

KAMIL M. KACZMAREK*
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

W POSZUKIWANIU SOCJOLOGICZNEJ „GENETYKI” RELIGII

Streszczenie

Neodarwinowska genetyka populacyjna, interpretująca ewolucję w kategoriach dziedziczności, modyfikacji i selekcji informacji zainspirowała szereg prób selekcyjnego ujęcia zmiany socjokulturowej. Autor artykułu argumentuje, iż źródłem ich niepowodzeń są uproszczenia tkwiące już w ujęciu przez genetykę populacyjną genu w wysoce abstrakcyjny, oderwany od kontekstu sposób. Kluczem do przezwycięzenia tej słabości jest uwzględnienie drugiego poziomu izomorfizmów zachodzących właśnie na poziomie kontekstu (genotypu, organizmu i gatunku). Pozwala to precyzyjnie określić ewolucyjną rolę kulturowej mutacji, rekombinacji i dryfu, co autor demonstruje na przykładzie religii. Z tej perspektywy organizacje eklezjastyczne stanowią izomorficzny z gatunkiem instrument ochrony zharmonizowanych systemów idei religijnych. Posiadają też jednak izomorficzne z organizmami właściwości umożliwiające znaczną redukcję wpływu mutacji, transdukcji i dryfu na system religijny.

Słowa kluczowe: darwinizm, memetyka, izomorfizmy, ewolucja religii.

SOCJOLOGIA A MEMETYKA

Posługiwanie się analogiami biologicznymi do opisu zjawisk społecznych ma długą tradycję w myśli ludzkiej. Zwykle zabiegi takie nie stanowiły nic więcej niż użyteczne dydaktycznie metafory, dopiero Herbert Spencer usiłował dać tego typu operacjom bardziej naukowe podstawy w postaci ogólnej teorii organizacji

* e-mail: camillos@amu.edu.pl

(uprawianej w XX w. pod nazwą teorii systemów). Rewolucja w naukach biologicznych, która dokonała się w wyniku syntezy darwinowskiej teorii ewolucji z genetyką populacyjną w latach 40. ubiegłego wieku, dostarczyła zabiegom tego typu nowego naukowego uzasadnienia. Oto bowiem procesy ewolucyjne zaczęto opisywać w kategoriach dziedziczenia, selekcji i modyfikacji dokonującej się na genach, które ujmowano jako *jednostki informacji*. Wydawało się, że droga do ujęcia kultury z perspektywy darwinowskiej stoi otworem. Pierwsze – dość wyważone – próby tego rodzaju podejmowali (głównie na polu lingwistyki) badacze skupieni wokół Luigiego L. Cavallego-Sforzy (2001). Nowy impet dała im książka znanego popularyzatora neodarwinizmu Richarda Dawkinsa, pt. „Samolubny gen”. Autor zaprezentował tam pewną dość radykalną wizję ewolucji „z perspektywy genu”. Organizmy, tak jak populacje czy gatunki, są dla niego jedynie „maszynami przetrwania” genów, przez nie zresztą skonstruowanymi. Aby opisać osobliwe właściwości genów, Dawkins wprowadził pojęcie „replikatora”. Rozumie pod tym terminem każdą jednostkę informacji, która zdolna jest wytwarzać swoje własne kopie. Aby ewolucja darwinowska następowała, owe replikacje powinny być w przeważającej mierze dokładne, czasem jednak muszą być niedokładne, by wprowadzić element zmienności.

Niejako na marginesie książki, chcąc pokazać, że geny nie są jedynymi replikatorami w przyrodzie, Dawkins wprowadził pojęcie *memu*. Jest to „pojęcie jednostki przekazu kulturowego czy też jednostki naśladownictwa” [1996: 266] albo – jak pisze w innej pracy – „jednostki kulturowego dziedziczenia” [2008: 40]. Mem jako replikator posiadać ma szereg właściwości upodabniających go do genu: jest względnie niepodzielny, choć nie jest łatwo określić jego granice [1996: 270], a przy tym jest równie „samolubny”, jak i gen: „Jeśli mem ma zawładnąć uwagą ludzkiego umysłu, siłą rzeczy musi to zrobić kosztem «konkurencyjnych» memów” [1996: 273].

Poświęcony memom rozdział w „Samolubnym genie” – podobnie jak uwagi poczynione w drugiej kluczowej książce Dawkinsa „Fenotyp poszerzony” – nie stanowią dopracowanej teorii, co najwyżej zilustrowany przykładami pomysł, który rozwijany był później w dwóch odmiennych kierunkach [por. Aunger 2000: 9]. Jedni badacze kładli nacisk na analogię między memami a patogenami, postrzegając ich transmisję w kategoriach epidemiologicznych (stanowisko ‘meme-as-germ’), inni natomiast posługiwali się pojęciowymi narzędziami genetyki populacyjnej (nurt ‘meme-as-gene’). Obie grupy zbliżyły się do siebie w momencie, gdy tematem ich rozważań stawała się religia, samolubny kompleks memów działający jako typowy „wirus umysłu”.

Na przykładzie stosunku do religii uwidacznia się najwyraźniej polemiczne ostrze memetyki skierowane przeciw nurtowi, z którego niewątpliwie wyrosła: socjobiologii. Obie w gruncie rzeczy interesuje ten sam problem: jak pogodzić istnienie tak kosztownego zjawiska z neodarwinizmem, który zakłada, że to, co kosztowne, ale nieprzynoszące korzyści, powinno być wyeliminowane przez dobór? O ile jednak większość socjobiologów pytała, jakie są adaptacyjne korzyści z religii (czy to na poziomie jednostek, czy grup społecznych), to memetyka pozostaje na stanowisku, że pytanie zostało źle postawione: nie należy pytać, czemu służy religia, gdyż religia służy wyłącznie sobie samej [Dawkins 2008: 226–229]. Główny wysiłek memetyków takich jak Susan Blackmore, Richard Brodie czy David Lynch skupia się w odniesieniu do tego przedmiotu na wykazaniu sposobów, za których pomocą religijne kompleksy memów są w stanie zapanować nad ludzkimi umysłami i rozprzestrzeniać się w społeczeństwie. Religie, zdaniem Blackmore, mogą na przykład wiązać swoje memy z memem altruizmu, co istotnie ułatwia ich transmisję. Jesteśmy bowiem życzliwie nastawieni do kogoś, kto nam pomaga, i chętniej go słuchamy, gdy mówi o swoich przekonaniach. Innym trickiem stosowanym przez religię jest strategia mimikry, przedstawianie swych (zdaniem Blackmore ewidentnie fałszywych) idei w towarzystwie idei słusznych i prawdziwych [Blackmore 2002: 275]. Systemy religijne mogą wręcz same orzekać o sobie, iż są prawdą, stając się tym samym kryterium oceny prawdziwości innych idei.

