religion

Streszczenie

Artykuł przedstawia na przykładach potencjalne korzyści, jakie może odnieść socjologia religii z uwzględnienia perspektywy socjobiologicznej. Pytanie biologów o ewolucyjny sens religii dla ludzkich społeczeństw pozwala wrócić do pytania o społeczne funkcje religii, co z kolei rzuca nowe światło na zagadnienie sekularyzacji. Teoria sygnalizacji, stosowana przez socjobiologów do wyjaśnienia religijnych rytuałów, ujęta w kontekście relacji między organizacją religijną a korzystającymi z jej usług wiernymi, pozwala uwzględnić dodatkowy mechanizm – wyjaśnia zaobserwowany związek między liczebnością kadry religijnej a demografią.

Słowa kluczowe: socjologia religii, socjobiologia, sekularyzacja

Abstract

The article presents some examples demonstrating the potential benefits that the sociology of religion can obtain from including a sociobiological perspective. The question posed by biologists about the evolutionary meaning of religion for human societies allows us to return to the question of the social functions of religion, which in turn sheds new light on the issue of secularization. The signaling theory used by sociobiologists to explain religious rituals reframed in the context of the relationship between – religious organizations and the faithful benefitting from their services, allows us to take into account an additional mechanism that explains the observed relationship between the number of religious staff and demographics.

Keywords: sociology of religion, sociobiology, secularization

Wprowadzenie

We współczesnych naukach społecznych i humanistycznych coraz większe znaczenie zyskują paradygmaty przerzucające mosty między leżącym w centrum ich zainteresowań światem człowieka a zjawiskami będącymi domeną biologii. Mówi się nawet o biologicznym zwrocie (*Biological Turn*) w humanistyce i naukach społecznych (Wężowicz-Ziółkowska 2016, Domańska 2021). Zwrot ten obejmuje z jednej strony próby włączania zjawisk biologicznych (jak ekologia, zwierzęta, ciało) w obręb zainteresowań humanistyki, jak też – i te są dla tematu tego artykułu szczególnie znaczące – posługiwanie się biologicznymi wyjaśnieniami zjawisk społeczno-kulturowych.

Tego rodzaju zwrot ku biologii da się dostrzec zarówno w archeologii, antropologii, historii, ekonomii, jak i psychologii. Socjologia zdaje się być na te tendencje szczególnie odporna, zwłaszcza dzięki Émilowi Durkheimowi, który formułując swą drugą zasadę metody socjologicznej (2000: 149), wykopał głęboki rów graniczny między biologią i psychologią a socjologią, oraz Marksowi, który wyeliminował z socjologii naturę ludzką, sprowadzając ją, jak np. w szóstej tezie o Feuerbachu, do „całokształtu stosunków społecznych” (por. Kołakowski 2000: 503). Paradygmat społecznego tworzenia rzeczywistości Bergera i Luckmanna oparł się m.in. na założeniach tych dwóch myślicieli, a zostały one jeszcze zradikalizowane

w wersji postmodernistycznej, stając się konstrukcjonizmem społecznym. Ewulucjonizm w socjologii, choć przypominał o sobie w połowie XX wieku za sprawą późnych prac Talcotta Parsonsa, Stevena Sandersona czy Gerarda Lenskiego, pozostał kierunkiem zmarginalizowanym, a działo się to nie bez winy samych ewulucjonistów, którzy nie potrafili przekonująco wykazać empirycznej stosowalności wielkich syntetycznych schematów ewulucyjnych. Dotyczy to także socjologii religii, gdzie poza Robertem Bellahem i jego dwiema próbami zbudowania ewulucyjnej teorii (1964, 2011) trudno wskazać na znaczące przykłady.

Zwrot ku biologii w naukach społecznych nie wynika jedynie z mody na interdyscyplinarność, ale także z niewątpliwego postępu w naukach biologicznych, które już nie tylko stawiają znak zapytania przy dogmatycznie traktowanym w XX wieku rozróżnieniu *nature/nurture*, ale wykazują, że samo jego sformułowanie opierało się na błędnych założeniach. Biologiczne uwarunkowania nie tylko znacznie głębiej, niż się to wydawało, określają ludzką świadomość i zachowania, ale też same są współokreślone przez najważniejsze dla ludzi środowisko – społeczeństwo. Gdy zakwestionowano te przedmiotowe granice między przyrodoznawstwem a naukami społecznymi, okazało się, że mają one sobie wiele istotnego do przekazania.

Te pograniczne teorie można podzielić na dwie grupy, które roboczo określe jako biosocjologia i socjobiologia.

Biosocjologia inspirowana biologią od strony formalnej, odnajdując działanie mechanizmów darwinowskich w kulturze i społeczeństwie, przekłada je na zmienne socjologiczne, mówiąc o powstawaniu zmienności wariantów oraz doborze idei, wzorców kulturowych czy organizacji pod wpływem ekonomicznych, politycznych czy prokreacyjnych sił selekcji (najbardziej rozwiniętym przykładem takiej translacji w ramach socjologii mogą być prace Waltera G. Runcimana, 2009). Przykładowym problemem, który może być rozpatrywany w tej perspektywie, jest np.: jakie czynniki gospodarcze czy demograficzne odpowiadają za sukces określonego wariantu idei religijnych.

Socjobiologia natomiast stawia pytania dotyczące życia społecznego i formułuje odpowiedzi, odwołując się do czynników biologicznych, naturalnego czy grupowego doboru, adaptacji i zmian częstotliwości genów w populacjach. Zapytuje między innymi, jakie zmiany musiały zajść w naszym genomie czy organizacji mózgu, aby sztuka czy religia stały się możliwe. Innymi słowy, włącza problematykę społeczną w obszar zainteresowań biologii.

Zarówno wśród reprezentantów biosocjologii, jak i socjobiologii znajdujemy badaczy zajmujących się czy choćby uwzględniających w obszarze swoich zainteresowań religię.

W niniejszym artykule chcę się skupić na perspektywie socjobiologicznej, w ramach której w ostatnich dekadach zachodzi dynamiczny rozwój. Różne podejścia składające się na nią określa się jako *Evolutionary Religious Studies* (Wilson 2007), który to termin obejmuje badania nad religią i zachowaniami religijnymi podejmowane w ramach różnych dyscyplin: począwszy od neuronauki (stąd: neuroteologia), antropologii, kognitywistyki po psychologię ewulucyjną i socjobiologię w sensie ścisłym. Choć różnią się one perspektywami, to opierają się na wspólnej podstawie, jaką jest Darwinowska teoria ewulucji, ujmują więc religię jako domagający się wyjaśnienia fakt w ramach zjawisk życiowych. Dla weryfikacji swych hipotez czerpią dane nie tylko z religioznawstwa, antropologii, archeologii, laboratoryjnych eksperymentów psychologicznych, ale także z genetyki, różnych metod skanowania aktywności mózgu czy prymatologii.

