



Kamil Kaczmarek

Herbert Spencer
a problemy
socjologii religii

Wydawnictwo Naukowe UAM

HERBERT SPENCER
A PROBLEMY SOCJOLOGII RELIGII

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
SERIA SOCJOLOGIA NR 51

KAMIL KACZMAREK

Herbert Spencer a problemy socjologii religii



POZNAŃ 2007

ABSTRACT. Kaczmarek Kamil, *Herbert Spencer a problemy socjologii religii* [Herbert Spencer and problems of sociology of religion]. Poznań 2007. Seria Socjologia nr 51. Adam Mickiewicz University Press. Pp. 275. ISBN 978-83-232178-0-0. ISSN 0554-8225. Text in Polish with a summary in English.

The study presents an analysis of the sociology of religion contained in the works of Herbert Spencer. The whole study is not a historical one. Its aim and method are defined by the paradigm called the sociological neo-classicism. It assumes not only to describe but also to develop and, in some cases, to overcome old thoughts. Each of the chapters consists of two parts: reconstruction of Spencer's theory of religion and its transformation into tools useful to solve problems of contemporary sociology of religion. In the first chapter questions are undertaken which are related to the theory of identification of religion as a social and cultural phenomenon, i.e. what religion is and what is its structure. In the second chapter the author tried to distinguish some important mechanisms by which the social phenomena could influence religion. In the last chapter the author is concerned with effectiveness of religion on some social structures.

Kamil Kaczmarek, Zakład Socjologii Teoretycznej i Klasycznej, Instytut Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. A. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland; <http://camillos.edu.pl>; e-mail: camillos@amu.edu.pl

Recenzent: prof. dr hab. Grzegorz Babiński

© Copyright by Kamil Kaczmarek 2007

Wydanie książki dofinansowane przez Instytut Socjologii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Projekt okładki: Kamil Kaczmarek

Redaktor: Katarzyna Muzia

Redaktor techniczny: Dorota Borowiak

Skład i łamanie: Danuta Kowalska

ISBN 978-83-232178-0-0

ISSN 0554-8225

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU
IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
ul. F. Nowowiejskiego 55, 61-734 Poznań
Dział sprzedaży: tel. (061) 829-39-79, fax (061) 829-39-80
www.press.amu.edu.pl e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Nakład 400 egz.

Ark. wyd. 23,00. Ark. druk. 17,25.

Druk i oprawa: QUICK-DRUK s.c., ŁÓDŹ, UL. ŁĄKOWA 11

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ I. TEORIA OSOBLIWOŚCI RELIGII.....	15
Rekonstrukcja	16
„Definicja” religii w Pierwszych zasadach.....	16
Kontekst definicji – cechy specyficzne religii.....	18
Nadprzyrodzoność a Tajemnica.....	22
Teorie genezy religii – animizm, manizm i geneza bogów.....	24
Religia a magia	27
Sposoby przedstawiania przedmiotu kultu.....	31
Fetysze i idole	31
Kult zwierząt	32
Kult roślin i przyrody	35
Sposób przekazu podań religijnych	36
Kult, obrzęd, rytuał	37
Społeczne wymiary religii.....	41
Praktyka badawcza Spencera	44
Podsumowanie	45
Przetworzenie.....	46
Próba określenia empirycznego sensu pojęcia Tajemnicy	46
Sacrum a profanum	47
Numinozum	51
Krytyka pojęcia nadprzyrodzoności.....	57
Nadprzyrodzoność a zdrowy rozsądek	60
Nadprzyrodzoność a nauka.....	62
Czy buddyzm jest religią?.....	64
Synteza.....	65
Magia a religia	69
Próby odróżnienia magii od religii.....	69
Relacje między magią a religią	74
Określenie magii	76
Działania religijne.....	79
Typy działań religijnych.....	81
Symbol religijny	85
Dyskurs religijny	90
„Eklezja” – zgromadzenie	97
Co jest, a co nie jest społeczne	97
Społeczny wymiar religii.....	99
Podsumowanie – zasady socjologicznej analizy religii.....	104
Struktura religii.....	104
Wąskie a szerokie rozumienie religii.....	105
Religia realna a nominalna.....	106
Religie prywatne i społecznie zobiektywizowane	107
O socjologicznej teologii i metodologicznym ateizmie	108
ROZDZIAŁ II. UWARUNKOWANIE RELIGII PRZEZ INNE ZJAWISKA SPOŁECZNE.....	110
Rekonstrukcja	110
Miejsce religii w społeczeństwie	111
Stopień złożoności społeczeństwo a rozwój wierzeń i instytucji religijnych.....	115

<i>Charakter organizacji społecznej a religia</i>	127
Religia zgody, religia wrogości	129
<i>Klasy a typy religii</i>	131
Mechanizm wpływu	132
Przetworzenie	138
<i>Uwarunkowanie a autonomia</i>	138
<i>Religia uwarunkowane przez stopień złożoności społeczeństwa</i>	140
„Ewolucja” jako kategoria badań socjoreligijnych	140
Tak zwana tendencja monoteistyczna	146
Problemy z ewolucjonistyczną terminologią	148
Tendencje w rozwoju religii	149
Tendencja do totalnego monoteizmu	151
Złożoność społeczeństwa a organizacja religijna	153
<i>Miejsce religii w społeczeństwie a tak zwana teza sekularyzacyjna</i>	154
<i>Społeczeństwa zróżnicowane ze względu na charakter organizacji społecznej a religia</i>	157
Formy idealne religii wrogości i religii zgody	158
Typy organizacji a wierzenia religijne	162
Inne typy	162
<i>Klasy, stany a religia</i>	164
Klasy a socjologia religii	164
Podejścia do wpływu zróżnicowania społecznego na religię	165
Uwarunkowany przez położenie klasowe sposób życia a religia	166
Wpływ interesów klasowych, stosunków między klasami na religię	175
ROZDZIAŁ III. ODDZIAŁYWANIE RELIGII NA INNE SYSTEMY SPOŁECZNE	182
Rekonstrukcja	183
<i>Tajemnica</i>	183
<i>Teorie genezy religii</i>	185
<i>Religia a moralność</i>	187
<i>Religia a organizacja polityczna</i>	189
<i>Religia a organizacja militarna</i>	193
<i>Religia a gospodarka</i>	195
<i>Religia a nauka</i>	197
Przetworzenie	199
<i>Ogólne formy oddziaływania religii na struktury pozareligijne</i>	200
Religijne tłumaczenie rzeczywistości	200
Religijne wiązanie	211
Religijne ustanawianie celów i wartości	221
<i>Religia a moralność</i>	230
Odróżnienie	230
Typy i stopnie relacji	233
<i>Religia a system polityczny</i>	234
Religijność władzy	234
Formy i charakter oddziaływania	235
<i>Religia a gospodarka</i>	243
Organizacje religijne w gospodarce i formy bezpośredniego oddziaływania	243
Teoria środków produkcji materialnej a mechanizmy warunkowania	244
Oddziaływanie pośrednie	247
<i>Religia a nauka</i>	249
Odróżnienie	249
Kościoły a nauka i metafizyka	250
Oddziaływanie pośrednie	253
Wpływ religii na nauki o religii	255
ZAKOŃCZENIE	259
Literatura	262
Herbert Spencer and problems of sociology of religion (Summary)	273

WSTĘP

Długo religia uchodziła za niewdzięczny przedmiot badań socjologicznych. Większość badaczy wierzyło, że wkrótce nastąpi jej ostateczny zanik, a badanie procesu zanikania czegoś nie jest zbyt przyszłościowym i interesującym zajęciem. Nieoczekiwanie religia nie zanikła, co więcej – w XXI wieku stała się niezmiernie poważnym problemem społecznym. Okazało się, że rację miał Hegel, gdy powiedział: nauka zawsze przychodzi za późno. Dziś już nikt nie ma wątpliwości, że religia musi na powrót stać się przedmiotem poważnych badań socjologicznych. Nie wystarczy tylko mierzyć jej przejawy, trzeba też ponownie podjąć próby jej głębszego niż dotąd zrozumienia. Zrozumienia wolnego od ideologii, operującego precyzyjnymi kategoriami i pojęciami, dynamicznego i relacyjnego. Od socjologii oczekuje się, że dostarczy narzędzi poznawczych pomocnych do takiego zrozumienia. Wydaje się, że właśnie podejście socjologiczne może okazać się najbardziej przydatne w rozwiązywaniu współczesnych problemów praktycznych.

Celem niniejszej pracy jest pogłębienie związków między współcześnie stawianymi problemami socjologii religii a dokonaniem ojców-założycieli socjologii. Będę starał się udowodnić, że w dziedzinie naukowego rozumienia religii współczesny socjolog wiele jeszcze może nauczyć się od klasycznych mistrzów swojej dyscypliny. Podejmuję próbę ponownego odczytania i przetworzenia socjologii religii Herberta Spencera, zgodnie z regułami neoklasycyzmu socjologicznego. Ujęcie to stanowi propozycję przewyższenia zwyczajowego traktowania klasyków z perspektywy historii socjologii. Interesuje mnie merytoryczne, a nie historyczne znaczenie koncepcji Spencera.

Czytając większość podręczników socjologii religii, można jednak odnieść wrażenie, że historia tej subdyscypliny rozpoczyna się dopiero od Durkheima i Webera, że przed nimi socjologia nie zajmowała się religią, a przynajmniej nie powstała żadna wartościowa koncepcja w tej dziedzinie. W rezultacie wielu wybitnych i oryginalnych badaczy znalazło się w cieniu tych dwóch klasyków.

Niewątpliwie Herbert Spencer był najwybitniejszym z tych zapomnianych socjologów religii. Uznaje się w nim powszechnie twórcę typologii „społeczeństwo wojownicze – społeczeństwo industrialne”, tego, który wprowadził do nowoczesnej socjologii analogię organiczną i zapoczątkował nurt zwany ewolucjonizmem. Jego koncepcje socjoreligijne pomija się jednak najczęściej zupełnym milczeniem. W dodatku uznany nawet jego dorobek często nie tyle podlega analizie, co redukcji do kilku prostych etykiet (organicysta, ewolucjonista, naturalista, etc.), które niewiele wyjaśniają, umożliwiają za to łatwą krytykę, zwłaszcza że w procesie etykietowania włącza się Spencera do grona jego kontynuatorów i obarcza winą za ich błędy, choćby sam autor był od nich jak najdalszy. Dotyczy to zwłaszcza przypisywania Spencerowi poglądu, iż zmiana społeczna ma charakter jednoliniowy i deterministyczny, zarzucania mu nadużywania organicystycznej analogii czy biologizację socjologii.

Analiza oryginalnych dzieł angielskiego socjologa pozwala, jak zobaczymy, dostarczyć dowodów na to, że wiele z tych zarzutów stanowi to, co Durkheim za Baconem określał jako *praenotiones*, czyli koncepcje przednakłowe. Oparte są one na opiniach zasłyszanych, znanych z drugiej bądź z trzeciej ręki, nie na własnych studiach nad pracami autora. Przekonamy się o tym, gdy przyjrzymy się jego dokonaniom w dziedzinie socjologii religii.

Już teraz jednak chciałbym zauważyć, że „organicyzm” Spencera jest w gruncie rzeczy przedcybernetyczną formą ogólnej teorii systemów, do dziś popularnej w socjologii. Kwestia jej użyteczności pozostaje naturalnie otwarta. Jak zauważa Stanisław Andreski, można jednak dowodzić nawet pewnej wyższości Spencera nad tymi modnymi kierunkami, gdyż podobieństwo społeczeństwa do organizmu jest z pewnością większe niż do maszyny. Ponadto, porównując teorię systemów Spencera z innymi współczesnymi wersjami tego podejścia, można odnieść wrażenie, że znacznie precyzyjniej dokonuje on identyfikacji poszczególnych systemów społeczeństwa. Podobnie, liczne zarzuty chybiają Spencera, jeśli chodzi o jego teorię zmiany społecznej, którą on ujmuje w kategoriach ewolucji i dysolucji, rozwoju i regresu. Angielski socjolog nigdzie nie twierdził, że wszystkie społeczeństwa rozwijają się od prostych do coraz bardziej złożonych, nie twierdził, że wszystkie one muszą przejść przez kolejne fazy i że przejdą je prędzej czy później, kierowane jakimś metafizycznym prawem. Uważał on, że społeczeństwa zmieniają się w najróżniejszych kierunkach – stopień złożoności jest tylko jednym wymiarem, typ organizacji społecznej zaś drugim – jedne przechodzą na wyższe stopnie złożenia, inne cofają się na niższe. To zachodząca między społeczeństwami walka sprawia, że gdy dojdzie między nimi do starcia, zazwyczaj te bardziej złożone, dysponujące zatem większą siłą militarną i ekonomiczną, odniosą zwycięstwo nad mniej roz-

winiętymi, a często także podbijają je i włączają we własne ramy, przechodząc tym samym na wyższy stopień złożenia. Jednakże nawet zwycięskie społeczeństwo, gdy przez długi okres zaniecha działań militarnych i jednostronnie, dostosowuje swą organizację wewnętrzną do działań przede wszystkim produkcyjnych, może ulec innemu, z silniej rozwiniętymi strukturami militarnymi. Cała „nieuchronność” ewolucji u Spencera sprowadza się do tego, że w występującej rywalizacji i walce między społeczeństwami zwyciężać będą sprawniejsze pod względem militarnym czy ekonomicznym, a podbijając czy w inny sposób jednocząc się w większe agregaty społeczne, osiągać będą większą złożoność, większy stopień podziału pracy i dyferencjacji działań między systemami społecznymi. Prawo selekcji naturalnej stosował więc Spencer nie do jednostek czy klas społecznych, ale do społeczeństw, a ściślej do pewnych typów organizacji społecznej.