Z punktu widzenia socjologii memetyka stanowi skrajnie idealistyczną koncepcję kultury, w jaskrawy sposób sprzeczną z tradycyjną socjologią wiedzy, która wychodziła od określenia relacji między ideami a ludzkimi interesami. Przede wszystkim jednak skrajny indywidualizm metodologiczny memetyków, redukcja złożonych systemów kulturowych do najmniejszych jednostek przekazu, czemu towarzyszyły liczne uproszczenia wynikające z nieznamomości rezultatów, do jakich dochodziły przez stulecia nauki społeczne i humanistyczne (do tej ignorancji przyznawał się zresztą sam Dawkins: [2003: 149]), sprawiły, że ta próba „darwinizowania kultury” spotkała się z nieprzychylnym przyjęciem reprezentantów tych nauk [por. Bloch 2000; Kuper 2000; Golka 2009: 181–193]. Do wyjątków należy Walter G. Runciman, który pojęcie memu włączył do swej teorii ewolucji kulturowej [2009].

Postaram się pokazać, że zasadnicza słabość memetycznego podejścia do kultury wypływa nie z tego, że jego reprezentanci za daleko posunęli się w poszukiwaniu analogii między genami a ideami, ale z tego, że nie byli w swoich poszukiwaniach wystarczająco konsekwentni. Pojęcie memu ukształtowane zostało bowiem na podstawie dalece uproszczonej koncepcji genu.

Stanowisko memetyki można poddać krytyce zarówno z punktu widzenia biologii, jak i z perspektywy socjologii, przy czym, co interesujące, dojdziemy w rezultacie do bardzo zbliżonych wniosków. Jak postaram się pokazać, nieadekwatność pojęcia memu w odniesieniu do kultury nie tylko towarzyszy nieadekwatnemu ujęciu genu w odniesieniu do jego roli w procesach życiowych, lecz także z niego wynika. Uwagi krytyczne, jakie wysuwali wobec pojęcia genu jako replikatora biododzy, dostarczają jednocześnie podstawy pod nową, niememetyczną koncepcję „genetyki kultury”. Możliwość takiego ujęcia, jego zalety i ograniczenia zamierzam przedstawić na przykładzie religii w dalszej części artykułu.

GENY A MEMY

Próby zastosowania koncepcji neodarwinowskich do kultury opierają się na założeniu, iż między transmisją genetyczną a kulturową zachodzi homologia wynikająca z tego, że w obu wypadkach mamy do czynienia z dziedziczeniem informacji. Nie jest to więc jedynie analogia czy metafora. Jak powiada Runciman: „Jednak różnicowanie, 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 oraz społecznego od tych z doboru naturalnego” [2005: 31].

A jednak ujmowanie mechanizmów dziedziczenia biologicznego w kategoriach informacyjnych (genetycy posługują się takimi terminami jak: kodowanie, transkrypcja, translacja, synonimiczność, sygnał, przekaźnik, edytowanie, korekta, paralogizm, homologia, biblioteka genowa itp.; [por. Maynard Smith 2000: 178] spotkało się też z licznymi głosami krytycznymi [por. dyskusja w „Philosophy of Science” 2000, nr 2 oraz Griffiths 2001, Godfrey-Smith 2007, Wilkins 2012; kwestie te omawiam szerzej w Kaczmarek 2012].

Warto przytoczyć kilka z wysuwanych zarzutów.

1) Geny posiadają właściwości informacyjne o tyle, o ile są odczytywane przez złożoną maszynę komórkową. Sam kod genetyczny jest zasadniczo bierny w procesach zachodzących w komórce i tylko o tyle można mówić, że pełni funkcję informacyjną [por. Godfrey-Smith 2000: 203–206; Jablonka 2002: 582]. Należy zatem postawić znak zapytania przy koncepcji genu-replikatora jako samopowielającej się jednostki informacji [por. Mayr 1997].

2) Ujmując gen jako informację, abstrahuje się od innych jego właściwości, np. chemicznych [Godfrey-Smith 2007: 118] oraz od innych elementów dziedziczonych, jak wspomniana niezależnie dziedziczona po matce złożona maszyna komórki.

3) Geny nie tylko nie są jedynymi elementami dziedzicznymi, ale nie są nawet jedynymi dziedzicznymi nośnikami informacji. Eva Jablonka wyróżnia w sumie pięć rodzajów systemów dziedziczenia informacji: genetyczny, systemy epigenetyczne, dziedzictwo rozwojowe na poziomie organizmu, behawioralny oraz symboliczny systemy dziedziczenia, a poza nimi także pośredni sposób dziedziczenia, tzw. konstrukcja niszy [2002: 592–596; por. Sterelny 2000: 200–201].

4) Geny nie działają niezależnie od siebie, ale w ramach złożonych systemów [por. Sober 2000: 217]. Większość istotnych ewolucyjnie cech uwarunkowana jest przez wiele różnych genów, a znaczna część genów współokreśla jednocześnie wiele różnych cech. Relacje między nimi są często bardzo złożone: mogą uruchamiać czy regulować działanie innych genów, maskować szkodliwe skutki uboczne innych itp. Geny różnią się też wagą cech, w których wystąpieniu współuczestniczą: niezwykle istotne są np. geny odpowiadające za ogólny plan budowy organizmu (geny Hox).

5) Susan Oyama, czołowa teoretyczka biologicznych systemów rozwojowych dowodzi, że informacja wcale nie jest zawarta w genach, jest ona dopiero konstruowana w procesie interakcji między genami a ich środowiskiem. Oyama woli mówić o genach jak o zasobie, nie zaś programie [2000: 87].

6) Kwestią odrębną w stosunku do zagadnienia samej istoty jednostki dziedziczenia jest rola, jaką odgrywa w doborze naturalnym. Dla Dawkinsa dobór na poziomie genów jest zasadniczo jedynym istotnym. Tymczasem, zdaniem Ernsta Mayra, obecnie większość ewolucjonistów podziela pogląd ortodoksyjnego darwinizmu, iż kluczowy jest dobór na poziomie osobników, nie genów [Mayr 1997]. Niektórzy uzasadniają także wyższy poziom doboru, populacji [Goodnight 2005] czy gatunków [Gould 2002].