Rezultaty wielu prowadzonych we wspomnianych naukach badań mają bezpośredni związek i doniosłe znaczenie dla problemów podejmowanych tradycyjnie przez socjologię religii. Postaram się to zademonstrować na kilku przykładach zaczerpniętych z własnych badań (mieszczących się zasadniczo w ramach podejścia biosocjologicznego) nad kryzysem w Kościele katolickim: funkcji religii, sekularyzacji czy znaczenia wirtuozów religijnych.

Funkcja, czyli adaptacja

Dyskusja na temat religii w naukach biologicznych stawia w nowej perspektywie pytania, które socjologii towarzyszyły od początku, zwłaszcza w ramach tradycji funkcjonalizmu. Nie jest to do końca przypadkowe podobieństwo, nauki te mają bowiem za sobą długą historię wzajemnych zapożyczeń. Myślenie funkcjonalistyczne jest mocno zakorzenione w biologii (przynajmniej od Arystotelesa), wyjaśniając działanie poszczególnych narządów w ramach organizmu. W nowożytności model ten został zaczerpnięty przez fizjologów

z klasycznej ekonomicznej teorii podziału pracy. Na gruncie socjologii teorię podziału pracy rozszerzoną przez Comte'a na działania pozaekonomiczne Spencer w ramach swej teorii systemu uogólnił tak, aby obejmowała zarówno byty organiczne (w swych *Zasadach biologii*, 1872), jak i nadorganiczne (w *Zasadach socjologii*, 1900). Ważniejsze jednak było połączenie przez niego funkcjonalizmu z teorią ewolucji, nadanie zatem funkcjom charakteru historycznego, związanego z fazą rozwoju, której to właściwości nie miał przeddarwinowski funkcjonalizm w biologii.

Dalszy rozwój funkcjonalizmu w socjologii został jednak określony przez Émile'a Durkheima, który nie tylko znacząco poszerzył sens pojęcia funkcji, obejmując nim zarówno pracę danego organu społecznego, jak i wszelkie pozytywne oddziaływania zjawisk społecznych na całość, lecz co istotniejsze, oddzielając problem genezy struktury od jej funkcji, oderwał funkcjonalizm od ewolucjonizmu (Durkheim 2000: 132, por. Turner, Maryanski 1988: 112, Kaczmarek 2013). W tej formie funkcjonalizm, gdy za pośrednictwem antropologów kulturowych powrócił do socjologii, choć uchodził przez pewien czas wręcz za socjologiczną ortodoksję, ostatecznie okazał się mało płodną teorią eksplikacyjną, zaczął napotykać na narastającą krytykę ze względu na jego podatność na przedwczesne i arbitralne wnioskowanie wykazujące „funkcjonalność” najrozmaitszych zjawisk społecznych – *pangllossianizm* (por. Andreski 2002) – i dziś już w zasadzie jest zarzucony.

Co ciekawe, z podobną krytyką spotkał się funkcjonalizm w biologii, a raczej jego odrodzona na gruncie nowoczesnej syntezy ewolucyjnej forma – adaptacjonizm. Również on miał tendencję do przypisywania każdej cesze danego gatunku wkładu w jego przystosowanie (Gould, Lewontin 1979). Zakorzenie w darwinizmie umożliwiło jednak biologom przezwyciężenie wielu z tych słabości i doprecyzowanie (głównie przez George'a Williamsa) pojęcie adaptacji stanowi istotny element wyjaśniania ewolucyjnego.

Tabela 1. Porównanie funkcjonalizmów socjologicznych i biologicznych

	Wąskie rozumienie funkcji	Szerokie rozumienie funkcji
Oderwane od teorii ewolucji	teoria podziału pracy w klasycznej ekonomii, fizjologii, u Comte'a	funkcjonalizm poddurkheimowski
Związane z teorią ewolucji	funkcjonalizm Spencerowski	adaptacjonizm

W skrócie: adaptacja jest to nie każda korzystna cecha, ale cecha, która jest dziedziczna, powstała w wyniku działania procesu doboru naturalnego, stanowi odpowiedź na konkretne problemy związane z przystosowaniem, zwłaszcza zmienione warunki środowiska. Nie wszystkie cechy stanowią rezultat bezpośredniego działania doboru naturalnego. W przypadku radykalnych zmian zdarza się jednak, że cecha, która służyła jakiejś funkcji, może zacząć pełnić inną. W procesie ewolucji nowe cechy powstają najczęściej na podstawie już istniejących. Cechy takiej wprawdzie nie można określić jako adaptację (określa się ją jako egzaptację), jednak jest dla przetrwania adaptacyjna. Nie dotyczy to kategorii cech, w odniesieniu do których stosuje się termin „spandrel” przejęty do biologii z architektury (Gould, Levontin 1979). Powstaje on w sposób konieczny między łukiem, sklepieniem a ścianą. Płaszczyzna ta nie wykonuje żadnej pracy, nie została świadomie zaprojektowana w jakimś celu, ale wynika pośrednio z samej konstrukcji. Może ona wtórnie uzyskać co najwyżej pewne zastosowanie jako przestrzeń dla fresku czy reliefu. Podobnie pewne cechy organizmów (jak na przykład skłonność ciem do wpadania w płomień świecy) mogą być, czasem nawet szkodliwym, skutkiem ubocznym (*by-product*) adaptacji.

W odniesieniu do religii na gruncie nauk zaliczanych do religioznawstwa ewolucyjnego spierają się dwa skrajne stanowiska: uznające religię za 1. adaptację lub zjawisko adaptacyjne (czyli korzystne) albo też za 2. „spandrel”, zasadniczo bardziej szkodliwy niż pomocny.

Choć teoretycznie możliwe jest, że cecha, będąc spandrelem, stanowi zjawisko obojętne, nieprzynoszące specjalnych korzyści, ale też niewyrządzające specjalnych szkód, to stanowisko takie w odniesieniu do religii nie znajduje zwolenników z oczywistych względów. Religia jest bowiem kosztowna: ludzie składają bogom w ofierze dobra (które mogliby sami skonsumować), poświęcają im swe siły i czas (który mogliby wykorzystać na np. gromadzenie zasobów czy działalność związaną z prokreacją).