Sama socjologia religii Spencera prezentuje się również nie najgorzej w porównaniu z innymi koncepcjami – klasycznymi i współczesnymi. W aspekcie ilościowym, jeśli chodzi o liczbę stron, jakie poświęcił na socjologiczną analizę religii, Spencer nie ustępuje zbytnio ani Weberowi, ani Durkheimowi. Język jego koncepcji przewyższa przy tym precyzją i jasnością język Webera. Zdaniem wybitnego znawcy koncepcji obu socjologów, Stanisława Andreskiego (1992: 125-126), socjologia religii Spencera góruje nad ujęciem Webera, „jeśli chodzi o pomysłowość, argumentację i uporządkowanie prezentowanego materiału dowodowego”. Rozpatrując natomiast źródła tego materiału, to obaj wzajemnie się uzupełniają – Weber lepiej porusza się w materii historycznej, Spencer w etnograficznej (Andreski 1992: 147). Choć Durkheim niewątpliwie przewyższał swego angielskiego mistrza pod względem wykształcenia filozoficznego i wrażliwości metodologicznej, to jednak jego socjologia religii, jak na to zwracali uwagę liczni krytycy, zaplątana jest w wiele sofizmatów i tautologii, od których ujęcie Spencera jest wolne, przede wszystkim dzięki szerszej bazie porównawczej.

Niestety, dostęp do dzieł Spencera nie jest dla polskiego czytelnika sprawą łatwą. *Principles of Sociology* zostały w całości wydane jeszcze w XIX wieku, a później ukazało się co najwyżej kilka z nich wyborów. Tłumaczenia na polski autorstwa Józefa Karola Potockiego, podobnie, ukazały się jeszcze pod zaborami, z adnotacją „Dazwolieno Cenzuroiu”, nie obejmują jednak ostatniego tomu: *Industrial Institutions*. W owym czasie przekłady te posiadały dużą wartość naukową (zwłaszcza w porównaniu z bardzo dowolnym tłumaczeniem Henryka Golberga *Wstępu do socjologii*) i stanowiły próbę budowy oryginalnej, polskiej terminologii socjologicznej. Dziś jednak polscy socjologowie używają terminów znacznie bliższych oryginalnemu Spencerowi, który określił w końcu język prawie całej socjologii anglosaskiej, niż językowi Potockiego. „Struktura”, „system” czy „funkcja” zastą-

piły w naszym słowniku „budowę”, „układ” i „czynność”. Z czasów powojennych wiadomo mi o trzech przypadkach wznowienia tłumaczeń książek Spencera: w roku 1960 wznowiono pedagogiczną pracę *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*. Dopiero w 2002 roku książka ta doczekała się ponownego wydania za sprawą Wydawnictwa Akademickiego „Żak” w serii „Biblioteka Źródeł do Historii Wychowania” (2002a). W roku 1962 Katedra Filozofii i Socjologii Wyższej Szkoły Nauk Społecznych przy KC PZPR w Warszawie w formie powielanego maszynopisu opublikowała fragmenty *Wstępu do socjologii*, dotyczące ogólnych zadań socjologii. Na następne wznowienie pracy Spencera trzeba było czekać kolejnych czterdzieści lat. Dopiero w 2002 roku ukazało się w serii „Klasyki Myśli Prawnej” wznowienie książki *Jednostka wobec państwa*, oparte na wydaniu z roku 1886.

W niniejszej pracy nie odwołuję się więc zasadniczo do tłumaczeń. Czytelnik, który chciałby zlokalizować dany fragment w przekładzie, może kierować się numerem paragrafu (z wyjątkiem *Instytucji zawodowych*, których tłumacz rozpoczął numerację od początku, zamiast kontynuować od §661; ostatnia część *Zasad socjologii – Industrial Institutions* – nie została przełożona na język polski).

Niewątpliwie jednym ze źródeł socjologii Spencera, zwłaszcza myśli teoretycznej dotyczącej religii, jest osobiste doświadczenie religijne. Religia stanowiła stosunkowo istotny element kształtujący jego postawę, zwłaszcza we wczesnych latach życia. Spencer wychowywał się w rodzinie dwuwyznaniowej: kwakersko-metodystycznej, o starych tradycjach nonkonformistycznych. Wszystko to przyczyniło się do ukształtowania jego poglądów na przedmiot i funkcję religii. Można je określić jako życzliwy religii agnostycyzm, często zbliżający się do stylu myślenia właściwego teologii negatywnej. Ten ponadwyznaniowy nonkonformistyczny agnostycyzm, życzliwy religii, choć przepojony kwakerską zasadą *hat honour*, zalecającą niezdejmowanie przed nikim kapelusza, stanowi, jak się wydaje, ciekawą alternatywę dla popularnego „postulatu metodologicznego ateizmu” (por. Hamilton 2001: 6-12).

W kolejnych rozdziałach niniejszej publikacji przedmiotem analizy będzie jednak socjologia religii angielskiego myśliciela ujmowana jako *depersonalizowana* struktura teoretyczna. Jak wspomniałem, moje podejście do niej zostało określone przez orientację zwaną neoklasycyzmem socjologicznym. Paradygmat ten powstał w Zakładzie Socjologii Teoretycznej i Klasycznej UAM, kierowanym przez nieżyjącego już prof. Stanisława Kozyra-Kowalskiego, choć naturalnie nie ogranicza się do tego Zakładu – wielu w Polsce i na świecie wykazuje bardzo zbliżone podejście. Na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley socjologia neoklasyczna, jako najnow-

szy paradygmat myśli socjologicznej, została uznana za przedmiot wykładowy (por. Kozyr-Kowalski 2003: 10). Charakterystyczną cechą tego paradygmatu jest poważne potraktowanie dorobku ojców-założycieli i klasyków socjologii przy jednoczesnym unikaniu dogmatycznego „kultu przodków” (Merton). Podejście socjologii neoklasycznej do tradycji można scharakteryzować słowami Roberta Bultmanna:

Prawdziwa wierność tradycji nie polega na kanonizacji konkretnego okresu w historii... na osądzie terażniejszości przed trybunałem tradycji, ale także na osądzie tradycji przed trybunałem dnia dzisiejszego. Prawdziwa wierność nie oznacza powtarzania, ale przeniesienie wszystkiego dalej (cyt. za: Merton 1997: 19).

Neoklasycyzm od początku był programowo zwrócony przeciw wszelkiemu dogmatyzmowi. Uwidoczniło się to już w pierwszej publikacji Kozyra-Kowalskiego, która była zresztą pracą z zakresu socjologii religii: *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych* (1961). Zwrócona była ona przeciw części ówczesnego polskiego religioznawstwa, charakteryzującej się zbyt dogmatycznym podejściem do myśli marksistowskiej. Typowa dla neoklasycyzmu otwartość na dorobek wszelkich szkół myślenia uwidacznia się już w szerokim czerpaniu z dorobku socjologów i religioznawców, takich jak: Müller, Frazer, Tylor, Spencer, Morgan, Lubbock, Marett, Lange, Freud, a także Hegel. Otwartość ta nie staje się przy tym eklektyzmem, przede wszystkim dzięki ich integracji na wspólnym podłożu metodologicznym. W sposób niezamierzony praca ta uderzyła w jeszcze jeden typ dogmatyzmu w ówczesnym religioznawstwie polskim – w wyznawców teorii Wilhelma Schmidta. W późniejszych z nimi polemikach autor odwołuje się do najnowszych osiągnięć francuskich religioznawców katolickich, co ukazuje kolejny wymiar otwartości neoklasycyzmu (por. [Kozyr-]Kowalski 1963: 44-46, 1999: 10, 1999a: 7).

Celem, który zawsze przyświeca socjologii neoklasycznej, jest uczynienie z klasycznych koncepcji *użytecznych i nowoczesnych narzędzi poznania współczesnego świata społecznego*. Tym prace powstałe w ramach tego paradygmatu (a dotyczy to także niniejszej książki) różnią się od prac z dziedziny historii socjologii (Kozyr-Kowalski 1999a).

Neoklasycyzm socjologiczny w swym podejściu do „wielkich ksiąg” socjologii stosuje kilkanaście reguł hermeneutycznych umożliwiających osiągnięcie tego celu. Na użytek tej pracy podzieliłem je na dwa zasadnicze etapy: rekonstrukcji i przetworzenia, choć niewątpliwie rozróżnienie to jest nieco sztuczne, gdyż nie ma między nimi tak ostrej granicy, jak by się mogło wydawać. Pewne elementy przetworzenia występują już bowiem na etapie rekonstrukcji, która z konieczności musi być także restrukturyzacja.

Tak więc, celem pierwszego etapu jest możliwie obiektywna **rekonstrukcja** struktury teoretycznej zawartej w pracach danego autora. Kieruję

się tu ogólną zasadą *życzliwej interpretacji*, przejawiającą się w tym, że zwłaszcza w przypadku tez wieloznacznych staram się znaleźć takie ich znaczenia, które są najbardziej użyteczne poznawczo oraz najbardziej zgodne z rzeczywistością empiryczną. Niekoniecznie zależy mi natomiast na dociekaniu, „co autor – tak naprawdę – miał na myśli”. Uczynienie z klasycznego dzieła przedmiotu poważnych studiów zakłada najpierw dokładną *reprodukcję języka* danego autora, znaczenia nadawanego przez niego poszczególnym terminom. Następnie należy odtworzyć *strukturę teoretyczną* *explicitie*, wyrażoną przez autora w jej całokształcie: kategorie i tezy w ich wzajemnych zależnościach strukturalnych. Zależności te mogą być różnego typu: hierarchiczne i niehierarchiczne, „wynikania, zakładania, opozycji, przechodzenia kategorii i tez w swoje przeciwieństwa i w jakościowo odmienne formy ogólności” (Kozyr-Kowalski 1999: 32). Rekonstrukcji i re-strukturyzacji podlegają jednak nie tylko tezy wyrażone wprost, ale także *kryptoteorie* (przyjęte milcząco założenia, ukryte tezy) oraz *praktyka badawcza autora* (to, jak stosuje dane kategorie, jakie elementy rzeczywistości z nimi utożsamia).

Wskutek tych zabiegów składających się na pierwszy etap podejścia nie otrzymujemy jednak zamkniętej i skończonej całości, której jesteśmy zobowiązani zostać wyznawcami i głosicielami. Podejście neoklasyczne zakłada następnie przekształcenie zrekonstruowanej struktury teoretycznej w *suro-wiec*, tworzywo dalszej pracy. Proces ten Stanisław Kozyr-Kowalski za Heglem określał takimi kategoriami, jak: *intelektualne zawłaszczanie*, przyswojenie sobie, *zdegradowanie* do roli tworzywa, w celu tworzenia nowych obiektów własności intelektualnej (Kozyr-Kowalski 1999: 31). Przetworzenie to odbywa się na drodze: 1) *przenoszenia*, czyli stosowania struktur teoretycznych, wypracowanych przez klasyka, do zupełnie innych dziedzin rzeczywistości. Klasycznym przykładem *przeniesienia* jest fragment z *Polityki* Arystotelesa (2001: 41), w którym kategorie monarchia-tyrania, arystokracja-oligarchia, timokracja-demokracja, utworzone pierwotnie do makrosocjologicznej analizy *polis*, stosuje on do analizy stosunków w rodzinie, 2) *zmiany zakresu uniwersalności* tez i kategorii, 3) *przetwarzanie* teorii epistemologicznych w teorie ontologiczne, doktryny praktycznej w teoretyczną, ontologicznych w idiograficzne i vice versa, etc., 4) nowe aspekty starych teorii wydobywamy ponadto przez ich *konfrontację* ze starymi i nowymi koncepcjami teoretycznymi innych autorów. Nie zawsze autorzy wyposażają swe kategorie i tezy w jasne empiryczne znaczenie. Wynika to czasami z ograniczoności ich wiedzy empirycznej, któremu to brakowi możemy starać się zaradzić przez 5) odnoszenie elementów klasycznych teorii do rzeczywistości współczesnej oraz współczesnych odkryć i koncepcji naukowych.

Socjologia neoklasyczna zakłada więc wyjście poza teren przygotowany przez autora zwłaszcza tam, gdzie się zatrzymał w swych rozważaniach. Zakłada także odejście od autora w sytuacji, gdy jego stanowisko nie wytrzymuje konfrontacji z rzeczywistością tam, gdzie sprzeniewierzył się regułom poprawnego myślenia.