Sądzę, że ściśle analogiczne zarzuty mógłby sformułować socjolog, uwzględniając to, co wiemy o kulturze i o dziedziczeniu kulturowym, w odniesieniu do pojęcia memu.

MEMY A SPOŁECZEŃSTWO

Pojęcie memu jest w sposób nieuprawniony rozszerzane na wszelką informację spontanicznie przekazywaną w społeczeństwie. Jeśli faktycznie ma być on jednostką dziedziczenia kulturowego, należałoby jego znaczenie ograniczyć do

pewnego rodzaju informacji przekazywanych z pokolenia na pokolenie w trakcie socjalizacji nowych członków.

Kultura nie jest jednak własnością jednostek, ale społeczności. Proces socjalizacji nie zachodzi więc „z mózgu do mózgu”, jak twierdzą memetycy, ale powierzany jest szeregowi instytucji społecznych. W dzisiejszym – wysoce złożonym – społeczeństwie przemysłowym dziedziczenie informacji kulturowej dokonuje się w ramach rodziny, przedszkoli, szkół, uniwersytetów itd. Transmisja zachodzi więc od grupy do jednostek i nie tyle „programuje” poddanych jej ludzi, ile dostarcza im zasobów do radzenia sobie w otoczeniu.

Kultura nie składa się przy tym w ścisłym sensie z jednostek informacji – sens każdego pojęcia wynika z powiązania z innymi pojęciami dostępnymi w danej kulturze (jak to podkreślał Ferdinand de Saussure), jest definiowany przez te powiązania jak hasła w słowniku czy encyklopedii. W trakcie dziedziczenia społecznego przekazuje się nie oderwane idee, ale idee hierarchicznie powiązane we względnie niezależne systemy kulturowe.

Na to, co dziedziczone w kulturze, składa się jednak nie tylko informacja, lecz także określone powiązane z nią wartościowanie. Innymi słowy, tak jak informacja staje się zdolnym do odczytania genem, gdy zostanie zapisana w postaci nici DNA o określonych właściwościach chemicznych, tak informacja staje się częścią kultury, tylko jeśli wiąże się z wartością. „Rzeczywistość empiryczna – pisze Max Weber – jest dla nas «kulturą» dlatego i tylko o tyle, o ile ujmujemy ją w odniesieniu do idei wartości” [Weber 1985: 68]. Sprowadzenie kultury wyłącznie do informacji uniemożliwia rozwiązanie dylematu, który w odniesieniu do kognitywnych nauk o religii sformułował Scott Atran: jak odróżnić wyobrażenie Jezusa od wyobrażenia Myszki Miki? [2002: 14].

Mem nie jest więc ani samolubnym replikatorem, ani czystą informacją, ani jedynym nośnikiem informacji, ani nawet w ogóle samoistną jednostką. Z socjologicznego punktu widzenia należałoby więc zdefiniować go jako wyposażoną w odniesienie do wartości ideę stanowiącą składnik (pod)systemu kulturowego przekazywanego w trakcie socjalizacji. Izomorfia między memem (czy lepiej – ideą) a genem obejmuje więc znacznie więcej aspektów niż zakłada memetyka, ale są to inne aspekty.

Jest to jednak tylko jeden poziom, na którym między przedmiotami biologii i socjologii zachodzą izomorfizmy.

Geny nie występują w przyrodzie w osamotnieniu ani nie przepływają w sposób nieograniczony. Dobór naturalny, zdaniem Ernsta Mayra, preferował organizowanie się ich w pewne izolowane jednostki – pule genowe zawierające dobrze zharmonizowane zestawy rozwiązań optymalnych dla danych warunków.

Bez tego ograniczenia każda korzystna w danym środowisku adaptacja uległa by rozmyciu w procesie transmisji [Mayr 1996: 263–264; 2002: 106]. Właśnie ochrona takich względnie optymalnych pul genowych jest racją, dla której świat życia podzielony został na gatunki, czyli „grupy naturalnych krzyżujących się populacji rozrodczo izolowane od innych takich populacji” [Mayr 1974: 29].

Dokładnie ta sama sytuacja zachodzi w wypadku religii i ona powinna być punktem wyjścia. Idee religijne nie przepływają swobodnie między ludźmi, ale tworzą względnie spójne systemy wierzeń religijnych. Z tego punktu widzenia punktem wyjścia do analizy konkretnej religii powinno być pojęcie gatunku. Ale, w odróżnieniu od gatunków, religie chronione i podtrzymywane są nie tyle przez mechanizmy populacyjne, ile przez konkretne organizacje religijne. Nie ma więc racji Kate Distin, gdy twierdzi, iż jedną z podstawowych różnic między genami a memami jest ta, że w wypadku memów nie możemy mówić o „własnych maszynach przetrwania” [2005: 76]. Takimi maszynami są właśnie instytucje społeczne wyspecjalizowane w podtrzymywaniu danego systemu kulturowego, jak w naszym wypadku organizacje eklezjastyczne.

Organizacje eklezjastyczne są jednak zwykle utrzymywane przez społeczności wiernych (określam ich mianem wspólnoty religijnej stanowiącej jednocześnie niszę danej organizacji), którzy sami są religijnie niewykwalifikowani – pozostają nosicielami tylko bardzo ograniczonego zakresu idei religijnych. Podział na organizację i wspólnotę stanowi moment, w którym izomorfia religia/gatunek ulega załamaniu, by dać miejsce innej: religia/organizm. Te dwojaki – organiczno-gatunkowe – właściwości religii winny być uwzględnione w określeniu faktycznej roli idei religijnych.

Błąd darwinowskich teorii kultury polegał więc na uwzględnieniu tylko jednego poziomu izomorfizmów, co wynikało z tego, że tylko on jest uchwytny dla będącej tu źródłem inspiracji genetyki populacyjnej programowo abstrahującej od organizmów. Tymczasem w wypadku genów, a jest to prawdą także w wypadku idei, jak słusznie zauważają Scott F. Gilbert i Sahotra Sarkar, „wszystkim, co się liczy jest kontekst” [2000: 6].

Spróbujmy zarysować tak ukontekstowany przez odniesienie do organizacji eklezjastycznej obraz religii i rolę w nim idei.