Czy religia jest zatem adaptacją? Począwszy od lat 60. XX wieku, w biologii pojęcie doboru naturalnego odnoszono do jednostkowych organizmów. Z tej perspektywy adaptacyjny charakter religii wynikać by miał

z jej korzystnego wpływu na szanse przetrwania i reprodukcji jednostek religijnych. Argumentów wspierających takie stanowisko dostarczają pojawiające się stale badania dowodzące, że praktyki religijne mają pozytywny wpływ na ludzki organizm, zdrowie czy samopoczucie (prezentowane są m.in. w czasopismach naukowych, takich jak „Journal of Religion and Health” wyd. Springer czy „Mental Health, Religion & Culture” wyd. Routledge). Bada się wpływ uczestnictwa w praktykach religijnych na prawdopodobieństwo śmierci z powodu takich chorób, jak rak, choroby krążenia, układu oddechowego, a nawet wypadków. Wpływ ten zapośredniczony jest zwykle przez styl życia, który bywa zdrowszy i mniej ryzykowny w przypadku osób podporządkowujących się religijnej dyscyplinie.

Pewne rytuały, jak występujące w różnych kulturach egzorcyzmy czy obrzędy szamańskie, mogą wyzwoić tak silne reakcje emocjonalne, zmobilizować siły obronne organizmu i zreintegrować psychicznie, że skutkują natychmiastowym wyzdrowieniem. Wykazano, że praktykowanie różnych form wschodnich medytacji znacząco poprawia (obniża) ciśnienie krwi i zmniejsza poziom hormonu stresu. Badania nad praktykami religii judeochrześcijańskich wskazywały na wpływ modlitwy na poprawę profilu lipidowego czy poziom odporności, wpływ postu religijnego na poziom cholesterolu LDL.

Pomijając w tym miejscu różne wątpliwości podnoszone w związku z tego rodzaju badaniami (wielkość próby, zwykle dość słabą istotność statystyczną w odniesieniu do najbardziej wymiernych wskaźników zdrowotnych), z rozumowaniem tym wiąże się jednak pewna zasadnicza wątpliwość z ewolucyjnego punktu widzenia: gdy jakaś cecha jest adaptacyjna, to jej nasilenie powinno być korzystne. Tymczasem ponadprzeciętne zaangażowanie religijne skłania jednostki do praktyk jawnie obniżających ich biologiczne przystosowanie: umartwienia posunięte do samookaleczeń, rezygnacja z dóbr materialnych czy w ogóle działalności ekonomicznej, a nierzadko rezygnacja z życia seksualnego (a tym samym przekazania swoich genów kolejnym pokoleniom). Argument ten podnoszą zwłaszcza zwolennicy tezy, że religia jest tylko spandrem: ludzie praktykują religię z tego samego powodu, dla którego ćmy latają wokół żarówki. A latają dlatego, że ich system nawigacji rozwinął się, aby orientować się pod określonym kątem w stosunku do księżyca będącego najjaśniejszym źródłem światła w czasach, gdy żarówek jeszcze nie było.

Jakich to adaptacji religia ma być ubocznym skutkiem? Niektórzy psychologowie ewolucyjni i kognytywści (Scott Atran, Pascal Boyer) wskazują na szereg wykształconych ewolucyjnie modułów naszego umysłu, które są nadwrażliwe, jak moduł wykrywania życia (stąd szelest w zaroślach interpretujemy odruchowo jako działanie jakiejś istoty), wykrywania twarzy (stąd dostrzeganie ich w chmurach, zaciekach na szybie czy wypieczonych tostach), etc. Wskazują też na inne adaptacje, dzięki którym religia może trwać, jak bezkrytyczne zaufanie rodzicom w dzieciństwie (Atran 2013, Boyer 2001). Nie wykluczając udziału tego rodzaju mechanizmów kognitywnych w powstawaniu wierzeń religijnych, zauważyć jednak trzeba, że w przeciwieństwie do samej religii, nie są one właściwe wyłącznie naszemu gatunkowi. Warto też podkreślić, że biologia ewolucyjna wyróżnia dwa rodzaje wyjaśnień – proksymatywne i ultymatywne. Proksymatywne wskazują na mechanizm pojawiania się danej cechy, ale dopiero ultymatywne wyjaśniają ją ewolucyjnie, odpowiadając na pytanie: dlaczego dana cecha powstała i się utrzymuje. Hipotezy kognitywistów, neuroteologów i psychologów ewolucyjnych podpadają pod pierwszy rodzaj wyjaśnień, nie są więc rozstrzygające dla zasadniczego pytania: czy cechy te są adaptacyjne, nie tłumaczą, dlaczego religie trwają w naszym gatunku, dlaczego dobór naturalny ich nie wyeliminował. Fakt, że dana cecha wykorzystuje nadwrażliwość pewnych modułów umysłowych, pewnych adaptacji, nie przesądza jeszcze, że sama nie okazała się adaptacyjna (że nie jest egzaptacją) (por. Powell, Clarke 2012).

Dopóki jedynym poziomem, na którym rozpatrywano adaptacje, był poziom jednostki, nie istniały jednak również mocne argumenty wspierające adaptacyjny charakter religii. Sytuacja zmieniła się w ciągu ostatnich dekad. Wiąże się to z postępami badań nad antropogenezą. Jeszcze 30 lat temu cechy wyróżniającej nasz gatunek, a przez to odpowiedzialnej za nasz sukces szukano w ludzkim umyśle. Jednak nie same zdolności kognitywne okazały się decydujące, ale sposób, w jaki je zaczęliśmy wykorzystywać. Anatomicznie byliśmy ukształtowani (*człowiek anatomicznie nowoczesny*) już przynajmniej jakieś 200–150 tys. lat temu, a jednak faktyczny przełom dokonał się dopiero 70 tys. lat temu. Gwałtownie wzrosła natomiast złożoność i liczebność ludzkich populacji, narzędzia niezmiennie przez dziesiątki tysięcy lat zaczęły się różnicować i komplikować,

znacząco rozwinęły się techniki łowieckie oraz budownictwo mieszkalne, zaczęła rozwijać się sztuka. Okres ten zwykło się nazywać rewolucją górnego paleolitu (Rossano 2010).

Pozyskaliśmy wówczas cechę, którą za wyróżniającą uznawał już Arystoteles (*Polityka*, 1253a). Ze zwierzęcia żyjącego w stadach staliśmy się zwierzęciem tworzącym społeczeństwa. Tym bowiem, co najbardziej nas wśród innych wyróżnia, jest hiperspołeczność, zdolność do tworzenia większych, lepiej współpracujących, bardziej zwartych populacji.