W rezultacie zastosowania powyższych reguł hermeneutyki socjologicznej przetwarzamy spenceryzm w neospenceryzm (por. Kozyr-Kowalski 1999: 33).

Istotnym elementem podejścia neoklasycznego jest dążność do maksymalnie precyzyjnego rozróżniania zjawisk, które umożliwiała uchwycenie ich specyfiki z jednej strony, a wzajemnych powiązań z innymi elementami rzeczywistości z drugiej. Ważnym krokiem na drodze do tej postulowanej precyzji jest zastosowanie rozróżnienia przeprowadzonego przez Webera do innej sfery rzeczywistości – gospodarki. Weber (1985: 57) postulował staranne rozróżnianie zjawisk ekonomicznych, uwarunkowanych ekonomicznie i doniosłych ekonomicznie. W odniesieniu do interesującego nas obszaru rzeczywistości oznacza to staranne rozróżnianie zjawisk religijnych, doniosłych dla religii oraz przez religię uwarunkowanych. Zastosowanie tej dystynkcji zapobiega brnięciu w rozumowania sofistyczne oraz umożliwia badanie religii – ujmując rzecz nieco inaczej – w trzech zasadniczych aspektach: religii w jej osobliwości, religii jako zjawiska uwarunkowanego przez inne składniki rzeczywistości społecznej oraz religii jako czynnika oddziałującego na pozostałe elementy rzeczywistości społecznej.

Te trzy momenty wyznaczają treść kolejnych rozdziałów niniejszej pracy: w rozdziale pierwszym zajmę się zagadnieniem osobliwości religii jako zjawiska empirycznego, odróżnieniem jej od innych elementów rzeczywistości oraz określeniem jej wewnętrznej struktury. Przedmiotem kolejnego rozdziału będzie religia jako zjawisko uwarunkowane przez różne inne elementy rzeczywistości, które same religią nie są: społeczeństwo w ogólności (jego stopień złożoności, ogólny charakter) oraz struktury w jego ramach (klasy i stany społeczne, podsystemy etc.). Ostatni rozdział obejmuje zagadnienia oddziaływania religii na struktury, które religią nie są. Problematyka ta jest zazwyczaj rozpatrywana w socjologii religii w kategoriach różnych funkcji religii. Zajmę się zarówno ogólnymi formami oddziaływania, jak i specyficznymi, występującymi w odniesieniu do konkretnych systemów i instytucji społecznych (systemu politycznego, moralności, nauki).

TEORIA OSOBLIWOŚCI RELIGII

Na początku swej pracy socjolog religii staje przed zadaniem zdefiniowania przedmiotu swych badań, odpowiedzi na pytanie, czym jest religia oraz jak odróżnić ją od innych zjawisk. W kwestii tej, jak w rzadko której, wśród badaczy nie ma zgody. W obliczu olbrzymiej liczby definicji sformułowanych przez socjologów religii, ale także przez religioznawców, teologów, filozofów religii rodzi się pokusa podjęcia próby klasyfikacji lub choćby przeglądu tej różnorodności. Próbę taką podjął choćby ks. Władysław Piwowarski (1983). Wydaje się jednak, że takie podejście nie przybliżyła nas do rozwiązania problemu, co więcej, wiąże się z nim pewne zagrożenie – każda definicja jest skrótem i podsumowaniem teorii, ale także jej integralnym elementem, częścią składową, w związku z czym wyrwanie jej z całości dyskursu autora grozi licznymi nieporozumieniami. Przykładem takiego nieporozumienia jest, jak zobaczymy, los definicji religii Herberta Spencera w interpretacji m.in. Durkheima.

Innymi kuszącymi alternatywami są: rezygnacja z definiowania religii, co jednak najczęściej prowadzi do przyjęcia (implicite) potocznego jej rozumienia w nadziei, że po ukończeniu badań uda się sformułować adekwatną definicję. Tak zdaje się postępować Max Weber na początku rozdziału o socjologii religii w *Gospodarce i społeczeństwie* (2002: 318), choć z drugiej strony kilkanaście stron dalej możemy znaleźć próbę definicji religii w opozycji do magii (2002: 334).

Można też stwierdzić, jak uczynił Peter Berger (1997: 222-225), że definicje są sprawą gustu, nie są prawdziwe ani fałszywe, a jedynie bardziej lub mniej użyteczne. Podobnie sądzi Leszek Kołakowski (1987: 7), przyznając, że każda definicja religii musi być do pewnego stopnia arbitralna i nigdy nie zadowoli wszystkich użytkowników tego terminu. Większość badaczy zgadza się jednak, że dobrze jest na wstępie podać, jaką definicję się przyjęło, aby czytelnik miał jasność, o czym mówi autor. Wielu uczonych przyjmuje jednak pogląd, który przed laty Hegel nazwał gadaniną: „ponie-

waż najcięższe głowy wszystkich czasów myślały w tak różny sposób i nie mogły dojść do wspólnych wniosków, więc byłoby nieskromne spodziewać się po sobie tego, co im się nie udało". Taką postawę niemiecki filozof określa jako bojaźliwą, a o tych, którzy wyrażają taki pogląd, powiada, że „gnuśność rozumu obwołują cnotą” (Hegel 1996, t. 2: 455).

Problem wyposażania pojęć w sens, jak na to zwracał uwagę Stanisław Kozyr-Kowalski, nie jest jednak do końca sprawą dowolną, kwestią wyboru i arbitralnej decyzji, której nie można uzasadnić merytorycznie. Podejście takie umożliwiłoby wprowadzenie do nauki momentu praktycznego, pozanaukowego, ideologicznego (por. Kozyr-Kowalski 1988: 35). Jest to ponadto problem o wielkiej doniosłości teoretycznej, określający całe dalsze postępowanie badawcze, gdyż „bez rozwiązania problemu identyfikacji i dyferencjacji wzajemnej poszczególnych podstruktur społeczeństwa jako całości nie można stworzyć naukowej teorii funkcjonowania i zmiany tego społeczeństwa” (Kozyr-Kowalski 1988: 25). Świadomy trudności, zmierzę się jednak z tym problemem samodzielnie, choć nie samemu.

Rozważania zawarte w poniższym rozdziale, mające na celu uchwycenie osobliwości zjawisk religijnych i ich wewnętrznej struktury, będą z zasady abstrahować od konkretnych historycznych form, w jakich religia się przejawia. Zależy nam na *ogólnej* teorii religii, czyli takiej, która znalazłaby zastosowanie do analizy tak religii człowieka prehistorycznego, jak i religii współczesnych i pozwoliłaby odróżnić ją od innych zjawisk społecznych.

Zacniemy od rekonstrukcji pojmowania religii przez Spencera.

REKONSTRUKCJA

„DEFINICJA” RELIGII W PIERWSZYCH ZASADACH

Powszechnie w pracach z dziedziny socjologii religii czy religioznawstwa za Spencerowską definicję religii przyjmuje się następujący fragment z *Pierwszych zasad*:

Religie wręcz sobie przeciwne pod względem jawnych dogmatów, zgadzają się wszakże zupełnie w domyślnym uznaniu tego, iż istnienie świata, wraz ze wszystkim tym, co w sobie zawiera, ze wszystkim, co go otacza, jest tajemnicą (*mystery*), domagającą się wytłumaczenia. W tym punkcie, jeśli nie w żadnym innym, istnieje zupełna jednomyślność (Spencer 1896 §14: 44).

Dla Spencera, co widoczne jest w jego dalszych rozważaniach, kluczowym słowem jest tutaj *tajemnica*. Powiada on:

[...] wszechobecność czegoś takiego, co przechodzi nasz umysł, jest nie tylko najbardziej abstrakcyjnym spomiędzy wszystkich wierzeń, wspólnych wszystkim reli-

giom, nie tylko w miarę rozwoju religii staje się ona coraz bardziej wyraźną i trwa ciągle już po wzajemnym unicestwieniu się ich sprzecznych elementów, ale nadto jest tą właśnie wiarą, którą najbardziej bezlitosny krytycyzm pozostawia nienaruszoną, a raczej którą czyni nawet czystsza (Spencer 1896 §14: 45).

Widzimy więc, że tym, co łączy wszystkie religie, jest nie tyle przekonanie o tajemniczości *świata*, ile przekonanie o istnieniu T a j e m n i c y, czegoś, „co przechodzi nasz umysł”.

Powyższe fragmenty są zazwyczaj przytaczane jako definicja religii Spencera. Do nich odwołuje się na przykład Durkheim w swej pracy o totemizmie australijskim. Francuski socjolog zarzuca temu określeniu religii anachroniczność: pojęcie Tajemnicy, tego co nadprzyrodzone, możliwe jest, jego zdaniem, dopiero wtedy, gdy przyjmujemy istnienie naturalnego porządku rzeczy, co w rozwoju myśli ludzkiej miało nastąpić stosunkowo późno. Tymczasem, dla ludzi religijnych ich twierdzenia nie są bynajmniej niepojętymi, przekraczającymi i niepokojącymi rozum (Durkheim 1990: 19-24).

Powyższych fragmentów nie można jednak traktować jako definicji religii bez kilku istotnych zastrzeżeń.

Po pierwsze, „definicja” ta występuje w dziele filozoficznym, a nie socjologicznym. Po drugie, co się z tym wiąże, Spencer w pracy tej rozważał religię w odniesieniu do filozofii, a nie samą w sobie. Jak powiada (1896 §1: 4), chodziło mu o „ogólną teorię rozpowszechnionych opinii”. Szukał tego, co jest wspólne wszystkim religiom **oraz** nauce, a w przytoczonych wyżej fragmentach referuje rezultat, do jakiego doszedł, badając ostateczne pojęcia jednej z nich – religii. Gdy dokonujemy abstrakcji w ramach dwóch różnych klas zjawisk w celu znalezienia wspólnego ich mianownika, rezultat będzie dużo uboższy, bardziej abstrakcyjny, niż gdybyśmy rozpatrywali je oddzielnie. Spencer pisze o tym w §7 (1896). To uboższe określenie Spencera nie może więc być punktem wyjścia w badaniu religii, jest bowiem określeniem tylko *genus proximum* religii. Aby stanowiło rzeczywistą definicję religii, musi zostać uzupełnione również o to, co religię i naukę różni (*differentia specifica*). Ponieważ zamierzeniem Spencera w *First Principles* było pogodzenia nauki i religii, musimy zatem uwzględnić fakt, że porównując wszystkie religie oraz filozofię, mógł nie uwzględnić wszystkich istotnych wymiarów zjawiska religijnego, jakie uwzględniał w innych swych pracach. Po trzecie wreszcie, w wielu momentach Spencer występuje jako ten, który nie tylko opisuje, lecz także osądza istniejące religie. Musimy zatem wziąć pod uwagę, że jego rozważania mają czasami charakter doktryny praktycznej, czyli mówią nie tyle o tym, jak jest, ale jak powinno być.

Oznacza to, że trzeba najpierw dokonać rekonstrukcji definicji Spencera w jej własnym kontekście, następnie wydobyć te elementy opisu, które skrywają się za ocenami religii. Ważne dla rekonstrukcji jego rozumienia religii jest uwzględnienie też innych jego dzieł oraz praktyki badawczej.

Każda definicja jest nie tylko podsumowaniem, skrótem teorii, ale także jej elementem składowym. Również przytoczona wyżej „definicja” religii nabiera innego znaczenia, gdy nie będziemy jej „wyrywać” z wywodu Spencera albo przynajmniej przyjrzymy się, jakie znaczenie nadaje jej sam autor w rozważaniach ją poprzedzających i po niej następujących.

Spencer obiera metodę indukcyjną: przez porównanie wszystkich koncepcji oraz odrzucenie wszystkiego, co stanowi o ich sprzeczności zamierza uzyskać prawdziwy we wszelkich przypadkach zestaw cech wspólnych religii. Jest to jednak tylko wstęp, pierwszy krok do ustalenia osobliwości danego zjawiska czy, jak ją określa Spencer – „natury”, bowiem natura zawiera tylko istotne cechy (*essential*) z wyłączeniem ubocznych (*incidental*) (Spencer 1896a: 44). Dla Spencera istotne jest porównanie z nauką, co umożliwi nam odpowiedź na pytanie, czym jest religia w odniesieniu do nauki, a zatem uzyskanie pewnej definicji logicznej. Definicja taka „nie jest po prostu odpowiedzią na pytanie: czym jest dany przedmiot sam w sobie, lecz zawiera jedynie odpowiedź na pytanie, czym jest dany przedmiot ze względu na jego stosunek do takiej lub innej klasy przedmiotów” (Kozyr-Kowalski 1967: 276). Analizy innych jego prac pozwolą nam rozwinąć, poprzez włączanie kolejnych aspektów, pełniejsze jej pojęcie.