SOCJOLOGICZNA „GENETYKA” RELIGII

Religię proponuję określić jako sposób, w jaki określone grupy ludzi rozpoznają i odnoszą się do obiektów, które uznają za składniki nadprzyrodzonego

środowiska swojego życia. Odnoszenie takie wyraża się w różnego rodzaju działaniach religijnych, których charakter uzależniony jest od określonej przez wierzenia charakterystyki danego obiektu: przed istotami złowrogimi należy się zabezpieczyć, potężne zjednać jako sprzymierzeńców, z życzliwymi można zawiązać trwałe więzi o charakterze wymiany czy osobistej więzi.

Idee religijne, wliczając w to wzorce obrzędów czy przepisy rytualne, są więc podstawowym środkiem służącym do odnoszenia się do środowiska nadprzyrodzonego oraz warunkującym posługiwanie się pozostałymi środkami. Nie są one determinującym „programem” religii, ale jej zasobem. Idee te powiązane są we względnie spójny system. Systemowość oznacza tutaj również, że poszczególne idee, same w sobie niemające większego sensu, uzyskują sens poprzez wpisanie ich w ramy systemu. Systemowość ta nie jest czymś z góry danym, jest raczej stopniowo wytwarzana przez członków organizacji religijnych w toku konfrontacji z nowymi zjawiskami czy polemik z oponentami.

Podstawowym źródłem idei religijnych jest mityczna warstwa tradycji. Mity definiuję jako „opowieści o cudzie” czy też „o doświadczeniach religijnych” [Kaczmarek 2007: 92–93]. Są to przekazywane w ramach danej tradycji relacje z wydarzeń czy doświadczeń uznawanych za kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną, niezależnie od tego, czy to będzie wydarzenie historyczne interpretowane jako nadprzyrodzona interwencja, czy też opowieść o (za)światach zwiedzanych w trakcie szamańskich transowych podróży. Doświadczenia takie (niezależnie od ich genezy) stanowią podstawowe źródło informacji grupy ludzi na temat ich środowiska nadprzyrodzonego. Mity gromadzone w ramach danej tradycji są jednak niejednoznaczne (często bowiem wyrażane są językiem symbolicznym) oraz zwykle wzajemnie, a czasem i wewnątrznie niekoherentne. Są jednak otaczane niezwykle szacunkiem jako podstawowy zasób religii, ale jako środek działań religijnych są tym samym bezpośrednio praktycznie nieużyteczne.

Mity muszą więc zostać poddane interpretacji i dopiero te interpretacje tworzą z czasem względnie koherentny system. Jego zaczątkiem jest zwykle kilka wzajemnie się uzasadniających, zakładających i wyjaśniających pojęć. W buddyzmie taką pierwotną strukturą są Cztery Szlachetne Prawdy: o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o ustaniu cierpienia oraz o ścieżce prowadzącej do ustania cierpienia (logicznie wiążą zatem problem, źródło problemu oraz mechanizm i metodę jego rozwiązania). W chrześcijaństwie najbardziej wpływową strukturę elementarną zdefiniował Paweł, przeciwstawiając Adama (grzech) Chrystusowi (zbawienie) i czyniąc z wiary warunek uczestnictwa w zbawieniu. Same listy Pawła zawierają zresztą, poza interpretacjami, również elementy mityczne (jak odwołania do własnych wizji religijnych). Warstwa mityczna może być zinterpretowana

na wiele różnych sposobów, stąd interpretacje te podlegają następnie selekcji. Jak podkreśla Bourdieu, jest ona w istocie arbitralna [Bourdieu, Passeron 1990: 66–67]. Zdaniem Kuhna taka sama arbitralna relacja zachodzi zresztą między teorią naukową a doświadczeniami empirycznymi [por. Kuhn 2001: 23n]. Ta podstawowa struktura wiążących interpretacji i idee pochodne, bezpośrednio z niej wywiedzione, uzyskuje jednak zwykle – zresztą poprzez zakorzenienie w warstwie mitycznej – autorytet sakralny bliski samym mitom. Stopniowo, w wyniku nawarstwiania się kolejnych uściślających interpretacji system uzyskuje strukturę hierarchiczną. Młodsze jego warstwy zwykle nie uzyskują jednak autorytetu tych warstw fundamentalnych, co umożliwia religii pewną akomodację na drodze modyfikacji znaczeń (reinterpretacji). Zdolność akomodacji jest ograniczona przede wszystkim ze względu na kryterium nienaruszania spójności systemu warstw fundamentalnych. Jak widzimy, sam wymóg koherencji stanowi jedną z barier ochronnych, mechanizmów izolacyjnych chroniących religię. Zapobiega również w dużym stopniu włączaniu elementów obcych systemów religijnych.

Młodsze warstwy interpretacyjne zawierać mogą interpretacje charakteryzujące się znaczną różnorodnością, przez co kluczowe idee składające się na system religijny występują w pewnej liczbie wariantów analogicznych do alleli genów. Jezus był wyobrażany w historii chrześcijaństwa jako baranek ofiarny, dobry pasterz, pantokrator, czuły Oblubieniec z „Pieśni nad Pieśniami”, surowy sędzia, boski nauczyciel itd. Te różne warianty idei Jezusa nie naruszały spójności chrześcijaństwa, choć mogły znacząco przenosić akcenty w jego teologii. Ale idea Jezusa, który pobierał nauki od lamów w Tybecie, nie tworzy już harmonijnej jedności z innymi kluczowymi ideami chrześcijaństwa.

Zwykle pewne warianty jednej idei lepiej komponują się z określonymi wariantami innej. Idea Boga jako dobrotliwego i przebaczącego ojca dobrze harmonizuje z ideą Chrystusa jako drogi (np. 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).

W tej perspektywie widzimy, że homologiczną funkcję genów pełnią nie wszelkie idee religijne, ale przede wszystkim składające się na warstwę mityczną oraz podstawowej struktury ideowej (warstwy fundamentalne). To te warstwy podlegają przede wszystkim transmisji z pokolenia na pokolenie w możliwie niezmienny sposób i one są najważniejszym zasobem religii. To one podlegają ochronie i replikacji w ramach socjalizacji religijnej. Ale jak geny nie są jedynym systemem dziedziczenia, tak w religii dziedziczy się nie tylko warstwy fundamentalne. Narastający z biegiem czasu dorobek kolejnych pokoleń interpre-

tatorów również stanowi cenny zasób i źródło narzędzi aktualnych interpretacji teologicznych. W niektórych religiach możliwe jest nadanie również młodszym interpretacjom rangi fundamentalnej, co czyni te systemy bardziej otwartymi. W katolicyzmie na przykład istnieje możliwość ogłoszenia nowych dogmatów, a w wypadku Kościoła mormonów jego prezydent jako prorok posiada nawet możliwość zmiany pewnych zasad fundamentalnych (taką zmianą było wycofanie się z poligynii). Możliwość zmian jest jednak istotnie ograniczona wymogiem zachowania koherencji całego systemu. Tym samym własna historia stanowi dla każdej religii podstawowe ograniczenie rozwojowe.