Oznacza to jednak, że nasi praprzodkowie musieli znaleźć rozwiązanie fundamentalnego problemu życia społecznego. Życie w takiej zwartej grupie jest wprawdzie bardziej korzystne dla poszczególnych członków niż życie samemu czy w mniej zwartej grupie, ale jednocześnie jeszcze bardziej korzystne jest ono dla tych, którzy samemu się nie dokładając do dobra wspólnego, korzystają z jego owoców. Z punktu widzenia doboru naturalnego ograniczonego do poziomu jednostki tacy „jeźdźcy na gapę” musieliby z czasem liczebnie zdominować jednostki prospołeczne. Fakt, że ludziom udało się takie społeczności jednak zbudować, dowodzi, że musiały powstać mechanizmy identyfikowania „jeźdźców na gapę”, karania ich, a nawet karania tych, którzy nie uczestniczą w (kosztownym i często ryzykownym) karaniu oszustów. Przewagę uzyskiwały takie grupy, w których nie trzeba było karać zbyt często. Zdaniem takich badaczy jak David Sloan Wilson (2003) czy Mat Rossano (2010) religia odegrała tu kluczową rolę, pozwalając znacząco obniżyć koszty hamujące rozwój działań prospołecznych. Jednym z kluczowych narzędzi, przy pomocy których religia wzmacniała spójność społeczną, były rytuały. Wymagały one faktycznych ofiar wyrażających oddanie wspólnym (nieegoistycznym) wartościom, a im większego poświęcenia wymagały, tym bardziej przekonujący sygnał stanowiły dla współplemieńców. Bycie obserwowanym stanowi potężny czynnik motywujący do prospołecznych zachowań. Z perspektywy światopoglądu religijnego obserwowani jednak jesteśmy nie tylko przez współplemieńców, ale też przez duchy naszych przodków, którzy stoją na straży plemiennych norm. Dla osób religijnych nie ma zatem sytuacji, gdy „nikt nie patrzy”, a zatem złamanie norm mogłoby ujść na sucho. Prowadzi to do zwiększonego zaufania ułatwiającego współpracę.

To, że bardziej religijne grupy były bardziej zwarte, mogły ponosząc mniejsze koszty, realizować cele wspólne, dawało im przewagę nad grupami mniej religijnymi. Oznacza to wejście ewolucji na nowy poziom – doboru grupowego, jeszcze w XX wieku powszechnie odrzucanego przez biologów. Tymczasem to właśnie ta siła ewolucyjna zdaje się najlepiej tłumaczyć trwanie religii.

Sekularyzacja

Już ten wniosek socjobiologów (religia powstała i utrzymuje się na drodze doboru grupowego) pozwala postawić w nowym świetle istotną dla socjologii religii kwestię. Jest to zresztą pytanie, które socjologia zadawała sobie od swego nowożytnego narodzenia. Jako dziecko rewolucji francuskiej, która usiłowała wyeliminować religię ze sfery publicznej, nie mogła nie zadać pytania o konsekwencje tego zabiegu, a tym samym o znaczenie religii dla życia społecznego. Było to kluczowe pytanie dla Comte’a, Spencera czy Durkheima, stopniowo jednak porzucane przez późniejszych funkcjonalistów, którzy pod wpływem modnego w połowie XX wieku egzystencjalizmu przesunęli akcenty w kierunku potrzeb indywidualnych (jakkolwiek zbiorowo zaspokajanych). Ujęcie takie harmonizowało z teorią tłumaczącą kryzys religijności wówczas obserwowany paradygmatem sekularyzacyjnym. Jeśliby religia zaspokajała jedynie indywidualne potrzeby (nadania sensu życiu czy łagodzenia grozy śmierci), to jej zanik nie musiałby wiązać się z poważnymi konsekwencjami na poziomie społecznym.

Również konkurencyjny paradygmat – rynkowy, oparty na teorii racjonalnego wyboru, zakorzenia trwanie religii na poziomie jednostkowej potrzeby kompensatorów, którą uznaje jednak za „stałą antropologiczną”. W związku z tym sekularyzację rozumie tylko jako upadek jednych religii, które jednak zostaną zastąpione przez inne.

Jeśli jednak, jak dowodzą ewolucjoniści, główną siłą stojącą za religią jest dobór grupowy, obydwie te teorie mogą okazać się przynajmniej częściowo błędne. Religia jest stałą antropologiczną, uniwersalium kulturowym, ale na poziomie społeczeństw, które podlegają selekcji. O ile występują oczywiście jednostki niereligijne, to nie znaleziono społeczeństw bez religii (Pinker 2005). Jeśli takie występowały, to zostały

wyeliminowane przez dobór jako mniej efektywnie radzące sobie z problemem spistości niż konkurenci. Możliwość takiego scenariusza w odniesieniu do społeczeństw, w ramach których obserwujemy sekularyzację wydaje się jednym z najbardziej niepokojących, aczkolwiek zasługujących na poważne rozpatrzenie na gruncie socjologii, również w kontekście efektywności alternatywnych mechanizmów integracji społecznej.

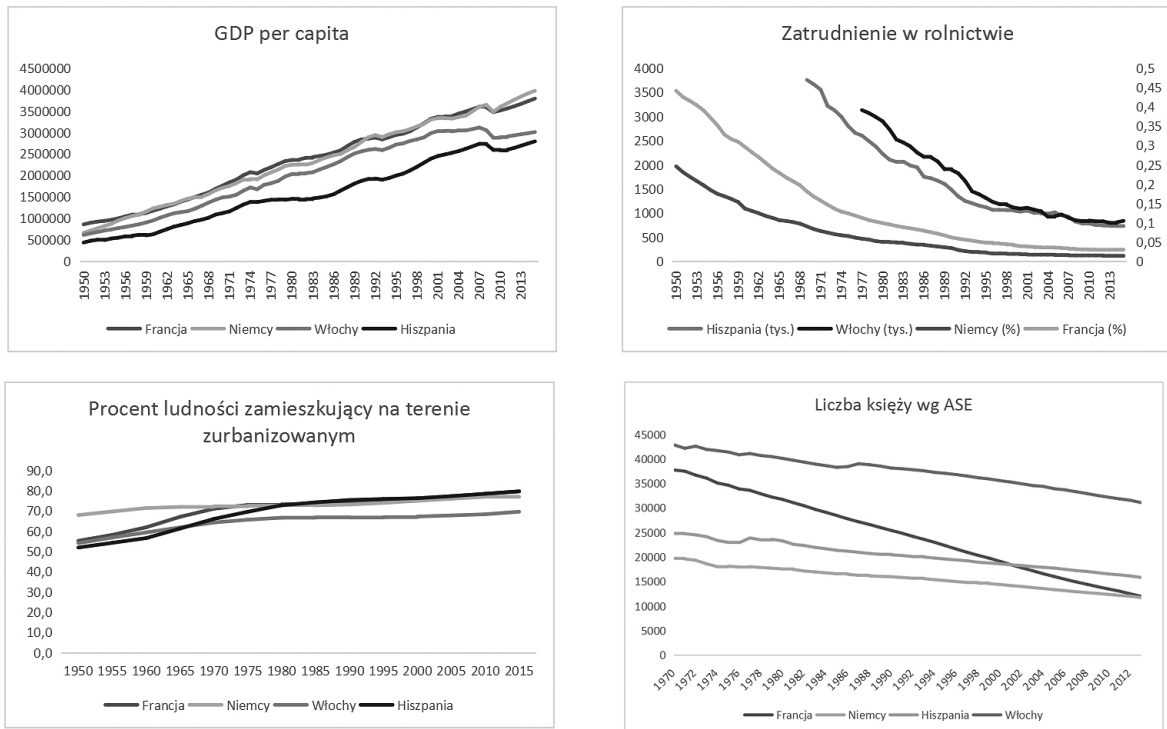
Oczywiście fakt, że religia oparta jest na doborze grupowym, nie oznacza, że nie ma znaczenia na poziomie jednostek i że nie ma na nim jakiegось zakorzenienia. Społeczeństwo jest kluczowym środowiskiem życia ludzi, które znacząco modyfikuje również kryteria doboru naturalnego. Osoby bardziej skłonne akceptować normy grupowe będą miały większe szanse reprodukcyjne. Możemy założyć, że pewna skłonność do ulegania wierzeniom religijnym utrwaliła się w ludzkich populacjach. Podobnie jednak jak inne cechy sprzyjające sukcesowi, jak np. IQ czy sumienność, prawdopodobnie nie rozkłada się w społeczeństwie równo, ale zgodnie z rozkładem normalnym. Oznacza to, że jedynie dla mniejszości członków społeczeństwa religia będzie szczególnie istotnym wymiarem życia, większość będzie religijna na zasadzie konformizmu czy przyzwyczajenia, dopóki działać będą siły wymuszające konformizm w tym kierunku. Podobnie jak zamiłowanie do muzyki (prawdopodobnie innego kulturowego wynalazku umożliwiającego głębszą integrację społeczności) tylko niektórych skłania do wydawania pieniędzy na płyty czy koncerty, a jeszcze mniej liczni poświęcają czas na naukę gry na instrumencie czy doskonalenie umiejętności wokalnych.