Przede wszystkim, przekonanie o istnieniu Tajemnicy, czegoś, „co przechodzi nasz umysł”, łączy nie tylko wszystkie religie. Jest to, jak widzimy w dalszych rozważaniach Spencera, element **wspólny religii i nauce**. Również ta ostatnia stale dociera do tego co niewyjaśnialne (przynajmniej na danym etapie rozwoju wiedzy), nie tylko w pytaniach, które rodzą się z każdej dopiero co udzielonej odpowiedzi, ale i w pytaniach o swe własne elementarne przesłanki. Wiele uwagi temu mitologicznemu zakorzenieniu nauki poświęcił Leszek Kołakowski w pracy *Obecność mitu*. Człowiek nauki (*man of science*), zdaniem Spencera (1896 §21: 66), otoczony jest, a także w sobie samym dostrzega procesy, których nie potrafi dociec ani końca, ani początku. Jeszcze mocniejsze wnioski Spencer formułuje w rozdziale V pt.: *The Reconciliation* [Pojednanie], w którym pisze m.in., że nauka w sposób nieunikniony musi dojść do wniosku, iż z jednej strony owa tajemnicza Potęga musi istnieć, z drugiej zaś strony jej natura przekracza intuicję i wyobrażenie (Spencer 1896, §31: 108).

To, co nas jednak interesuje bardziej, czyli **różnice** między religią a nauką, stanowiące osobliwość wierzeń religijnych, znajdziemy w tekście Spencera nieco wcześniej.

W swych rozważaniach w *First Principles* Spencer wychodzi od następujących trzech przesłanek dotyczących religii: 1) wyobrażenia religijne

takiego lub innego rodzaju są powszechne na pewnym stopniu rozwoju umysłowego; 2) rozwijały się one wśród różnych ludów niezależnie od siebie, na co wskazuje ich różnorodność; 3) cechują się wielką żywotnością, trwają mimo krytyki czy prześladowań. Ta trwałość i powszechność religii ma miejsce, mimo iż na pierwszy rzut oka zdają się stanowić zbiory wierzeń, cechujące się rażącą **niezgodnością z rzeczywistością** oraz **sprzecznością** między sobą. Zdaniem Spencera, musi istnieć zatem jakaś ich podstawa w rzeczywistości, gdyż życie jest niemożliwe bez pewnej zgodności między wewnętrznymi przekonaniem a zewnętrznymi warunkami. Stąd koncepcja podzielana przez wiele umysłów, nawet jeśli nie wyraża całej prawdy, to najprawdopodobniej wyraża przynajmniej prawdę częściową, taką mianowicie, że musi istnieć jakaś jej podstawa (Spencer 1896, §1: 4). Pytanie więc o rzeczywistość, która nasunęła ludziom owe koncepcje, nie jest bezzasadne, ale płynie z szacunku dla ludzkiej działalności, ludzkiego rozumu i namiętności, których jednym z wytworów jest religia. Widzimy, że Spencer przyjmuje na wstępie postulat później fundamentalny dla Durkheimowskiej socjologii religii: żadna instytucja ludzka nie może istnieć, gdy opiera się na zupełnym fałszu i błędzie, gdyż napotyka wówczas na nie do zwyciężenia opór ze strony rzeczywistości (por. Durkheim 1990: 2).

Skoro stwierdziliśmy, że wierzenia religijne trwają, mimo iż wykazują często sprzeczność z rzeczywistością, ich więc z nią musi być zasadzona głębiej „na jakimś fakcie ostatecznym” (Spencer 1896, §4: 28, 13). Nie oznacza to naturalnie, że religia zawsze wiernie oddaje ową rzeczywistość, że jest w pełni adekwatną reakcją na owe głębokie przyczyny, ale że bez jakiejś rzeczywistości nie powstałby jej obraz, nawet spaczony.

Należałoby teraz zapytać, jakiego rodzaju są twierdzenia, którymi posługują się w swym dyskursie religie. Otóż Spencer jako przykłady takich twierdzeń religii przytacza jej odpowiedzi na pytanie o początek świata. Analizuje trzy hipotezy (ateistyczną, panteistyczną i teistyczną), a stwierdza ostatecznie, w wyniku szczegółowych rozważań, że są one wszystkie **pojęciami symbolicznymi nieuprawnionymi i złudnymi**.

Pojęcie symboliczne Spencer przeciwstawia pojęciu realnemu, choć różnica między nimi jest, przynajmniej zdaniem Spencera, w gruncie rzeczy różnicą stopnia i nie sposób dokładnie określić, gdzie się kończy pojęcie realne, a zaczyna symboliczne. Przez pojęcie symboliczne rozumie Spencer pojęcie o rzeczy, które jest oderwane od wyobrażenia konkretnego, co następuje zazwyczaj przy pojęciach rodzajowych, obejmujących całą grupę zjawisk. W miarę rozszerzania się tej grupy trudniej wyobrazić sobie jej poszczególne elementy, aż w końcu pozostaje tylko pojęcie składające się z kilku najważniejszych cech. Innymi słowy, są to pojęcia na tyle oderwane od swego przedmiotu, że nie jest już możliwe wytworzyć w sobie jego adekwatnego

wyobrażenia. Pojęć takich używamy dla ujęcia zarówno wielkich przestrzeni, wielkich okresów, jak i wielkiej liczby ludzi, składającej się na pewną rodzinę czy klasę społeczną. Do pojęć takich należą też wszelkie określenia natury danego zjawiska. Pojęcie symboliczne bowiem to dla Spencera pojęcie abstrakcyjne, ogólne, a jednocześnie uproszczone i niedokładne, zawierające tylko cechy najważniejsze. Są to dla niego znaki skrócone, używane zamiast innych, bardziej dokładnych znaków dla uproszczenia. Ludzie skazani są na posługiwanie się pojęciami symbolicznymi, nawet w nauce, i rzeczywiście, mimo iż nie są „rzeczywiste”, pozwalają funkcjonować w zgodzie z rzeczywistością.

Są także pojęcia symboliczne, których nauka uznać nie może. Takie właśnie, które Spencer określa jako nieuprawnione (*illegitimate*) i złudne czy iluzoryczne (*illusiv*). W odróżnieniu od pojęć usprawiedliwionych nie można stwierdzić ich adekwatności do rzeczywistości: ani za pomocą postępowania indukcyjnego, ani, jak powiada Spencer, przez „pośrednie działania umysłu”, takie jak pomiar czy wyliczanie (*measurement or enumeration*), ani dzięki sprawdzalności prognoz wyprowadzonych na ich podstawie. To ostatnie postępowanie, choć nie byłoby właściwym dowodem, to jednak usprawiedliwiałoby posługiwanie się takiego rodzaju symbolami. Sprawdzanie się prognoz opartych na pewnej koncepcji wskazuje bowiem na istniejącą, choć może błędnie czy nie do końca dokładnie rozpoznaną, względną jej adekwatność do rzeczywistości (Spencer 1896, §9: 29).

Jak powiedzieliśmy, tezy, które Spencer (1896, §11: 36) analizował jako typowe koncepcje religijne, są takimi właśnie błędnymi pojęciami symbolicznymi. Nie można stwierdzić ich adekwatności do rzeczywistości. Są one nieweryfikowalne dla nauki właśnie dlatego, że ostatecznie odnoszą się do owej Tajemnicy, która, jak powiedziano, przekracza ludzki umysł. Religia „bowiem, pod wszelkimi jej postaciami, różni się od wszystkich innych wierzeń tym, iż obiera sobie za przedmiot to, co przechodzi zakres doświadczenia” (Spencer 1886a, §4: 30).

Dopiero po tych wyjaśnieniach wprowadza Spencer „definicję” religii, z której wynika, że jej przedmiot stanowi coś, co przekracza rozum – Tajemnica. Jednakże Spencer wskazuje także kolejną podstawową różnicę między religią a nauką.

Otóż samo określenie przedmiotu religii jako Tajemnicy wydaje się pozostawać w sprzeczności z faktem istnienia rozbudowanych systemów teologicznych, którym poszczególne religie przypisują walor prawdziwości, a które wszak nie poprzestają na stwierdzeniu istnienia czegoś, co przerasta umysł. Nauka, jego zdaniem, wyprowadza na temat Tajemnicy dużo bardziej radykalne wnioski niż religia. Zauważa on, że z punktu widzenia logiki – hipotezy stawiane przez poszczególne systemy religijne są nie tylko bezzasadne, ale nawet niedające się pomyśleć.

Tajemnica – powiada Spencer – rozpoznawana przez wszystkie religie staje się bardziej transcendentną, niż przypuszcza którakolwiek z nich: nie jest to wcale tajemnica względna, lecz bezwzględna (1896, §14: 46; 1886a: 52).

Jest to jednak wypowiedź nauki, a nie religii. Zatem, różnica między nauką a religią tkwi w podejściu do Tajemnicy: o ile nauka uznaje ją za bezwzględną, a wszelkie próby jej ujęcia dyskwalifikuje jako „niedające się pomyśleć”, to religie są zupełnie innego zdania. Jak powiada Spencer (1896, §14: 45; 1886a: 52) nieco dalej:

W istocie, wszystkie religie, wychodząc z domyślnego stwierdzenia Tajemnicy, wdają się wszakże w jej tłumaczenie, utrzymując tym samym, iż nie przekracza ona rozumienia ludzkiego.

Religia nigdy nie poprzestawała na samym stwierdzeniu Tajemnicy, ale

[...] oznajmiała ona zawsze, iż posiada pewne poznanie tego, co przekracza poznanie [...] kiedy z jednym tchem oświadcza ona, iż Przyczyna wszechrzeczy przechodzi nasz rozum, z następnym tchem zapewnia, że ta sama Przyczyna posiada takie a takie cechy i o tyle też może być zrozumianą (Spencer 1896, §28: 101).

Zdaniem Spencera, religia popada tu w wewnętrzną sprzeczność, twierdząc coś o tym, o czym stwierdzić niczego się nie da.

Ogólnie więc musimy powiedzieć, że to, co jest wspólnym elementem wszystkich religii, owa Tajemnica jest niepoznawalna z **punktu widzenia nauki**, a nie jest za taką uważana w ramach dyskursu religijnego. Przyjęcie [potęga, której wszechświat jest przejawem, pozostaje dla nas całkiem nieprzeniknioną] przez religię zdania: *the Power which the Universe manifests to us is utterly inscrutable* (Spencer 1896, §14: 46), prowadziłoby do podważenia prawie wszystkich jej twierdzeń. Dla nauki, zwłaszcza zajmującej się religią, jest to jednak konieczny wymóg.

Generalnie religie, i tu Spencer zaczyna nie tylko wyjaśniać, ale i **osądzać**, z punktu widzenia nauki powinny zdążać w kierunku coraz lepszego uświadomienia sobie bezwzględności Tajemnicy. Winny one jedynie uświadamiać istnienie czegoś, co przekracza doświadczenie empiryczne. O ile jednak wdają się w tłumaczenie, w wypowiedzanie pozytywnych tez na temat owej tajemniczej rzeczywistości, o tyle są, jego zdaniem, niereligijne (Spencer 1896, §28: 101). W powyższych sądach wyrażają się religijne poglądy Spencera, zwolennika swoistej racjonalnej wersji teologii negatywnej. Spencer sądził, że na tym gruncie, który, patrząc od strony nauki, jawi się jako umiarkowany agnostycyzm bliski deizmowi, możliwe jest ostateczne pojednanie religii i nauki. To z tego punktu widzenia angielski socjolog krytykuje wszelki antropomorfizm, przypisujący Twórczej Sile (*Creative Power*) atrybuty właściwe człowiekowi, na przykład że jest ona osobą (Spencer 1896, §31: 108-110).

Ostatecznie jednak czyni Spencer pewne ustępstwo. Dopuszcza możliwość, a nawet prawdopodobieństwo, że w ludziach zawsze pozostawać będzie „potrzeba nadania jakichś postaci owemu nieokreślonemu poczuciu ostatecznego bytu (*Ultimate Existence*) [...], zawsze ulegać będziemy konieczności kontemplowania go, jak *jakiegoś* rodzaju bytu, tj. wyobrażania go sobie pod *jakąś*, bodajby niejasną, formą myślenia” (Spencer 1896, §31: 113). Ponownie dalej stwierdza, że „postać (*form*) mniej lub bardziej konkretna, wcielająca w siebie ową prawdę, była tylko środkiem zrozumienia tego, co inaczej nie dałoby się pomyśleć, a w ten sposób dla danego czasu była ona czynnikiem potęgującym wrażenie tej prawdy [...]. W każdym okresie rozwoju ludzie muszą myśleć w takich terminach, jakie posiadają” (Spencer 1896, §32: 116, 1886a: 108).

Religia dostarcza więc ludziom owych „postaci” (*shapes*) i form myśli, dzięki którym mogą uzmysłowić sobie ową „Moc”, „Energję” czy „Potęgę”, będącą ostateczną przyczyną wszystkiego. Posługuje się w tym celu pojęciami symbolicznymi, których cechą charakterystyczną jest to, że metodami nauki (indukcją, eksperymentem, wnioskowaniem pośrednim etc.) nie można ich zweryfikować – stwierdzić ich adekwatności do rzeczywistości.

NADPRZYRODZONOŚĆ A TAJEMNICA

W pracach socjologicznych Spencer odwołuje się jednak do innej kategorii – do **nadprzyrodzoności**.