Jednocześnie każdorazowe odczytanie i interpretacja mitów na poziomie młodszych warstw interpretacyjnych jest procesem selektywnym: oznacza zawsze wybór z całego zasobu określonych możliwych idei i wyposażenie ich w odniesienie do wartości. Dopiero wówczas może modyfikować zachowania czy myślenie. Inne idee zostają pominięte, co jest tym łatwiejsze, im bogatszy jest zasób warstwy mitycznej. Jak widzimy, choć tradycja mityczna pozostaje zasadniczo niezmienna, to pewne jej elementy (podobnie jak geny, których działanie modyfikowane jest przez RNA), mogą być wyciszane, a inne aktywowane nawet po wiekach wyciszenia. Wyciszenie różni się jednak zasadniczo od usunięcia. Tradycja ma charakter normatywny, zobowiązuje, stąd też nawet wyciszone elementy pozostają jej składnikiem, mogą być co najwyżej poddane reinterpretacji. Próba ingerencji, zasadniczej zmiany w warstwach fundamentalnych towarzyszy zwykle specjacji, powstaniu nowej religii (czego świadectwem są różnice w kanonie Starego Testamentu między chrześcijaństwem a judaizmem i wątpliwości Lutera co do kanoniczności niektórych ksiąg Nowego Testamentu).

REKOMBINACJE, MUTACJE I DRYF IDEI RELIGIJNYCH

Kolejne pytanie, na które można teraz poszukać odpowiedzi, brzmi tak: czy idee religijne podlegają procesom podobnym do tych, które rządzą ewolucją na poziomie genów? Kluczowe są zwłaszcza procesy wytwarzania zmienności. Wspomniałem już, że idee religijne występować mogą w różnych wariantach (allelach), należy zatem wyjaśnić, czy powstają one na podobnej drodze co warianty genów.

Wydaje się, że stosunkowo najłatwiej wykazać, że idee religijne podlegają procesom rekombinacji. Jeśli uwzględnimy fakt, że ich transmisja nie zachodzi między jednostkami, ale przebiega od grupy do jednostki, to wszelka różnorodność w ramach tej grupy, zwłaszcza socjalizującej grupy pierwotnej, stwarza pole do rekombinacji. Co jednak faktycznie zachodzi, gdy jednostka wystawiona jest

na (przyjmijmy dla uproszczenia) dwa różne warianty idei religijnej? Wyobraźmy sobie dla przykładu dwa obrazy Boga: A: miłosierny, wybaczący i darujący wielkodusznie karę za przewinienia oraz B: sprawiedliwy, racjonalny, wyciągający konsekwencje. Próba połączenia czy wymieszania tych modeli rodziłaby szereg dylematów: czy w wypadku występku kara zostanie darowana, czy wymierzona z całą konsekwencją? Model taki dawałby obraz Boga, który ani nie jest miłosierny, ani sprawiedliwy, jest co najwyżej niekonsekwentny. Rodziłby też dysonans poznawczy: skoro jest miłosierny, to dlaczego karze, a skoro jest sprawiedliwy, dlaczego traktuje na równi człowieka uczciwego i łajdaka, który nawrócił się dopiero przed śmiercią?

Zwykle 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 niekiedy umożliwia zachowanie spójności.

W socjalizację religijną włączani są jednak na dalszych etapach także obdarzani autorytetem wychowawcy profesjonalni, a wśród nich nierzadko również nauczyciele religii. Mogą oni stanowić istotną pomoc w syntezie sprzecznych wpływów rodzicielskich za pomocą profesjonalnych wyjaśnień (by kontynuować nasz przykład – np. przez wprowadzenie rozróżnienia między winą a karą, z których jedna jest miłosiernie darowana, a druga konsekwentnie wymierzana jako środek wychowawczy). W miarę osiągania dojrzałości treści wywiedzione z domu rodzinnego mogą zostać zrelatywizowane, częściej jednak, jak się wydaje, stanowią szkielet późniejszego dojrzałego światopoglądu religijnego.

W odróżnieniu od rekombinacji genetycznej proces ten w wypadku idei nie polega zatem na losowym wymieszaniu wariantów, ale podlega istotnym ograniczeniom (m.in. dążność do koherencji i unikanie dysonansu poznawczego). Inną różnicą w stosunku do dziedziczenia genetycznego jest to, że rezultat nie jest zdeterminowany w momencie, gdy transfer istotnych idei został już dokonany. Pierwotnie odrzucone warianty mogą przy znaczącej zmianie uwarunkowań stać się wariantami aktywnymi. Ponadto przepływ idei we wspólnocie religijnej odbywa się w sposób ciągły, w każdej chwili w interakcjach społecznych możliwy jest kontakt z nowym wariantem danej idei, który – jak się może okazać – lepiej przystaje do dotychczasowej struktury osobistego systemu religijnego bądź do żywionych wartości. Jednak, jako że idee religijne nie są samowystarczalne, występują niemal zawsze w pewnych względnie koherentnych kompleksach, przekaz taki nie jest tak łatwy, jak to sugerują prace memetyków, odwołujących się wręcz do frazeologii epidemiologicznej.

Proces rekombinacji idei nie wytwarza zatem zwykle nowych kombinacji wariantów, ale odpowiada za zmiany natężenia pewnych kompleksów i w rezultacie okresowe przemiany w charakterze religijności w ramach danej wspólnoty religijnej.