Perspektywa ta pozwala postawić w innym świetle pytanie o relację między społeczeństwem a organizacjami eklezjastycznymi. Oba rywalizujące w socjologii religii paradygmaty milcząco zakładają, że ludzka religijność wyraża się czy znajduje zaspokojenie w zorganizowanej formie Kościołów, sekt, kultów czy denominacji. Paradygmat sekularyzacyjny wnioskuje, że Kościoły upadają, ponieważ spada na nie zapotrzebowanie, rynkowy zaś, gdyż nie zaspokajają potrzeb religijnych. Oba traktują Kościoły jako przynależne do sfery społeczeństwa obywatelskiego – sfery samorządnego organizowania się ludzi dla zbiorowego zaspokojenia indywidualnych potrzeb. Jeśli jednak to potrzeby społeczności jako całości są główną siłą, na której opiera się religijność, wyłania się zupełnie inny obraz zależności religijności wiernych od Kościoła. Znacznie bliższy jest on ujęciu Herberta Spencera, dla którego instytucje eklezjastyczne są organem wywodzącym się z systemu regulatywnego społeczeństwa, a mającym za funkcję podtrzymywanie wierzeń religijnych, gdyż wierzenia te są dla trwania społeczeństwa istotne. Oznaczałoby to, że to nie tyle spadek religijności (sekularyzacja) jest źródłem problemów Kościołów, ile problemy Kościołów odpowiadają za zjawisko postępującej sekularyzacji. Nie jest to jednak problem tylko Kościoła. Jeśli organizacja eklezjastyczna jest składową systemu regulacyjnego społeczeństwa, to skutki anomalii w jej funkcjonowaniu czy załamania w zdolności do pełnienia swej funkcji dotyczą całego systemu społecznego.

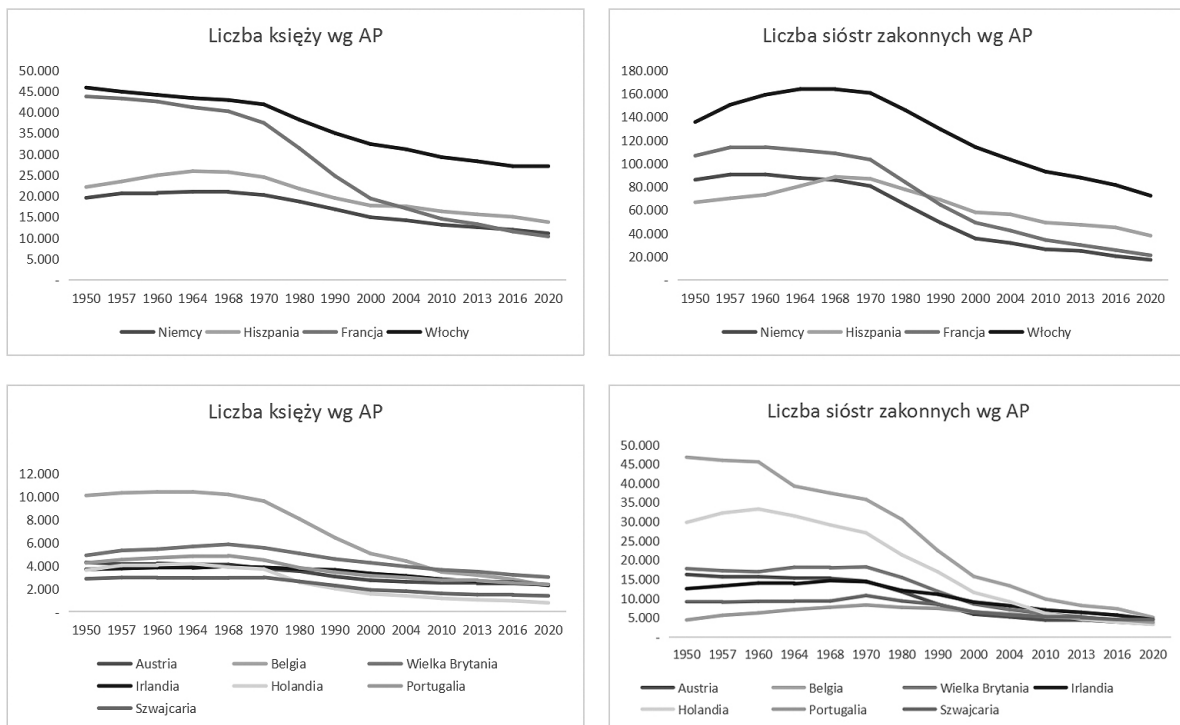
Czy dane empiryczne uprawdopodobniają tezę o tym kierunku zależności? Klasyczna teoria sekularyzacji zakłada, że czynnikami odpowiedzialnymi za erozję religijności są procesy modernizacyjne, takie jak wzrost bogactwa, naukowej racjonalności, urbanizacja, wzrost liczby ludzi zatrudnionych w pozarolniczych sektorach gospodarki.