Gdy słowo to stosuje po raz pierwszy w pierwszym tomie *Zasad socjologii*, czyni zastrzeżenie (którego „nie zauważył” Durkheim, a właściwie przekształcił w zarzut), że używa go z powodu braku innego, lepszego. Zdaniem Spencera należy jednak pamiętać, że koncepcja „przyrodzoności”, której słowo to każe się domyślać, nie występuje u ludzi dzikich w takim znaczeniu, jak w mowie człowieka cywilizowanego (uporządkowanej przyczynowości). Toteż samo pojęcie nadprzyrodzoności nie jest w pełni adekwatne do myślenia ludzi pierwotnych (Spencer 1885, §116: 215).

Pojęcie to pojawia się u Spencera po raz pierwszy w związku z wierzeniem, że duchy są sprawcami „wszelkich zdarzeń otaczających a domagających się wytłumaczenia” (1889a, §117: 201), przede wszystkim niespodziewanych (1885, §118: 217), niezwykłych, których przyczyny albo nie mogą być poznane, albo zrozumiane.

Sprawców tych zdarzeń określa mianem czynników nadprzyrodzonych – *supernatural agents*, które to określenie dopuszcza rozumienie ich zarówno jako siły osobowe, jak i bezosobowe. Tłumaczenie czynnikami nadprzyrodzonymi pojawia się więc tam, gdzie jeszcze nie pojawiła się nauka, tam, gdzie króluje niewiedza i nieświadomość (Spencer 1885, §120: 221). Dotyczy

to zarówno zdarzeń szczęśliwych, jak i nieszczęśliwych, wszelkich godnych uwagi wydarzeń w przyrodzie, ale też w świecie ludzkim – i to zarówno chybiającej strzały, nagłej, przypadkowej śmierci, zwycięstwa w walce czy powodzenia w polowaniu, a także zjawiska takiego, jak choroba (Spencer 1885, §119: 220, §121-127: 223-232). Podobnie tłumaczenia stanów subiektywnych skupiają się zarówno na zjawiskach organicznych i psychicznych, w których świadomość jest wyłączona, jak i na tych, które odbywają się wbrew woli człowieka, w których doświadcza on sprzeciwu własnego ciała czy, jak powiada Kołakowski, „obojętności” ze strony własnego ciała (Kołakowski 1994: 81; Spencer 1885, §123: 224-226).

W dalszych częściach swej pracy wspomina jeszcze o nadprzyrodzonych **cechach** pewnych żywych ludzi, cechach „niepodobnych do żadnej ze znanych”. Jednocześnie człowiek pierwotny czuje, że „grozi mu niebezpieczeństwo od tych przymiotów przekraczających to, z czym jest on oswojony”. „O wszystkim, co przekracza zwykły bieg rzeczy, dziki myśli jako o nadprzyrodzonym lub boskim (*supernatural or divine*): takim też jest dla niego człowiek wyróżniający się od innych” (Spencer 1885, §204: 411).

Jak widzimy, nie każde zjawisko niewytłumaczalne jest zjawiskiem nadprzyrodzonym, ale takie, które jest „godne uwagi”, czy w inny sposób istotne dla człowieka, które wzbudza jego żywe emocje i zainteresowanie.

Możemy teraz określić wzajemną relację między Tajemnicą a „nadprzyrodzonością”.

W obu wypadkach chodzi o coś wykraczającego poza możliwości wytłumaczenia. W obu kategoriach mamy do czynienia ze zjawiskami istotnymi dla człowieka, określającymi jego działanie albo tłumaczącymi zjawiska go dotyczące i zajmujące. W innym miejscu Spencer (1896b, §656: 159) pod tym właśnie względem przeciwstawia świadomość religijną „zwykłej świadomości”. W przeciwieństwie do tej drugiej świadomość religijna dotyczy tego, co leży „poza sferą zmysłów” i dotyczy „bytów, które człowiek traktuje jako zwykle niedotykalne, niesłyszalne, niewidzialne; a jeszcze, które traktuje jako oddziałujące na niego.

O ile jednak Tajemnica odnosi się do tego, co jest z punktu widzenia nauki absolutnie niepojmowalne, to nadprzyrodzone są rzeczy i cechy, które są niewytłumaczalne względnie – dla obserwatora z punktu widzenia jego nagromadzonych doświadczeń („zdrowego rozsądku”) czy stopnia partycypacji na danym etapie rozwoju systemu wiedzy.

Tajemnica jest więc pojęciem filozofii odnoszącym się do tego, co nie-uwarunkowane, z definicji wykraczające zatem poza jej zakres. Określa więc ten termin obiektywne granice wiedzy, nadprzyrodzoność zaś – subiektywne i historycznie zmienne. Można więc uznać kategorię „nadprzyrodzone” za *empiryczny* odpowiednik Tajemnicy, zoperacjonalizowaną na gruncie socjologii Tajemnicę.

Możliwa i prawdopodobna jest zatem także taka relacja między tymi pojęciami: zjawiska uważane za nadprzyrodzone dostarczają człowiekowi wyobrażeń służących do wyrażania Tajemnicy, która z definicji jest w pełni niewyraźna. Jako że pojęcie Tajemnicy, zdaniem Spencera, odnosi się do podstawowej, głębszej i najbardziej elementarnej treści religii, „nadprzyrodzoność” określa zaś zbiór zjawisk niewytłumaczonych, których doświadczaą ludzie, stąd konkretnych „postaci” dla Tajemnicy religie poszukują wśród zjawisk, które ludzie danej kultury uznają za nadprzyrodzone.

TEORIE GENEZY RELIGII – ANIMIZM, MANIZM I GENEZA BOGÓW

Nasze ustalenie uzyskuje potwierdzenie w **praktyce badawczej Spencera**. Jednym z momentów, w którym istota religii uwidacznia się szczególnie wyraźnie, jest moment jej narodzin. Nie pytamy tutaj o potrzebę, która wierzenie religijne zrodziła (to doprowadziłoby nas do ujęcia funkcjonalnego), ale o przedmiot, który stał się bodźcem powstania religii. Musimy w tym celu przyjrzeć się teorii genezy wierzeń religijnych Spencera.

Już w *Pierwszych zasadach* Spencer przygląda się różnym hipotezom powstania uczucia religijnego. Zdecydowanie odrzuca koncepcję, że człowiek został nim obdarzony „bezpośrednio przez Stwórcę”. Religie są więc czymś naturalnym także w tym sensie, że powstały spontanicznie – Spencer sprzeciwia się twierdzeniom, iż zostały wytworzone albo wymyślone przez kapłanów (1896, §4: 14), jak to jeszcze w XX wieku twierdzili niektórzy badacze marksistowsy, na przykład Wipper (por. Poniatowski 1960: 313). Naturalnie, stwierdzenie, że jakieś zjawisko powstało na drodze spontanicznej jest w nauce tylko przyznaniem, że jeszcze nie wiemy, jakie przyczyny i w jakich warunkach je powołały do istnienia (por. Dobzhansky 1968: 81). Spencer szuka ich w tej samej sferze co źródeł innych umiejętności ludzkich, które stanowią „wynik zmian nagromadzonych i wywołanych przez wzajemne stosunki organizmu z jego otoczeniem”. W takim samym sensie naturalne dla Spencera są także pozostałe główne instytucje społeczne (por. Coser 1977: 98).

W odróżnieniu od Durkheima angielski socjolog dość ostrożnie podchodzi do danych zaczerpniętych z obserwacji ludów dzikich (prymitywnych, ludzi współcześnie żyjących na niższym poziomie rozwoju kulturowego) w swym wnioskowaniu o ludziach pierwotnych (żyjących w czasach przedhistorycznych). Traktuje je jedynie jako ilustracje swego dedukcyjnego rozumowania.

Teorię genezy religii Spencera zwykło się określać terminem manizm (kult przodków). Musimy jednak pamiętać, że ośrodkiem kultu w manizmie jest **duch** przodka. Podstawą manizmu, również w pracy Spencera (*Dane socjologii*), jest więc animizm, czyli wiara w dusze i duchy (*ghost theory*), która choć sama, jak się zdaje, religii jeszcze nie stanowi, to jednak jest jej fundamentem (por. Spencer 1885, §146-147: 280-284). Wspomniałem już także o ludziach obdarzanych kwalifikacją „nadprzyrodzoności”, którzy dali początek pojęciu bóstwa. O tym elemencie teorii Spencera mówi się jako o teorii euhemerystycznej. Widzimy zatem, że w pracy Spencera odnajdujemy trzy, w gruncie rzeczy niesprowadzalne do siebie (choć sam autor usiłował je wszystkie sprowadzić do manizmu), teorie powstania religii: animizm, manizm i euhemeryzm. Zobaczmy dalej, że zostaną one jednak pojednane na gruncie ogólnej koncepcji nadprzyrodzoności.

Zdaniem Spencera, człowiek pierwotny wyprowadza pojęcie duszy ze skojarzeń wywołanych przez trzy kategorie zjawisk: 1) sny, 2) różnego rodzaju stany utraty świadomości: zemdlenia, apopleksji, katalepsji, ekstazy etc. oraz 3) śmierć. Wszystkie trzy są to stany utraty przytomności na dłuższy lub krótszy czas, względnie ostatecznie. Sny stanowią najbardziej powszechny i częsty z tych stanów. Łatwa ich dostępność sprawia, że stają się wzorcem do rozumienia pozostałych.

Śpiący człowiek pierwotny po przebudzeniu przypomina sobie wypadki, które go we śnie spotkały, czynności, których we śnie był podmiotem. Konfrontuje te wspomnienia z faktem, potwierdzonym relacjami towarzyszy oraz obserwacją własnego stanu w chwili przebudzenia, że nigdzie się w nocy nie ruszał. Mając więc przed sobą dwie sprzeczne relacje, człowiek pierwotny godzi je, przyjmując, że posiadać musi dwie indywidualności, jaźnie, z których jedna opuszcza drugą, wędruje w nocy, a potem powraca (Spencer 1885, §69-73: 133-142). Przekonanie to okazuje się skutecznym sposobem tłumaczenia (przez analogię) także innych zjawisk, a skuteczność ta stanowi dodatkowo potwierdzenie słuszności tej interpretacji. Do zjawisk takich zalicza Spencer wspomniane formy nieprzytomności czy nieczułości (*insensibility*). Różnią się one od snu tym, że trudniej człowieka, który ich doświadcza, przywołać do stanu jawy. Pierwotni dostrzegają tylko ilościową, a nie jakościową różnicę między różnorodnymi odmianami utraty przytomności, stąd stosują tę samą interpretację, ewentualne odmienności tłumacząc różnymi losami owego „sobowtóra” (*double*) poza ciałem. Do rozwoju hipotezy ducha-sobowtóra przyczynia się także zjawisko ekstazy interpretowanej również jako opuszczenie ciała przez duszę. Stanowi temu, w odróżnieniu od katalepsji czy apopleksji, towarzyszą jednak wyraźne i intensywne wspomnienia po przebudzeniu, w związku z tym uzyskuje on szczególną rangę w historii religii (por. Eliade 1994a: 45-77) do tego stopnia,

ze ludzie pierwotni uważają sny za rzeczywistość równie istotną, jak jawa, a niekiedy istotniejszą (por.: Lévy-Bruhl 1992: 79; Fromm 1977: 114-116). Obserwacja ludzi zranionych, stopniowo tracących przytomność i siły dostarcza kolejnych argumentów umacniających wiarę w duszę i możliwość opuszczania przez nią ciała (Spencer 1885 §74-80: 143-150).

Tak więc sen, omdlenie czy śmierć Spencer uważa za stany, które zapoczątkowały najbardziej elementarne pojęcie religijne, jakim jest dusza czy, używając jego terminu – sobowtór. Nie wchodząc na razie w dyskusję dotyczącą samego pojęcia duszy czy ducha, możemy stwierdzić, że stany psychofizyczne, które dostarczyły podstaw do powstania tych pojęć, są to stany, których cechą wspólną jest to, że człowiek, w dużym stopniu niezależnie od swej woli, zostaje „wyrwany” ze stanu „jawy”, codzienności czy, jak powiada Scheler (1994: 75), z życia „przytomnego, przenikniętego sensem i celowością”. Stąd trafnym określeniem tych stanów będzie termin „ekstazy”, przy czym odwołuję się do pierwotnego, greckiego znaczenia tego słowa (*ek-stasis* od *ek* (z) + *histemi* (stać)). Stany ekstazy polegają zatem na „wyjściu poza” albo „wyjściu z” codzienności. Są to więc stany w tym sensie nadprzyrodzone.