Ściślejsza analogia zachodzi natomiast między ewolucyjną rolą mutacji genetycznych a zmianami idei. Te ostatnie jednak wykazują znacznie większą złożoność. Wydaje się, że kluczową różnicą jest to, iż mutacje w transmisji genetycznej są losowe. Tymczasem w ramach transmisji idei w komunikacji międzyludzkiej, oprócz występujących również niewątpliwie przypadkowych błędów czy mimowolnych przekształceń, zachodzić mogą także zmiany intencjonalne. W praktyce jednak nie zawsze można łatwo odróżnić jedno od drugich. Dobrą ilustracją może być przedstawiona przez Barta Ehrmana i Bruce'a Metzgera [2005, por. Ehrman 2009] typologia zmian, jakie zachodziły w trakcie kopiowania rękopisów Nowego Testamentu. Wyróżniają oni zmiany nieintencjonalne, wynikające z podobnego wyglądu czy brzmienia słów, oraz z błędnego zapamiętania. Jak w wypadku jednostek dziedziczenia biologicznego, gdzie zachodzić może wstawienie, wycięcie, zduplikowanie, podmiana na podobną lub odmienną jednostkę, tak w wypadku tekstu: litera, słowo lub zdanie mogą ulec podmianie, wycięciu, wstawieniu lub powieleniu. Oprócz tego wyróżniają zmiany intencjonalne. Spośród nich wiele jednak dokonywanych było bez faktycznej intencji wprowadzania zmiany, a z zamiarem przywrócenia domniemanego poprawnego brzmienia tekstu. Kopistom wydawało się po prostu, że któryś z poprzedników musiał w danym fragmencie popełnić błąd. Dotyczy to zarówno korekty błędów językowych (ortograficznych czy gramatycznych), jak i doktrynalnych. Często kopiści, zmieniając tekst, kierowali się intencją ujednoznacznienia sensu danej wypowiedzi, innym razem uzupełniali wypowiedź na podstawie paralelnych przekazów czy scalali rozbieżne jej wersje [Ehrman, Metzger 2005: 253–265]. Zmiany te mogą być zaliczone do intencjonalnych jedynie w wymiarze formy, nie stała jednak za nimi intencja zmiany treści, czyli przekazywanej idei religijnej.

Z czysto intencjonalnymi zmianami mamy do czynienia w przypadku korekt motywowanych względami ideologicznymi, gdy chodziło o wybicie przeciwnikom z ręki argumentu opartego na danym tekście. Są to więc zmiany ukierunkowane ze względu na bieżące spory wewnątrzreligijne, międzyreligijne czy uwarunkowania społeczne, jak na przykład dotyczące roli kobiet we wspólnocie [Ehrman 2009: 177–236]. Typologia Ehrmana i Metzgera dotyczy procesu transmisji już spisane go korpusu pism. Tym intensywniej procesy tego rodzaju zachodzić muszą w początkowej fazie krystalizowania się warstwy mitycznej,

gdzie transmisja dokonuje się drogą ustną i tym silniej uwarunkowana jest przez intencje i pamięć nosicieli.

Oprócz zmian w trakcie transmisji już powstałych idei religijnych do grona mutacji doliczyć można zmiany powstałe w trakcie przekładu na inne języki. Różnice w zasobie leksykalnym czy zakresie pól semantycznych między językami odpowiadają na przykład za charakterystyczne właściwości buddyzmu chińskiego [por. Nakamura 2005: 247]. Dla chrześcijaństwa zaś brzemienne w skutki okazało się oparcie na greckim przekładzie Starego Testamentu (Septuagincie), a w wypadku katolicyzmu – wiele zmian zaszło w trakcie przekładu na łacinę (Wulgata).

Jeśli chodzi o transmisję kulturową spotykamy jednak jeszcze jeden rodzaj mutacji. Teksty religijne uzyskują bowiem właściwy sens dopiero w procesie 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, współczesniczy już w fazie krystalizacji warstwy mitycznej. W trakcie procesu interpretacji zachodzą mogą odmienne procesy o charakterze mutacji, również nieintencjonalne.

Istotny rodzaj mutacji tego rodzaju opisał już Herbert Spencer [1912: 342–346 (§ 171–172)]. Usiłując wyjaśnić pochodzenie niektórych wierzeń religijnych, przedstawił on hipotezę pomyłki językowej. Polegać by ona miała na zachodzącej w trakcie interpretacji zmianie sensu metaforycznego w dosłowny, choć możemy dodać tu także możliwość odwrotną. W przekazie treści religijnej znaczenie tego rodzaju mutacji jest szczególne, a wynika z tego, że mamy tu do czynienia z treściami z definicji zawierającymi pewną liczbę elementów kontrintuitywnych. Często przesyczone są ponadto językiem symbolicznym i metaforycznym (zwłaszcza w apokaliptyce). 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, iż „niektórzy sami czynią się kastratami (*eunuchoi*) dla królestwa bożego” dość wcześnie uzyskiwała interpretację metaforyczną w postaci afirmacji bezżenności, choć jeszcze Orygenes potraktował ją dosłownie na własnej osobie. Pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju do całkiem niedawna odczytywane były literalnie, a i dziś odczytuje je tak wielu chrześcijan-kreacjonistów.

Niewykluczone, że do błędu tego rodzaju doszło w wypadku kluczowego dla chrześcijaństwa terminu „syn boży”. Jak dowodzi Geza Vermes [2008: 46–49], jeden z największych znawców 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 on znaczenie metaforyczne. Kluczową mutacją dla chrześcijaństwa było więc potraktowanie go dosłownie w odniesieniu do własnego założyciela.

Choć, jak widzimy, mutacje zdają się powszechnie zachodzić w ramach tradycji religijnych, to jednak ich znaczenie dla ewolucji religii uzależnione jest od wspomnianych organiczno-gatunkowych właściwości religii. Największą rolę odgrywają one w procesie specjacji, czyli powstania nowej religii, wówczas gdy nosicielem mutacji stanie się osoba obdarzona autorytetem charyzmatycznym. Osoba taka charakteryzuje się niezłomną wiarą, płynącą zwykle z osobistego doświadczenia religijnego, w prawdziwość własnej interpretacji. W miarę jednak krystalizowania się z jednej strony warstwy wiążących interpretacji mitów, a z drugiej strony – organizacji eklezjastycznej, ich rola znacząco maleje, a w zasadzie niemal zanika. Idee religijne nie przepływają swobodnie w całej populacji wyznawców, ale bieżą określonymi ścieżkami: przede wszystkim jest to droga od organizacji do wspólnoty. Wynika z tego, że mutacje zachodzące w ramach tej ostatniej mają w istocie niewielkie znaczenie ewolucyjne, zwykle bowiem nie wpływają na dziedziczony zasób idei.