Kraje zachodnioeuropejskie (dla przejrzystości wykresy przedstawiają tylko 4 wybrane spośród nich), stanowiące paradygmatyczny przykład dla teorii sekularyzacji, charakteryzują się jednokierunkowym, a nierzadko liniowym wzrostem tych wskaźników w okresie ostatnich 70 lat. Niestety, trudno o długoterminowe i zbierane przy pomocy umożliwiającej porównania metodologii dane odnoszące się do żywotności Kościoła, zwłaszcza opisujące stan wspólnoty wiernych, jej zaangażowanie w praktyki czy stan wierzeń. Te podawane w *Annuario Statisticae Ecclesiae* dostarczają wprawdzie dość precyzyjnych danych opisujących stan organizacji eklezjastycznej, w tym jej zdolność do rekrutacji i utrzymania personelu, jednak dopiero od roku 1970. W tak zawężonym horyzoncie czasowym dane zdają się wspierać teorię sekularyzacji; dla przykładu: w całej Europie Zachodniej obserwujemy względnie jednostajny spadek liczby księży diecezjalnych.

Obraz zmienia się jednak zasadniczo, gdy uwzględnimy dane z lat 1950–1970, dostępne w innym watykańskim roczniku: *Annuario Pontificio*. Okazuje się, że do roku 1970 jedynie w trzech z jedenastu krajów zachodzi pewien spadek liczby kapłanów, choć był on stosunkowo nieznaczny w porównaniu do tego, co nastąpiło później, i niekonsekwentny (część diecezji po okresach spadku zaczynała odbudowywać szeregi swojej kadry). Według danych, do których dotarłem, we wszystkich 11 krajach dramatyczny spadek rozpoczął się niemal równocześnie w okolicach roku 1965. Trend ten nigdy nie został odwrócony, a w niektórych



Wykres 1. Porównanie wybranych wskaźników modernizacji w latach 1950–2012 z liczebnością księży diecezjalnych we Francji, Niemczech, Hiszpanii i Włoszech (ASE)



Wykres 2. Liczba księży diecezjalnych i siostr zakonnych w jedenastu krajach zachodnioeuropejskich wg *Annuario Pontificio*

momentach jedynie spowolnił, by po nich znowu przyspieszyć. O ile w takich krajach jak Francja, Belgia czy Włochy da się dostrzec pewne oznaki kryzysu przed tym rokiem, to dotyczą one przede wszystkim stanu samej organizacji kościelnej, nie udało mi się jednak dotrzeć do żadnych danych wskazujących na jakieś poważniejsze załamanie wskaźników mierzących religijność wiernych.

Sam fakt, że załamanie lub przyspieszenie spadku nastąpiło niemal jednocześnie we wszystkich tych krajach, od Włoch i Portugalii po Wielką Brytanię, Niemcy czy Szwajcarię, wskazuje, że nie było ono konsekwencją zdarzeń lokalnych, ale wydarzenia o ponadregionalnej skali. Jedynym zdarzeniem tej skali, w dodatku bezpośrednio oddziałującym na organizację eklezjastyczną, było zakończenie obrad i ogłoszenie postanowień Soboru Watykańskiego II. Jak to wykazałem w innym miejscu (Kaczmarek 2021), decyzje wówczas podjęte pociągnęły za sobą szereg nieprzewidzianych skutków, jak obniżenie niematerialnej rekompensaty dla stanów duchownych (co dostrzegli także Stark i Finke), obniżenie wewnętrznej wiarygodności doktryny dla członków organizacji czy osłabienie jej mechanizmów obronnych.

Wynika z tego, że to nie sekularyzacja odpowiada za kryzys Kościoła katolickiego, to kryzys Kościoła – analogiczny do wcześniejszych kryzysów Kościołów protestanckich głównego nurtu, które opisywał Berger (1997) – jest jednym z głównych źródeł sekularyzacji społeczeństw zachodnich.

Demografia a religia

Często w wypowiedziach medialnych osób usiłujących tłumaczyć spadek powołań kapłańskich czy zakonnych w Polsce pojawia się argument odwołujący się do kryzysu demograficznego. Spadek chętnych do seminariów czy postulatów zakonnych miałby wynikać z tego, że rodzi się mniej dzieci. Faktycznie, dane z XXI wieku zdają się wskazywać na pewną równoległość trendów w Polsce, wystarczy jednak sięgnąć do danych z ubiegłego wieku, by przekonać się, że równoległość ta jest nowa i jako taka raczej domaga się wyjaśnienia, niż coś tłumaczy.

Zanim jednak odrzucimy hipotezę o związku między demografią a powołaniami, warto przyjrzeć się potencjalnej zależności pod innym kątem. Zespół ekonomistów religii pod kierunkiem Lawrence'a Iannacone i Eli Berman (2007) przyjrzał się kryzysowi demograficznemu w krajach katolickich Europy Zachodniej, które dawniej charakteryzowały się większą dzietnością niż te, gdzie dominowali niekatolicy, a obecnie jest ona niższa niż w krajach protestanckich. Zbadali oni relacje między dzietnością a udziałem w praktykach religijnych oraz dostępnością usług religijnych mierzonych liczebnością kadry (księżę i zakonnice). O ile fakt, że dzietność jest uwarunkowana religijnością, nie należy do nowych odkryć, gdyż teza ta ma umocowanie w kilku innych badaniach (np. Blume 2009), to interesujące jest stwierdzenie przez ten zespół silnej korelacji między liczebnością kadry, zwłaszcza zakonnic, a dzietnością. Autorzy uzasadniają statystycznie i historycznie, że związek ten jest odwrotny, niż się potocznie zakłada. Jak wskazuje tytuł ich artykułu: *Od pustych ławek do pustych kołysek*, to spadek liczebności kadry religijnej poprzedza i, jak przekonują, przyczynia się do spadku dzietności. Efekt ten jest bardzo silny – obliczają, że w populacji katolików uczęszczających na nabożeństwa każda zakonnica przekłada się na ponad 200 dzieci. Aby wyjaśnić ten fenomen, odwołują się do zależności ekonomicznych, mechanizmu dostarczania usług społecznych: zakonnice prowadziły ochronki, żłobki, przedszkola czy szkoły tańsze niż komercyjne, a przez to zwiększały poczucie bezpieczeństwa wśród potencjalnych rodziców i ułatwiały decyzje prokreacyjne.