Jak wspomnieliśmy wyżej, sama koncepcja duszy nie stanowi jeszcze religii. Owym zaczątkiem wszelkich religii jest, zdaniem Spencera, manizm, czyli kult przodków. Ukształtował się on jako forma relacji z duchami przyjaznymi, jakimi były duchy osób bliskich, krewnych. Polegał zaś na ich zjednywaniu i przypodobywaniu się im w celu zapobieżenia ich gniewowi oraz w nadziei opieki. Spencer podkreśla, że to podporządkowanie duchowi prowadzi do rozwoju kultu. Możemy, w związku z tym, wnioskować o religii jako takiej, że przynajmniej w zasadniczym kultowym wymiarze polega na odnoszeniu się ludzi do obiektów nadprzyrodzonych, a za ich pośrednictwem do Tajemnicy. Nie jest więc religia samym tylko wierzeniem, przekonaniem, ale swoistym stosunkiem społecznym z obiektem nadprzyrodzonym.

W *Data of Sociology* Spencera znajdujemy jeszcze jedną teorię genezy pewnej formy religii, która wydaje się być relatywnie niezależna od teorii animistyczno-manistycznej – teorię genezy kultu bogów. Rozumowanie Spencera zbliża się tu do Weberowskiej koncepcji charyzmy.

Bóstwo według tej teorii powstaje z wywyższenia jakiejś wybitnej jednostki. Wyższość zdaniem Spencera (1885, §197: 388) jest pierwotnie synonimem boskości. Przedmiot kultu nie jest tutaj duchem przodka jawnym bądź ukrytym pod roślinną czy zwierzęcą postacią, ale żywym człowiekiem, który wyróżnia się czymś ponad innych ludzi. Cechą tą może być zarówno przymiot, zdolność, wiedza, pochodzenie, jak i władza. Ta wyróżniająca cecha odróżnia się znacząco od wszystkiego co znane lub zwyczaj-

ne. Stąd człowiek taki jest nie tylko „godny uwagi”, ale i czci (1885, §195: 386). Osobami czczonymi jako bogowie są królowie (1885, §197: 388-391), a także inni, niepolityczni przywódcy, jak uzdrowiciele, czarodzieje (1885, §198: 391-395), ludzie, którzy nauczyli plemię jakiejś nowej, ważnej umiejętności, przewyższającej te już znane (pierwotni wynalazcy zwani też „bohaterami kulturowymi”) (1885, §198: 395), a także przybysze ze społeczeństw wyższego typu wśród przedstawicieli niższego (1885, §199: 396), a nawet cała ich grupa, której udało się dokonać podboju ludu na niższym stopniu rozwoju cywilizacji (1885, §200: 399). Wraz ze śmiercią tej wybitnej, czczonej jeszcze za życia osobistości jej kult się intensyfikuje poprzez nałożenie z wyobrażeniami właściwymi kultowi przodków. Wierzy się, że osoba wybitna tym większą siłą będzie dysponować po śmierci jako duch. Zasadnicze jest jednak tutaj pojęcie niezwyklej, niespotykanej, niezwykłej właściwości jednostki, innymi słowy – właściwości nadprzyrodzonej.

Bogowie, przez to, że odnajduje się w nich cechy nadprzyrodzone, są jedną z postaci, w jakich pojęcie Tajemnicy jest uświadamiane. Również tutaj mamy do czynienia z właściwym religii odnoszeniem się do Tajemnicy, choć w tym wypadku dostrzega się ją w żywym człowieku.

RELIGIA A MAGIA

Jednym z istotnych problemów, przed którymi stajemy, chcąc określić zjawiska religijne, jest ich odróżnienie od magii.

Spencer nie podejmuje wprost prób przeprowadzenia jakiegoś katerycznego odróżnienia. Pisze o czarach przede wszystkim jako o zespole wierzeń i czynności wynikających z przyjęcia koncepcji sobowtóra. Zajmuje się także typami autorytetów duchowych (nazwijmy ich *ludźmi religii*) w ramach religii pierwotnych, spośród których pewni zdają się parać magią czy czarami. Nie znajdujemy więc u Spencera tak ostrego, jak u Durkheima przeciwstawienia religii i magii, zdają się obie należeć do szerokiego kręgu zjawisk wzajemnych relacji między człowiekiem a światem nadprzyrodzonym. Niektóre z działań składających się na te relacje mają dostarczyć ludziom „korzyści proporcjonalnych do przebłągań” (Spencer 1896b, §595).

Spencer umieszcza czary (*sorcery*) w sąsiedztwie takich zjawisk, jak natchnienia (*inspiration*), będące źródłem nadprzyrodzonej siły, mądrości etc., wróżb (*divination*) oraz egzorcyzmów i cudów (Spencer 1885, rozdział XVIII). Cechą wspólną tych wszystkich zjawisk jest to, że czynniki nadprzyrodzone występują tu jako pomocnicy człowieka.

Skoro, na co wskazują przykłady Spencera (1885, §129: 233-234, §130: 234-236), pierwotni tłumaczą czyjeś nadludzkie siły czy niezwykle zdolno-

sci mentarne nawiedzeniem przez przyjaznego ducha bądź boga, to wydaje się uzasadnione przypuszczenie, że prowadzić to może do starań o nie, próśb lub innych zabiegów skierowanych do przyjaznych duchów. Ma to miejsce nawet u chrześcijan (na co wskazuje też Spencer), którzy w obrzędzie wyświęcania kapłanów przekazują im Ducha Świętego, ale także w licznych ruchach charyzmatycznych (począwszy od kwaków) osobiste nawiedzenie przez Ducha Świętego jest czymś najbardziej pożądanym, czego nie tylko się oczekuje, ale i o co się modli i co stara się wywołać (choćby przez wewnętrzne „otwarcie” i „przyzwolenie”). Na cały szereg podobnych przykładów pozytywnego wartościowania opętania wskazuje w swej pracy Jacek Dębski (2000: 21-29).

Przyjazny duch może być także źródłem informacji tych najbardziej cenionych – informacji o przyszłości. Wróżbita (*diviner*) jest „człowiekiem używającym nadprzyrodzonej mocy dla partykularnych celów” (Spencer 1885, §131: 236). Świadomie, przez prowadzenie odpowiedniego stylu życia, stara się to nawiedzenie wywołać. W rezultacie udanego zabiegu słowa wróżbiarza brane są za słowa samego bóstwa, ducha przodka czy demona.

Ale wszędzie jest też znane opętanie przez złego ducha, ducha zabitego wroga czy diabła. W tym kontekście pojawia się postać egzorcyisty.

Egzorcysta (czasami funkcję tę pełni także *medicine-man*, który to termin należałoby tłumaczyć raczej jako *uzdrowiciel* bądź *szaman* niż – jak to przyjął J.K. Potocki – *znachor*) starając się wypędzić złego ducha z osoby, o której się mniema, że jest opętana, w pierwotniejszej fazie rozwoju wierzenia usiłuje uczynić ciało osoby chorej nieznośnym dla ducha, straszy, bije, stosuje substancje wywołujące odrazę etc. (Spencer 1885, §132: 237-238). W wyższej formie egzorcyzmu egzorcyista posługuje się do jego wykonania pomocą innych „czynników nadprzyrodzonych” (duchów, bogów). Wchodzi więc, we własnym mniemaniu, w kontakt bezpośredni z duchem przyjaznym (pozwala się opętać albo po prostu przyzywa na pomoc), przy pomocy którego wypędza ducha z pacjenta. W tej właśnie formie egzorcyzmu funkcjonują we współczesnym chrześcijaństwie (por. list *Inde ab aliquot annis*, jaki w roku 1985 rzymska Kongregacja Nauki Wiary wystosowała do biskupów).

Podobną formę do tej wyższej postaci egzorcyzmów posiada wyższa postać czarów (Spencer 1885, §133: 240) – czarownik również wchodzi w kontakt z duchami, aby przy ich pomocy osiągnąć jakieś cele (zaszkodzić wrogom czy dokonać innych rzeczy, normalnie niemożliwych etc.). Zazwyczaj negatywne działania skierowane są przeciw wrogiej grupie społecznej.

W celu pozyskania władzy nad duchem czarownik wykonuje działania opierające się na wierzeniu, że w każdej części jest obecny sam obiekt. Pokrewnym wierzeniem jest wiara w powiązanie imienia z właścicielem czy

wizerunku z pierwowzorem (Spencer 1885, §133: 241-242). Spencer przekonania te wywodzi z nieumiejętności adekwatnego klasyfikowania relacji między obiektami a ich właściwościami, całością a władzą zawartą w organie. Jedną z konsekwencji tych wierzeń jest kanibalizm, ale same w sobie stanowią one też prostszą i wcześniejszą formę czarów. Czarownik opierając się na tych zasadach, stara się wyrządzić krzywdę swej ofierze. W podobny sposób wpływa, w wyższej formie czarów, na ducha zmarłego – posługując się fragmentem ciała, które do ducha należało za życia, a ostatecznie uzyskuje nad duchem przewagę poprzez znajomość jego imienia.

Do magii zalicza Spencer także nekromancję – wzywanie ducha w celu uzyskania od niego informacji, na przykład dotyczących wydarzeń przeszłych czy wskazówek, co do skutecznego postępowania. Działania takie, jak zauważa w innej części *Zasad socjologii*, mogą przybierać formę błagalną (*supplicatory*) albo przymusową (*coercive*) (Spencer 1885c, §530: 515).

Istotę czarów widzi więc Spencer w uzyskiwaniu pomocy od istot nadprzyrodzonych poprzez takie czy inne skłanianie ich do działania zgodnie z wolą czarownika. Powiada on, że pierwotne przekonanie o podobieństwie ducha i człowieka żywego zrodziło koncepcję, że można go skłaniać do działania za pomocą tych samych sposobów, które stosuje się względem żywego (Spencer 1885, §133: 246).

Ale dlaczego duchy, w przypadku czarów, trzeba przymuszać, by działały zgodnie z wolą człowieka? Odpowiedź uzyskujemy w kolejnym paragrafie, gdzie Spencer (1885, §134: 246-247) przystępuje do odróżnienia czarów od cudów. W zasadzie dostrzega tylko jedną różnicę między nimi – otóż tkwi ona w relacji między nadprzyrodzonym czynnikiem a obiektem, osobą bądź grupą, wobec której działanie się dokonuje. Gdy duch jest wrogi (*at enmity, antagonistic*) – mamy do czynienia z czarami, gdy jest przyjazny (*friendly, favouring*) – zachodzą cuda (Spencer 1885, §134: 246). Inaczej mówiąc, czarami z punktu widzenia danej grupy są działania nadprzyrodzone wymierzone przeciw niej. Z punktu widzenia zaś grupy własnej czarownika, który te same działania podejmuje – można mówić o cudach. Wszelki duch, który szkodzi, został do tego skłoniony przez czary, ten który pomaga – czyni cuda.

Pokrewieństwo tych działań wyraża się także w pierwotnym niezróżnicowaniu i zamienności funkcji kapłana i czarownika, jakie, zdaniem Spencera, występowało w pierwotnych fazach rozwoju. I tak, uzdrowiciel (*medicine-man*), ten kto powoduje opady deszczu (*rain-maker*), prorok i kapłan, gdy efektem ich namów są cuda, różnią się tylko stopniem rozwoju wyobrażenia o czynniku nadprzyrodzonym – ich sprawcy (Spencer 1885, §134: 247).

Próbie rozróżnienia dwóch głównych typów (kapłana i *medicine-man*), będącą zarazem próbą instytucjonalnego odróżnienia magii od religii, po-

ajejmuje Spencer w *Instytucjach eklezjastycznych*. Od początku zastrzega, że jest to bardzo trudne, gdyż obaj mają do czynienia z czynnikami nadprzyrodzonymi, a sposoby, w jakie je traktują, różnorodnie łączą się z sobą (Spencer 1896b, §589: 37).

Wydaje się, że starszą instytucją jest uzdrowiciel, który to termin stosuje Spencer zamiennie z takimi, jak „czarodzieje” (*wizards*), „magowie” (*magicians*). Zauważa jednak, że u wielu ludów osoby nazywane kapłanami (*priests*) zajmują się głównie magią.

Kluczem do odróżnienia obu instytucji jest dla Spencera fakt, że ludzie prymitywni sposoby odnoszenia się do istot nadprzyrodzonych czerpią z metod, którymi posługują się w społecznych relacjach w świecie doczesnym. Sposoby odnoszenia się zatem do istot nadprzyrodzonych zmieniają się wraz z okolicznościami (Spencer 1896b, §590: 38). Są to więc takie zabiegi, jak: prośby, zjednywanie darami, pochwałami, wyrazami podporządkowania, ale też takie, jak oszustwo czy przymus. Sposoby te można z grubsza podzielić na całkowicie lub częściowo antagonistyczne oraz przyjazne – polubowne (*amicable*) (Spencer 1896b, §590: 39-40). Ostatecznie więc różnica między funkcjami uzdrowiciela a kapłana polega, zdaniem Spencera, na tym, że pierwszy odnosi się do istot nadprzyrodzonych wrogo i operuje przymusem, drugi zaś w sposób przyjazny i stosuje głównie środki przednywania, zjednywania etc.

Pierwotniejszy, zdaniem Spencera, był stosunek wrogi, gdyż początkowo duchy były posądzane głównie o różnego typu niepowodzenia i cierpienia trapiące ludzi (grupa duchów przyjaznych ograniczała się do duchów bliskich krewnych). Wynajdywano więc różnego typu sposoby ich odpędzenia – w czym przodował uzdrowiciel. Stąd też jego pierwotnie wyższa nad kapłanem pozycja (Spencer 1896b, §591: 40-41).