Inną rolę mają ewentualne mutacje zachodzące w ramach samej organizacji eklezjastycznej, czyli w trakcie właściwego procesu dziedziczenia religii. Jeśli są to faktyczne mutacje, czyli dotyczą warstw fundamentalnych, wewnętrzne mechanizmy kontroli eliminują je jako herezje. Wszelkie zmiany czy innowacje w ramach młodszych warstw religii, czyli wtórnych, niezdogmatyzowanych interpretacji w zasadzie nie powinny być określane jako mutacje, o ile mamy zachować analogię genetyczną. Stanowią one zwykłą formę rozwoju religii oraz akomodacji (przystosowania w ramach określonych przez dziedzictwo bez jego zmiany). Podlegają one jednak również procesowi, który nazwać można doborem eklezjastycznym. Dobór ten przebiega przede wszystkim ze względu na wymóg koherencji systemu ideowego. Istotnymi czynnikami selekcji (pozytywnej i negatywnej) są jednak również dwojakiego rodzaju interesy: interesy materialne (głównie ekonomiczne i polityczne) członków organizacji eklezjastycznej oraz interesy funkcjonalne samej organizacji. Przez te ostatnie rozumiem potrzeby, które muszą być zaspokojone, by organizacja mogła pełnić swoje funkcje (przede wszystkim pozyskiwanie zasobów materialnych niezbędnych do funkcjonowania oraz rekrutacja personelu). Z tego względu oceniane będą również ewentualne mutacje czy innowacje zrodzone w ramach wspólnoty religijnej: o ile nie wpływają negatywnie na zasoby materialne i ludzkie, które organizacja pozyskuje,

mogą liczyć na tolerancję, a w wypadku zyskiwania na popularności – nawet włączenie do zasobu aktualnie obowiązujących interpretacji.

Podobnym ograniczeniom ze strony systemowej natury religii podlega proces transmisji wertykalnej (odpowiednik transdukcji, czyli przekazu genów między gatunkami). Choć religie, podobnie jak gatunki, wykształcają szereg mechanizmów izolacyjnych (jak zakazy komensalizmu czy małżeństw mieszanych z innowiercami, indeksy ksiąg zakazanych itp.) również na poziomie wspólnoty, to decydującą rolę w zapobieganiu włączeniu obcych idei do systemu religijnego odgrywa właśnie organizacja eklezjastyczna.

Istotnym, choć zwykle zupełnie pomijanym przez memetyków, czynnikiem zmiany kulturowej jest dryf. Mianem dryfu genetycznego określa się czysto losową zmianę w puli genetycznej (czyli niespowodowaną dobozem naturalnym). Przypadkowa śmierć w wyniku np. kataklizmu części populacji zubaża jej pulę genetyczną, a wpływ ten jest tym istotniejszy, im mniejsza jest populacja. Zjawisko to zachodzi również w wypadku religii, gdzie jednak nie tyle sam rozmiar populacji wyznawców jest istotny, ile posiadanie przez nich wykształconej organizacji eklezjastycznej. Oznacza to więc, że jego działanie najsilniej przejawiać się może w fazie powstawania religii. Zapomnienie usłyszanych treści, brak okoliczności sprzyjających ich przekazaniu, śmierć jedynych nosicieli, zaginięcie pism, w których wyrażały się istotne idee religijne, wszystko to znacząco zubaża zasób idei będących do dyspozycji młodej religii w porównaniu z naukami założyciela. Teoretycznie sam nauczyciel mógł przekazywać ortodoksyjną naukę jakiejś istniejącej religii, jednak gdy jego słuchacze zostaliby izolowani od innych wspólnot ją wyznających, działanie samego dryfu mogłoby doprowadzić do powstania w niedługim czasie zupełnie nowej religii. Dryf może znacząco osłabić spójność transmitowanego systemu religijnego i przez to wymusi jego ponowną organizację. Niewykluczone, że – jak twierdzą niektórzy [np. Vermes 2008: 245–249] – całość nauczania i działalności Jezusa mieściły się w pełni w ramach judaizmu. Gdyby była przekazywana wiernie (bez mutacji), bez domieszek (transdukcji) i w całości (bez udziału dryfu), mogłoby nie dojść do wyłonienia się alternatywnego systemu religijnego.

Powstawanie nowych wspólnot wyposażonych we własną organizację, między którymi zachodzi przepływ idei religijnych, skutecznie ogranicza destrukcyjne skutki czynników losowych, podobnie jak wysiłki podejmowane w celu skodyfikowania i ujednoczenia przekazu oraz utrwalenia go na fizycznych nośnikach.

PODSUMOWANIE

Powyżej przyjrzałem się tylko wybranym możliwościom, jakie otwiera konsekwentne uwzględnienie trojakich izomorfizmów między ideami i organizacjami religijnymi a genami, organizmami i gatunkami. Przyjęcie takiej perspektywy nie oznacza wyłącznie przetłumaczenia powszechnie uznawanych tez socjologii religii na język genetyki, ale ujawnia nierzadko względnie nowe zjawiska, często pomijane w głównym nurcie badań religioznawczych.

Naturalnie, omawiane mechanizmy nie stanowią jeszcze darwinowskiej teorii ewolucji religii, lecz jedynie jej składnik. W istocie dopiero umożliwiają zadanie fundamentalnego pytania, czy religie podlegają procesowi homologicznemu z doborem naturalnym oraz na jakim poziomie (czy poziomach) on zachodzi. Teoria taka wymaga wskazania głównych sił selekcyjnych (uważam, że są nimi interesy ekonomiczne, polityczne i prokreacyjne oraz konfiguracje potrzeb religijnych) oraz sprecyzowania pojęcia adaptacji.

Tematy te wykraczają jednak poza ramy niniejszego artykułu¹. Moim celem było jedynie wykazanie, że stosowanie teorii zrodzonych na gruncie biologii do rozwiązywania zadań stawianych przez inne dyscypliny naukowe, takie jak socjologia czy religioznawstwo, stanowić może coś więcej niż intelektualną rozrywkę. Aby jednak faktycznie można mówić o homologii, a nie jedynie widowskich analogiach, należy w każdym wypadku uwzględnić faktyczną rolę porównywanych czynników w interesujących nas procesach, a nie poprzestawać na powierzchownym podobieństwie, co – jak sądzę – stanowi główną słabość memetyki.