Nie podważam możliwości tego rodzaju wpływu, jednak przy pomocy biologii ewolucyjnej można zaproponować moim zdaniem mocniejsze wytłumaczenie. W tym celu musimy jednak odpowiedzieć na pytanie, jaki sens z perspektywy nowych teorii socjobiologicznych mają asceci. Jak wspominałem, głównym argumentem przeciwko tezie, że religia jest adaptacyjna na poziomie jednostkowym, jest fakt, że skrajna religijność zwykle wiąże się z ascezą, wycofaniem z życia świeckiego, w tym z rezygnacją z prokreacji. Katolicka siostra zakonna niewątpliwie stanowi przykład tego rodzaju zaprzeczania interesom biologicznym płynącego z motywacji religijnej. David S. Wilson (2005) dyskutował ten problem na przykładzie religii, w której przyjęte są dużo surowsze niż w katolicyzmie reguły ascezy – dżinizmu. Uwzględnienie koncepcji doboru grupowego pozwala tu na istotną zmianę perspektywy. „Wirtuozi religijni”, jak ich określał Weber, stanowią zwykle niewielką frakcję wiernych. Wielu z nich znajduje się z różnych względów w niekorzystnej

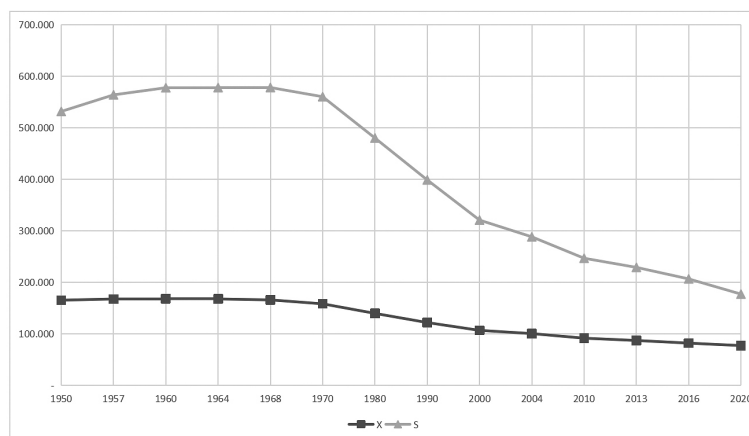
pozycji na rynku matrymonialnym, więc prawdopodobnie i tak nie udałooby im się znaleźć partnera. Zjawisko religijnego wyrzeczenia się prokreacji stanowi więc dla Wilsona przykład reprodukcyjnego podziału pracy. Jeśli jednak przedmiotem analizy czynimy grupę religijną, a nie samych wiernych, możemy wysunąć pewne domysły badawcze mogące rzucić światło także na tę niewielką frakcję i jej funkcje w systemie religijnym. Gdy dokonamy rozróżnienia organizacji religijnej (podtrzymującej profesjonalnie wierzenia religijne) i wspólnoty wiernych, to o ile relacje między religiami z perspektywy biosocjologicznej można ująć jako określane przez dobór grupowy, to relacje między organizacją a wspólnotą stanowią analogię do Darwinowskiego doboru płciowego, w którym decydujące jest kryterium atrakcyjności. W odniesieniu do religii, jak argumentuję gdzie indziej, jest to kryterium wiarygodności (Kaczmarek 2019). Przy tym rozróżnieniu zjawisko religijnej ascezy (czy ogólniej – samowykluczenia z życia świeckiego) można ująć jako kosztowną sygnalizację ze strony organizacji religijnej względem wspólnoty. Teoria sygnalizacji tłumaczy w biologii zjawiska takie, jak np. pawia ogon. Z perspektywy szans przeżycia poszczególnego pawia (samca) jest on szkodliwy – kosztowny energetycznie w wytworzeniu, a także utrudniający poruszanie się, lot, gdy trzeba uciekać przed drapieżnikiem. Ogon pawia jest jednak według tej teorii sygnałem skierowanym do samic, potencjalnych partnerek – komunikuje im, że jego właściciel jest na tyle zdrowym, silnym, sprawnym samcem, że stać go na taką rozrzutność, a zatem warto zainteresować się jego genami, bo dzięki temu również wspólne potomstwo będzie zdrowe, silne i sprawne.

Analogicznie postać ascety (czy szerzej: osoby jawnie poświęcającej istotne życiowo szanse na rzecz religii) ma nie tylko przekonywać, że dana osoba zdolna jest do skrajnych poświęceń, ale także że dany system religijny wart jest tego, by takie poświęcenia na jego rzecz podejmować, tj. że jest wiarygodny. Pośrednio więc wskazują na żywotność i siłę wiary podtrzymującej go organizacji religijnej. Postaci ascetów stawiane są za wzór, a dawne żywoty świętych obfitowały w opisy wyszukanych praktyk ascetycznych i umartwień (Sokołowska 2008). Celem tego nie jest jednak skłonienie szeregowych wiernych do naśladownictwa – droga rad ewangelicznych pozostała drogą doskonałości, niewymaganą do zbawienia (Mt, 19, 16–22), ale wzmocnienie w nich przekonania o szczególnym znaczeniu wartości religijnych i podnoszenie wiarygodności nauczania kościelnego. W podobnym kierunku zmierzają rozważania Rodneya Starka tłumaczące męczeństwo starożytnych chrześcijan jako czynnik wzmagający zaangażowanie wiernych (Stark 1997).

Z tym samym mechanizmem ewolucyjnym mamy do czynienia w przypadku żyjących według rad ewangelicznych kapłanów i zakonnic, którzy wysyłają wiernym sygnał choćby przez sam swój ubiór. Habit czy sutanna sygnalizuje samowylączenie z rynku matrymonialnego podjęte z motywów religijnych, co subiektywnie podnosi u wiernych wiarygodności wierzeń, które te motywacje uzasadniają w podobny, choć mniej drastyczny sposób jak męczeństwo.

Z tej perspektywy warto spojrzeć na trend zrodzony wśród liderów przedwojennej francuskiej Akcji Katolickiej usiłującej zreformować kapłaństwo zgodnie z postulatami „opuszczenia prezbiterium”, „wtopienia się w masę” czy postulowane przez ruch „Échanges et Dialogue” (lata 60. XX wieku) „odkapłannienie” roli księdza («*désacerdotalisation*» de la prêtrise), przejawiające się m.in. w rezygnacji z noszenia sutann (Béraud 2006: 46), jak również analogicznie motywowane eksperymenty w ramach belgijskich żeńskich zgromadzeń zakonnych (redukcja habitów, zamieszkiwanie poza placówkami zgromadzeń), inspirowane słynną książką abpa Leona Suenensa *Promotion apostolique de la religieuse* (wyd. ang. pod tytułem *Nun in the World* 1962). Trend ten został spopularyzowany i uprawomocniony dzięki soborowym reformom życia konsekrowanego, w dużej mierze określając ich kierunek. Nawet jeśli (o ile) – zgodnie ze swymi założeniami – wzmacniał siłę oddziaływania księży czy zakonnic w bezpośrednim kontakcie z indywidualnymi wiernymi, to jednocześnie niwelował praktycznie mniej bezpośrednie oddziaływanie: sygnał wysyłany do wszystkich mijanych przez duchownych na ulicy katolików „oto ktoś, kto poświęcił swe życie, zrezygnował z seksu, wolności, dóbr materialnych dla wiary”. Duchowni „wtopiając się w masę”, stają się niewidoczni. Kościół czyniąc członków swej organizacji mniej widocznymi, przypomina pawia, który wyskubał sobie pióra z ogona.