Sprawa komplikuje się nieco w późniejszych stadiach rozwoju, kiedy to kapłan przejmuje część czynności uzdrowiciela – na przykład egzorcyzmy, w których wykorzystuje swe dobre stosunki z przyjaznym duchem czy bóstwem, wzywając go na pomoc.

Choć Spencer nie przeprowadza precyzyjnego rozróżnienia magii od religii, to w jego pracach widzimy przynajmniej dwa kryteria, które mogą nam posłużyć do rozwiązania tego problemu:

a) stosunek między działającym duchem a będącymi przedmiotem działania – i tu odróżnia czary od cudów,

b) charakter samego działania – wrogi czy przyjazny w stosunku do ducha – i tu odróżnia kapłanów od czarowników.

Widzimy, że magia, zdaniem Spencera, należy przede wszystkim do szerszej grupy zjawisk czy też działań religijnych polegających na skłania-

niu czynników nadprzyrodzonych do pomocy ludziom bądź takiego wchodzenia z nimi w kontakt, który ma ludziom przysporzyć pewnych korzyści lub uchronić od strat.

Spencer nie przeciwstawia więc magii i religii jako zjawisk zupełnie wrogich sobie. Obie te dziedziny się przenikają (choćby instytucjonalnie). Stanowią one różne aspekty relacji między nadprzyrodzonością a człowiekiem albo, inaczej mówiąc, inne strategie, co bierze się z socjomorficznego kształtowania wyobrażeń o tych stosunkach.

SPOSOBY PRZEDSTAWIANIA PRZEDMIOTU KULTU

Omówiliśmy koncepcję pojęć, jakimi posługuje się religia według Spencera. Z punktu widzenia filozofii Spencer uznał je za pojęcia symboliczne, nieuprawnione i złudne. Takie ujęcie nie tłumaczy jednak złożonego oddziaływania pojęć religijnych na wyznawców danej religii. Wynika to ze wspomnianego powyżej celu, jaki Spencer stawiał sobie w pierwszym rozdziale *First Principles* – chodziło mu o porównanie religii z filozofią. W celu dokonania tego porównania musiał zredukować pojęcia religijne do jednego wymiaru – wspólnego z pojęciami filozofii; pominął przy tym inne wymiary. Zwracał na nie z kolei uwagę w swej analizie konkretnych form, w jakich ludy prymitywne przedstawiają sobie Tajemnicę: idolatrii, zoolatryi, fitolatryi i w kulcie sił natury. Jego wnioski były jednak okazjonalne, nie stanowiły wyraźnie sformułowanej teorii symbolu religijnego.

FETYSZE I IDOLE

Kult przodków, zdaniem Spencera, łatwo mógł przerodzić się w kult zwłok przodków, a to dzięki wspomnianemu już wyżej wierzeniu, że właściwości całości obecne są w poszczególnych częściach. Stąd pochodzi jego zdaniem wiara w relikwie, szczególna cześć, którą ludzie otaczają zwłoki etc. Zachodzi jego zdaniem (1885, §154: 301) pewne utożsamienie ducha z jego ziemskimi pozostałościami. Zmarły bywa też obdarzany czcią za pośrednictwem wyobrażeń, czasami zrobionych częściowo z jego szczątków (Spencer 1885, §155: 302), a czasami po prostu przedstawiających go (w postaci figur, rysunków etc.) (1885, §156: 303-304).

Zachowania takie, obecne także w cywilizowanych społecznościach, wynikają, zdaniem Spencera, z kojarzenia rzeczywistości z jej wyobrażeniem. Wizerunki potrafią silnie wzbudzić myśl o przedstawianej osobie tak, że sugestia wystarczy, aby skojarzenie przekształcić w wiarę. Tak więc, jak

zauważył Spencer (1885, §157: 306), plastyczne przedstawienia obiektu kultu wywołują myśl o nim, „przechodzącą w przekonanie, że jest on obecny”.

Skoro duch może – jak mniemają prymitywni – na powrót zamieszkać w zakonserwowanym ciele (mumii), to może także zamieszkać w posągu. Kult idoli nie jest więc kultem wizerunków, ale zamieszkującego je ducha. Do niego za ich pośrednictwem zanoszone są modły (Spencer 1885, §158: 309). Podobnie cześć kamieni skrywa w istocie cześć zamieszkujących je duchów. Zachodzi również zjawisko odwrotne – o przedmiocie, w związku z którym zaszło jakieś niezwykle wydarzenie albo który sam w sobie jest niezwykle, sądzi się, że jest zamieszkiwany przez ducha (Spencer 1885, §160: 312-313).

Spencer zwraca ponadto uwagę, że fetyszyzm nie występuje u plemion najprymitywniejszych, ale wymaga pewnego stopnia rozwoju umysłowego. Nie polega na prostej czci przedmiotu, ale czci ducha zapośredniczonej przez przedmiot materialny (Spencer 1885, §164: 320-321). Tezę tę, na gruncie swojej koncepcji, rozwinął później Durkheim.

KULT ZWIERZĄT

Spencer podjął również problem zespołu wierzeń, w antropologii później kojarzonego z totemizmem. Często spotkać się można z wiarą, że ludzie potrafią przybrać postać zwierzęcia. Zdolność taką mają posiadać najpierw czarownicy, ewentualnie inne niezwykle osoby – kowale, wodzowie etc. Oprócz wiary w metamorfozę występuje też wiara w nawiedzenie zwierzęcia przez duszę człowieka – czy to żywego (czarownika), czy zmarłego (Spencer 1885, §166: 323-325). Najważniejszym i chyba najbardziej typowym wierzeniem dla tej formy religii jest przekonanie o pokrewieństwie między pewnym gatunkiem zwierząt a daną grupą ludzi, której dał on nazwę.

Spencer wysuwa trzy teorie tłumaczące te wierzenia.

Po pierwsze (1885, §167: 325-328), skoro sądzi się, że zmarły chętnie odwiedza swych potomków czy miejsca, gdzie żył, te zwierzęta, które wchodzi do ludzkich domostw (węże, jaszczurki), mogą być wzięte za jego wcielenia.

Po drugie, ze zmarłymi mogą być utożsamiane te zwierzęta, które przebywają w pobliżu grobów, zamieszkują jaskinie (będące miejscami pochówku), ruiny etc. (1885, §168: 328-331).

Po trzecie, Spencer wysuwa teorię pomyłki językowej (1885, §169: 331-333). Zauważa mianowicie, że słownictwo ludów prymitywnych jest nad-

zwyczaj ubogie, słowa szybko zmieniają znaczenie, brak przy tym często pojęć ogólnych. Wszystko to sprzyja nieporozumieniom. Źródłem więc utożsamienia zmarłego ze zwierzęciem mogło być dosłowne potraktowanie tytułu honorowego, określającego przodka mianem zwierzęcia przez podobieństwo pewnych cech (1885, §170: 333-335). Stąd łatwo już o koncepcje wywodzące dane plemię od zwierzęcego przodka, co zakłada uznawanie pokrewieństwa ludzi i pewnych gatunków zwierząt (1885, §171: 335-337).

Jednak pomyłki owe nie są spowodowane zawsze tylko ubóstwem języków. Spencerowi chodzi generalnie o nieodróżnianie znaczenia przenośnego od dosłownego. Wskazuje przykłady odnoszące się również do ludów cywilizowanych, które skłonne są do popełniania tej omyłki, a i ja mógłbym wiele takich przykładów podać. Przecież jeszcze całkiem niedawno pierwsze rozdziały z Księgi Rodzaju traktowano zupełnie dosłownie, jako opisujące przebieg kreacji świata, a niektóre dokumenty kościelne traktują tak nadal rozdział drugi i trzeci tej Księgi, mówiący o upadku pierwszych ludzi. Wskutek błędu językowego Mojżesza długo przedstawiano z rogami zamiast „promieniami” (por. BT Wj 34,29; słynna rzeźba Michała Anioła), więcej, jeden z najbardziej fundamentalnych dogmatów chrześcijaństwa – koncepcja grzechu pierworodnego swą obecną formę zawdzięcza błędnemu przekładowi Listu św. Pawła (BT Rz 5,12) ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον przetłumaczono: „w którym wszyscy zgrzeszyli” zamiast „ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (por. Węclawski 2007). Niewątpliwie zjawisko to zostało znacznie ograniczone w kulturze piśmiennej, jednak każdy, kto spojrzy na dół strony dowolnego krytycznego wydania Nowego Testamentu, gdzie zestawiono wszystkie najważniejsze wersje, w jakich dany fragment tekstu się pojawia w kodeksach i literaturze, przekona się, że odejście od przekazu ustnego nie zawsze ograniczało okazje do pomyłek.

Wydaje się, że rozpatrywana nie jako teoria genezy religii, ale jako teoria jednego z czynników zmiany religii Spencerowska koncepcja „pomyłki językowej” okazuje się być interesującym narzędziem. Jeśli wolno porównać rozwój religii do zmian organizmów żywych, to „pomyłka językowa” czy szerzej wszelkie błędy w przekazie kulturowym stanowią odpowiednik mutacji. Zazwyczaj są wychwytywane przez społeczeństwo i usuwane z całości dorobku kulturowego – podobnie jak geny niosące szkodliwe informacje usuwane są prędzej czy później z puli genowej gatunku. W pewnych jednak sytuacjach takie mutacje kulturowe, podobnie jak organiczne, umożliwiają przystosowanie się starej doktryny do nowych warunków. Z punktu widzenia wierności przekazu pewne elementy doktryny św. Pawła, jak uważa wielu współczesnych badaczy, stanowią błąd czy dezinterpretację pierwotnego nauczania Jezusa. Z punktu widzenia ewolucji religii to jednak właśnie te błędy są prawdopodobnie odpowiedzialne za

sukces chrześcijaństwa w świecie antycznym. Z tego punktu widzenia tak rozumiana „mutacja kulturowa” wydaje się jednym z najważniejszych mechanizmów zmiany treści kulturowej oprócz innowacji.

Koncepcje ludzi pierwotnych o pokrewieństwie między zwierzętami a ludźmi rodzą dalsze konsekwencje – po pierwsze, przypisuje się zwierzętom ludzkie zdolności, postrzega się je jako myślące, zamierzające, mszczące się etc. Po drugie, traktuje się je z szacunkiem jako pokrewne człowiekowi, posiadające duszę etc. W końcu zaś darzy się wyjątkowym szacunkiem te zwierzęta, które nadały imię plemieniu i są uważane za szczególnie z nim spokrewnione (Spencer 1885, §172: 338). Na zwierzęcego przodka przenosi się wszystkie te wyobrażenia, które gdzie indziej żywione są w stosunku do przodka ludzkiego – może on mianowicie opiekować się swymi krewnymi czy przekazywać im pewne wiadomości (ostrzegać o niebezpieczeństwie) (Spencer 1885, §172: 338-339). Wierzenia takie dają początek kultowi tych zwierząt. Spencer (1885, §173: 339) zauważa, że apoteoza przodków w formie zwierzęcej podąża tą samą drogą, co ich apoteoza w formie ludzkiej. Ostatecznie więc zwierzę, które dało szczepowi imię, staje się zwierzęciem-przodkiem (po utożsamieniu z przodkiem, który imię to otrzymał), aż przekształca się w totem czy boga (1885 §173: 341).

Wy tłumaczenie to stosuje Spencer także do postaci hybrydalnych – na poły ludzkich, na poły zwierzęcych. Postacie takie powstają ze skrzyżowania dwóch linii przekazu na temat przodka – jedna mówi o nim jako o człowieku, inna zaś posługuje się jego zwierzęcym imieniem, a z czasem przypisuje mu zdolność przemiany w zwierzę albo nawet utożsamia ze zwierzęciem. Autorytet tradycji starszych nakazywać będzie wiarę w oba przekazy, stąd słuchacz:

[...] w pewnych przypadkach zachowa się całkiem spokojnie wobec sprzeczności, w innych pokusi się o ich pogodzenie. Szczególnie, gdy wykonywać będzie graficzne lub w postaci rzeźby wizerunki przodka, postara się zjednoczyć niezgodne cechy tak jak będzie potrafił najlepiej – stworzy figurę częściowo ludzką, częściowo gadzią (Spencer 1885, §174: 341).

Dodatkowe komplikacje znajdujemy w podaniach mówiących o małżeństwach przodków pochodzących z różnych klanów – ich potomstwo mogło odziedziczyć cechy zwierzęce obojga rodziców (Spencer 1885, §174: 342). Spencer (1885, §175: 344) próbuje zastosować podobną metodę do wytłumaczenia metempsychozy – przypuszczenia przebywania duszy w wielu zwierzętach mogło się wziąć, jego zdaniem, z posiadania przez jednego z przodków wielu imion zwierzęcych.