Podejście inspirowane darwinowską teorią ewolucji umożliwia w moim przekonaniu przewyżczenie trzech głównych słabości, jakimi charakteryzowały dotychczasowe teorie ewolucji religii (począwszy od Edwarda Tylora, a skończywszy na Robercie Bellahu). Ich przedmiotem była bowiem „religia jako taka”, nie zaś konkretne empiryczne religie. Zwykle ignorowały one przy tym problem mechanizmów ewolucji, poprzestając na założeniu, że religia, jako podsystem społeczny ewoluuje, podążając za zmianami społeczeństwa. Stawiały sobie one w rezultacie za zadanie określenie abstrakcyjnych faz rozwoju, przez które ta „religia jako taka” miałaby przechodzić. Podejście takie było jednak w istocie jałowe, jeśli chodzi o zdolność inspirowania badań empirycznych, co zadecydowało o tym, że ewolucjonizm w socjologii religii uległ zmarginalizowaniu.

¹ Zagadnienia te zostały omówione w mojej książce pt. *Mechanizmy ewolucji religii*, 2013, WN UAM, Poznań. Tam też znalazły rozwinięcie tezy zawarte w niniejszym artykule.

LITERATURA

- Atran S. [2002], *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Aunger R. [red.] [2000], *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Blackmore S. [2002], *Maszyna memowa*, Poznań, Rebis.
- Bloch M. [2000], *A well-disposed social anthropologist's problem with memes*, [w:] Aunger R. [red.] [2000], *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Bourdieu P., Passeron J. [1990], *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa: PWN.
- Brodie R. [1997], *Wirus umysłu*, Łódź: TeTa Publishing.
- Cavalli-Sforza L.L. [2001], *Genes, Peoples and Languages*, London: Penguin.
- Dawkins R. [1996], *Samolubny gen*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dawkins R. [2003], *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dawkins R. [2008], *Bóg urojony*, Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Distin K. [2005], *The Selfish Meme. A Critical Reassessment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehrman B.D. [2009], *Przeinaczanie Jezusa. Kto i dlaczego zmieniał Biblię*, Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Ehrman B.D., Metzger B.M. [2005], *The Text Of The New Testament Its Transmission, Corruption, And Restoration. 4th Edition*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fracchia J., Lewontin R.C. [1999], *Does Culture Evolve?*, „History and Theory”, Vol. 38, Issue 4, December, s. 52–78.
- Gilbert S.F., Sarkar S. [2000], *Embracing Complexity: Organicism for the 21st Century*, „Developmental Dynamics”, Vol. 219, Issue 1, September, s. 1–9.
- Godfrey-Smith P. [2000], *Information, Arbitrariness, and Selection: Comments on Maynard Smith*, „Philosophy of Science”, Vol. 67, No. 2 (Jun.), s. 202–207.
- Godfrey-Smith P. [2007], *Information in Biology*, [w:] Hull D. L., Ruse M. [red.] [2007], *The Cambridge Companion To The Philosophy Of Biology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Golka M. [2009], *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa: Scholar.
- Goodnight C.J. [2005], *Multilevel selection: the evolution of cooperation in non-kin groups*, „Population Ecology”, Vol. 47, Issue 1, s. 3–12.
- Gould S.J. [2002], *The structure of evolutionary theory*, Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Griffiths P.E. [2001], *Genetic Information: A Metaphor In Search of a Theory*, „Philosophy of Science”, 68(3), s. 394–412.

- Jablónka E. [2002], *Information: Its Interpretation, Its Inheritance, and Its Sharing*, „Philosophy of Science”, Vol. 69, No. 4 (December), s. 578–605.
- Kaczmarek K. [M.] [2007], *Herbert Spencer a problemy socjologii religii*, Poznań: WN UAM.
- Kaczmarek K.M. [2012], *Informacyjny most między biologią a socjologią*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 18, s. 45–62.
- Kuhn T.S. [2001], *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kuper A. [2000], *If memes are the answer, what is the question?*, [w:] Augner R. [red.] [2000], *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Lynch A. [1996], *Thought Contagion How beliefs spread through society*, New York, Basic Books, Inc., Publishers.
- Maynard Smith J. [2000], *The Concept of Information in Biology*, „Philosophy of Science”, Vol. 67, No. 2., s. 177–194.
- Mayr E. [1974], *Populacje, gatunki i ewolucja*, Warszawa: WP.
- Mayr E. [1996], *What Is a Species, and What Is Not?*, „Philosophy of Science”, Vol. 63 (June), s. 262–277.
- Mayr E. [1997], *The objects of selection*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA”, March 18, vol. 94 no. 6, s. 2091–2094.
- Nakamura H. [2005], *Systemy myślenia ludów Wschodu. India, Chiny, Tybet, Japonia*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Oyama S. [2000], *Evolution's Eye. A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Durham & London, Duke University Press.
- Richerson P.J., Boyd R. [2000], *Memes: Universal acid or a better mousetrap?*, [w:] Augner R. [red.] [2000], *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Runciman W.G. [2005], *Rejoinder to Fracchia and Lewontin*, „History and Theory”, Vol. 44, Issue 1, February, s. 30–41.
- Runciman W.G. [2009], *The Theory of Cultural and Social Selection*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sober E. [2000], *Philosophy of biology*, Boulder: Westview Press.
- Spencer H. [1912], *The Principles of Sociology*, Vol. I, New York: D. Appleton And Company.
- Sterelny K. [2000], *The Genetic Program Program: A Commentary on Maynard Smith on Information in Biology*, „Philosophy of Science”, Vol. 67, Issue: 2, s. 195–201.
- Vermes G. [2008], *Twarze Jezusa*, Kraków: Homini.
- Weber M. [1985], *Obiektywność poznania w naukach społecznych*, [w:] Chmielecki A. (wybór) [1985], *Problemy socjologii wiedzy (wybór tekstów)*, Warszawa: PWN.

Kamil M. Kaczmarek

IN SEARCH OF SOCIOLOGICAL “GENETICS” OF RELIGIONS

Abstract

The Neo-Darwinian population genetics, interpreting the evolution in terms of heredity, modification and selection of information, inspired a number of attempts to formulate the socio-cultural change in selectionist way. The author argues that the key source of their failures, is oversimplification in highly abstract and context-ignoring concept of a gene used by population genetics. To overcome this weakness one should include a second level isomorphisms, that occurs at the level of context (genotype, organism and species). This enables to define more precisely the role of mutation, recombination and drift in cultural evolution, as the author demonstrates an example of religion. From this perspective, ecclesiastical organizations are tools for the protection of a harmonized systems of religious ideas, which are isomorphic to the species. They have also, however, properties isomorphic to organisms that enable a significant reduction of the impact of mutations, transductions and drift on religious system.

Key words: Darwinism, memetics, isomorphism, evolution of religions.