Fakt, że – jak dowodzą Iannacone i Berman – zakonnice mają pod tym względem silniejszy wpływ na religijność wiernych, a ostatecznie na dzietność, poza ich przyjaznymi rodzinie usługami, może wynikać po prostu z tego, że zawsze było ich wielokrotnie więcej niż księży, może też częściej wychodziły poza własne domy zakonne, a przez to wysyłały wiernym więcej sygnałów.



Wykres 3. Liczba księży (x) i sióstr zakonnych (s) w jedenastu krajach zachodnioeuropejskich wg *Annuario Pontificio*

Niewątpliwie poczucie materialnego bezpieczeństwa, którego niebagatelnym elementem jest dostępność do niedrogiej infrastruktury opiekuńczej, stanowi istotny czynnik warunkujący decyzje prokreacyjne (por. Kotowska et al. 2014). Najlepsze jednak wsparcie instytucjonalne nie zmienia faktu, że decyzje takie wymagają na wstępie zdolności do kierowania się czymś innym niż tylko własnym interesem. Zdaniem psychologa, ewolucjonisty i – jak sam siebie określa – neodurkheimisty Jonathana Haidta (2014) to właśnie między innymi w ramach zbiorowych ceremonii religijnych dochodzi do uruchamiania w ludziach „trybu roju” – komponentu cech, uczuć i zachowań ukształtowanych siłą doboru grupowego i służących celom ponadjednostkowym przy jednoczesnym wyciszaniu skłonności uwarunkowanych jedynie doborem naturalnym, zapewniającym przetrwanie jednostki. Sądzę, że można nieco rozszerzyć tę tezę – nie tylko ceremonie, ale także wiele odwołujących się do bytów nadludzkich pojęć czy wyobrażeń religijnych sprzyja przezwyciężaniu wąskiej egoistycznej perspektywy, nawet jeśli czyni to z mniejszym emocjonalnym ładunkiem. Choć w ścisłym sensie „tryb roju” może uruchamiać się w określonych sytuacjach (także pod wpływem halucynogenów, doświadczenia majestatu przyrody, w trakcie zgromadzeń patriotycznych czy sportowych), to religia wypracowała środki, by przenieść oddziaływanie tego stanu także do sfery codziennej, strukturyzując to oddziaływanie w formie konkretnych wyobrażeń, norm społecznych czy ideałów. Osoby religijne wierzą, iż istoty nadprzyrodzone towarzyszą ich życiu nie tylko w trakcie rytuału, gdy tego, jak są przekonani, doświadczają, ale także w sytuacjach profanicznych, co sprzyja ukierunkowaniu ich decyzji życiowych na nieegoistyczne cele. Tymczasem wraz z rozwojem środków antykoncepcyjnych prokreacja jak nigdy w historii zależy od zdolności do przezwyciężania egoizmu.

Powyższe tezy i domysły badawcze wymagają naturalnie pogłębionych badań, jednak sformułowanie ich na gruncie biologii ewolucyjnej, moim zdaniem, dodaje im mocy. Przede wszystkim jednak biolodzy formułują je w sposób, który otwiera pole do ich rygorystycznej empirycznej weryfikacji, której próby sami podejmują.

Bibliografia

- Andreski S. (2002), *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Atran S. (2013), *Ewolucyjny krajobraz religii*. Kraków: Nomos.
- Bellah R.N. (1964), *Religious Evolution*. „American Sociological Review” 29 (3): 358–374.
- Bellah R.N. (2011), *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Berman E., Iannaccone L.R., Giuseppe R. (2007), *From Empty Pews to Empty Cradles: Fertility Decline Among European Catholics*. „Journal of Demographic Economics” 84(2): 149–187.

- Blume M. (2009), *The Reproductive Benefits of Religious Affiliation*, w: E. Voland, W. Schiefenhövel (red.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Dordrecht, Heidelberg, London: Springer: 117–126.
- Boyer P. (2001), *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, Inc.
- Béraud C. (2006), *Prêtres de la génération Jean-Paul II : recomposition de l'idéal sacerdotal et accomplissement de soi*, „Archives de sciences sociales des religions” <http://journals.openedition.org/assr/3345> (dostęp: 28.02.2021).
- Domańska E. (2021), *Biohumanistyka (rozpoznanie wstępne)*, w: J. Axer, M. Konarzewski (red.), *Ekologia interdyscyplinarności*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: 153–172.
- Durkheim É. (2000), *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gould S.J., Lewontin R.C. (1979), *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*. „Proceedings of the Royal Society of London” 205 (1161): 581–598.
- Haidt J. (2014), *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka*, przeł. A. Nowak-Młynikowska. Sopot: Smak Słowa.
- Kaczmarek K.M. (2013), *Paradygmat funkcjonalny Herberta Spencera*. „Studia Socjologiczne” 2: 31–46.
- Kaczmarek K.M. (2019), *Janusowe oblicze wiarygodności. Kościół zaplątany w nowoczesność*. „Przegląd Religioznawczy” 274 (4): 15–33.
- Kaczmarek K.M. (2021), *Upadek Kościoła otwartego*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Kotowska I.E. (2014), *Niska dzietność w Polsce w kontekście percepcji Polaków*. Warszawa: MPiPS.
- Kołąkowski L. (2000), *Główne nurty marksizmu. Część I, Powstanie*. Poznań, Zysk i S-ka.
- Pinker S. (2005), *Tabula Rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Powell R., Clarke S. (2012), *Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model*. „British Journal for the Philosophy of Science” 63 (3): 457–486.
- Rossano M.J. (2010), *Supernatural Selection. How Religion Evolved*. Oxford: Oxford University Press.
- Runciman W.G. (2009), *The Theory of Cultural and Social Selection*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokołowska K. (2008), *Świeckich drogi do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM.
- Spencer H. (1872), *The Principles of Biology*. Vol. I. New York: D. Appleton And Company.
- Spencer H. (1900), *The Principles of Sociology*. Vol. II. New York: D. Appleton And Company.
- Stark R. (1997), *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. New York: HarperOne.
- Turner J.H., Maryanski A.R. (1988), *Is 'Neofunctionalism' Really Functional?*. „Sociological Theory”, Vol. 6, No. 1 (Spring, 1988): 110–121.
- Wilson D.S. (2003), *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Wilson D.S. (2005), *Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample*. „Human Nature” 16 (4): 382–409.
- Wilson D.S., Green W.S. (2007), *Evolutionary Religious Studies (ERS): A Beginner's Guide*, w: E. Slingerland, M. Collard, *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*. Oxford University Press.
- Węzowicz-Ziółkowska D., Wiczorkowska E. (red.) (2016), *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.