Na zakończenie Spencer polemizuje jeszcze z jedną z teorii totemizmu, przeciwstawną jego teorii. Zakłada ona, że totemy wzięły swój początek z dobrowolnego aktu wyboru zwierzęcego ducha opiekuńczego przez

człowieka lub symbolu przez klan. Spencer krytykuje tę teorię zwłaszcza za jej woluntaryzm, dowodzi, że przeciwnie: dziki niczego nie wynajduje, ale robi po prostu to, co jego starsi weń wpoili. Tym bardziej trudno pojąć, aby wśród tylu różnych ludów powstał ten sam zwyczaj, skoro obrany on był dowolnie (Spencer 1885, §176: 346).

KULT ROŚLIN I PRZYRODY

Tłumacząc religijne znaczenie roślin, a czasem nawet kultu roślin, Spencer, oprócz zastosowania wyżej już omówionej hipotezy lingwistycznej (dosłowne rozumienie imienia), dodaje dwie nowe. Jedna jest w zasadzie jej wariantem: rośliny służą pierwotnie do identyfikacji miejsca pochodzenia danej grupy. Błędna interpretacja czyni z nich praprzodków (Spencer 1885, §179: 351-354). Spencer zakłada tutaj, że religijna kwalifikacja dotycząca pierwotnie miejsca pochodzenia została przerwana (wskutek pomyłki lingwistycznej) na jego symbol („pochodzimy z lasu dębowego”, przekształca się w „pochodzimy z dębów”, następnie „pochodzimy od dębów”, aż w „dęby są naszymi przodkami”).

Spencer zaczyna jednak od innej drogi, na jakiej rośliny uzyskały nadprzyrodzone znaczenie. Powodem po temu miały być ich halucynogenne właściwości. Wywoływały one po spożyciu stany analogiczne do tych, które, jak widzieliśmy wyżej, przypisywane były działaniu duchów. Wniosek stąd oczywisty: roślinę tę zamieszkuje duch. Najbardziej znany tego przykład to Soma (zdaniem niektórych współczesnych uczonych mógł to być wywar z grzyba *Aminita muscaria*, czyli muchomora czerwonego), która już w Wedach uległa deifikacji (Spencer 1885, §178: 348-350). Znane są również powszechnie praktyki Indian amerykańskich wykorzystujących kokę, tytoń (Spencer 1885, §178: 324), a także kaktus *peyotl* oraz inne gatunki kaktusów i grzybów (głównie *psylocybe*) w celach religijnych. Stan ekstatyczny wywołany przez roślinę interpretowany bywa jako spotkania z duchami, bogami, ogólnie jako wejście w „inny świat”.

Mniej uwagi poświęca Spencer kultowi przyrody, tak istotnemu dla mitologiczno-lingwistycznej szkoły dziewiętnastowiecznego religioznawstwa (Max Müller), z którą często polemizował. Pod terminem *Nature-worship* autor *Zasad socjologii* ujmuje kult bardziej przyciągających uwagę nieorganicznych przedmiotów i sił. Do nich również stosuje swą hipotezę opacznego tłumaczenia tradycji i imion, zapoznawania metaforyczności sformułowań odnoszących się do przodków i pochodzenia plemion (Spencer 1885, §184: 360).

Przy okazji analizy tego kultu Spencer czyni jednak kilka interesujących uwag o bardziej ogólnym znaczeniu.

SPOSÓB PRZEKAZU PODAŃ RELIGIJNYCH

Przyczyny pomyłek w rozumieniu świętych podań Spencer zdaje się upatrywać w sposobie ich przekazywania i przyjmowania: są one akceptowane na mocy autorytetu (Spencer 1885, §184: 362). Tradycja przekazuje, ale także przekształca, pierwotne opowiadania, skłaniając interpretację raz do jednego, raz do innego znaczenia (Spencer 1885, §185: 364). To nieograniczona wiara (*unlimited faith*) towarzysząca przekazowi sprawia, że słuchacze są skłonni przyjąć treści nawet najbardziej niezgodne z doświadczeniem (Spencer 1885, §186: 365). Wydaje się, że wynika to z samego charakteru rzeczywistości nadprzyrodzonej, w której z definicji nic nie jest ustalone i wszystko jest możliwe. Słuchacz religijnej opowieści jest tym samym gotowy do kontaktu z nadprzyrodzonością i choć opowieść można interpretować na różne sposoby, sposób najbardziej niedorzeczny nie wydaje się rodzić wątpliwości, jakie w świeckim dyskursie nieuchronnie musiałyby się pojawić. Następuje więc swoiste zaburzenie komunikowania, które wskazuje na specyficzne warunki, w jakich religijny przekaz następuje: atmosferę powagi, autorytetu, wiary a priori (według trafnego określenia Maussa).

Spencer podkreśla, że choć opowiadania zatraciły swój pierwotny sens (metaforyczny), to jednak u ich podłoża tkwiły fakty. Mity powstały zatem jako rezultat przekształceń opowiadań o rzeczywistych osobach i wydarzeniach (Spencer 1885 §191: 377).

PODSUMOWANIE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej, możemy wysunąć następujące wnioski dotyczące wyobrażeniowych form właściwych dla dyskursu religijnego:

1. Symbol religijny nie jest przedmiotem czci sam w sobie, ale jako miejsce przebywania ducha (ogólniej – właściwego przedmiotu czci). Przekonanie o jego obecności powstaje u ludzi bądź to dzięki pochodzeniu symbolu (relikwie), kontaktowi (przedmiot, zwierzę czy roślina kojarzące się ze zmarłym, wskutek występowania w miejscu pochówku, przebywaniu w miejscu zamieszkania etc.), bądź skojarzeniu (wizerunki) z przedmiotem czci.

2. Symbol reprezentujący przedmiot kultu wzbudza uczucia odpowiednie w stosunku do przedmiotu kultu i przez to wywołuje wrażenie jego w nim obecności.

3. Stąd sam symbol może odbierać część należną faktycznemu przedmiotowi kultu. Przenosi się na niego uczucia żywione względem pierwowzoru.

4. Symbol i mit religijny jest zazwyczaj rodzajem metafory (odwołuje do czegoś innego), przez co jest co najmniej dwuznaczny. Ten metaforyczny charakter nie zawsze jest czytelny, a zatarciu go sprzyjają dodatkowo warunki przekazu.

5. Przekazywanie treści religijnych odbywa się na mocy powagi autoritetu tradycji, przyjmowane jest w wierze, która jest pewnym otwarciem się na nadprzyrodzoność (dopuszczeniem możliwości istnienia rzeczy normalnie niemożliwych).

6. Tradycja nie tylko przekazuje religijną opowieść, ale też ją przekształca – podsuwa pewien sposób interpretacji, nadaje kontekst, a także ukazuje sfery rzeczywistości, do których opowieść się obecnie stosuje (wypowiada „morał”).

7. Na materiał dla symbolu religijnego szczególnie nadają się te elementy rzeczywistości, które same z siebie wywołują stany religijne (religijnego zadziwienia, powagi, grozy albo ekstazy, jak w przypadku pejetlu).

8. Opowieści religijne dotyczyły rzeczywistych wydarzeń i osób, dopiero z czasem, w wyniku zatarcia metaforycznego charakteru, dokonywanej przez tradycję reinterpretacji uzyskały swą formę mitologiczną.

KULT, OBRZĘD, RYTUAŁ

Religia, zdaniem Spencera, nie sprowadza się do wiary w jakąś ideę. Musi wiązać się z pewnymi działaniami odnoszącymi się do owej idei. Jedne z tych działań wyżej już omówiliśmy, są to różne sposoby odnoszenia korzyści z kontaktu z nadprzyrodzonym albo zapobiegania stracie poprzez działania wrogie względem niego (magia, egzorcyzmy). Drugim, poniekąd przeciwnym, wymiarem, aczkolwiek często funkcjonującym równolegle i jednocześnie, jest kult (który to polski termin przyjmuję, jako umowny odpowiednik angielskiego *worship*, wyrazu oznaczającego także hołd, nabożeństwo, oddawanie czci i uwielbienie). Polega on w ogólności na „uspokajaniu istot nadprzyrodzonych, gdy są zagniewane i przypodobywaniu się, gdy są przyjazne” (Spencer 1885, §135: 248).

Strukturę kultu Spencer (1896b, §584: 6) wyjaśnia na przykładzie uzdrowiciela, który siedząc obok grobu, wysławia zmarłego i nasłuchuje odpowiedzi z jego strony. Powiada, że przykład ten ukazuje niejako minimum religii:

Możemy tu rozpoznać istotne elementy kultu. Jest tu wiara w byt z rodzaju, który nazywamy nadprzyrodzonym – w ducha. Są tu pochwały tego bytu, które, jak się przypuszcza, on słyszy. Pod warunkiem spełnienia jego nakazów, ma on obiecywać, że nie będzie robił złośliwego użytku ze swych nadprzyrodzonych mocy – nie bę-

dzie szkodził żyjącym zarazą, ani zwodził ich czy straszył. Czyż nie jest oczywistym, że z tego rodzaju zarodków mogą się rozwijać złożone religie? [...] przedziewanie duchów zmarłych jest początkiem wszystkich religii.

Działania człowieka względem rzeczywistości nadprzyrodzonej, będącej treścią idei, to: po pierwsze, działania wyrażające cześć, szacunek oraz podporządkowanie, ale także, po drugie, praktyki wynikające z podporządkowania się istocie nadprzyrodzonej, które w mniemaniu wierzących posiada pewne skutki nadprzyrodzone. Te dwa składniki religii określa Spencer jako pierwiastek obrzędowy (*ceremonial*) oraz moralny (*ethical*).

Na kult składają się, zdaniem Spencera, następujące elementy (wymienimy tylko najważniejsze przytaczane przez niego przykłady): po pierwsze – uczucie szacunku, bojaźni (*awe*), nieokreślonej obawy, strachu. Uczucia te przejawiają się najpierw w odniesieniu do zmarłych, ale występują też w przypadku wszystkich innych rzeczy świętych (Spencer 1885 §136: 249-250). Kategoria *awe* stała się później kluczowym pojęciem w hipotezie preanimizmu postawionej przez Roberta Marett. Oprócz bojaźni zawiera ona „zdumienie, podziw, zainteresowanie, szacunek, a nawet miłość” (Marett 1909: 13; por. Nowaczyk 1989: 22, 123).

Po drugie, lęk związany ze świętymi rzeczami skłania do specjalnego wyróżniania *miejsc*, gdzie owe rzeczy się znajdują: począwszy od miejsc grzebalnych, skończywszy na świątyniach (Spencer 1885, §137: 250-254). Fragment tego świętego miejsca służący do składania na nim ofiar przeobraża się w ołtarz (Spencer 1885, §138: 254-256). Samym *ofiarom* towarzyszyć mogą najróżniejsze pobudki: od przekonania, że istocie nadprzyrodzonej są one potrzebne do istnienia, pragnienie uzyskania jej błogosławieństwa etc. Ofiary charakteryzują się zazwyczaj pewną periodycznością, często występują przy okazji specjalnych świąt. Pojawiają jednak także ofiary składane ze względu raczej na okoliczności niż czas, na przykład przy posiłku, przy przechodzeniu przez miejsca grzebalne, aby przebłagać zagniewane bóstwo etc. (Spencer 1885, §139: 257-261). Innym elementem kultu są *posty*. Spencer wysuwa dwie hipotezy na temat pochodzenia tego zwyczaju: po pierwsze, post jest zazwyczaj koniecznym rezultatem obfitych ofiar z jedzenia dla zmarłego czy bóstwa. Po drugie, zauważa specjalny wpływ postu na sny, które, jak pamiętamy, są interpretowane religijnie, szczególnie gdy są wyraziste. Powstrzymywanie się od pokarmu staje się więc tym samym sposobem wchodzenia w kontakt z duchami. Bezpośrednio do kultu zalicza raczej post rozumiany jako znak szacunku, który staje się religijnym aktem. Każda ofiara jest bowiem aktem wyrzeczenia się pewnego dobra na rzecz istoty nadprzyrodzonej; post wywołuje poniekąd ten sam skutek – towarzyszy mu koncepcja, że w ten sposób zyskuje się przychyłność tejże istoty (Spencer 1885, §140: 261-262). Tak rozumiany ascetyzm

jest dla Spencera jednym z najbardziej wpływowych elementów religii. Bardziej skrajnym przejawem kultu są *samookaleczenia*, będące zdaniem Spencera pozostałością po ofiarach z ludzi (Spencer 1885, §141: 265).

Inną powszechną formą zjednywania sobie istot nadprzyrodzonych (w celu pozyskania względów lub uniknięcia kary) jest ich *wychwalanie* (*praises*) (Spencer 1885, §142: 268-270), które odróżnia Spencer (1885, §143: 270-272) od *modlitwy błagalnej* (*prayer*). Dodatkowo wspomina jeszcze o sytuacjach, gdy istoty nadprzyrodzone występują jako sankcja etycznego postępowania, stąd obawa przed ich naganą. Innym obyczajem jest pielgrzymka do miejsc świętych. Ważnym elementem kultu jest też rytualne spożywanie ciała zmarłego na znak wspólnoty z nim.

Spencer swe rozważania o formach kultu, czyli *religious observances* (*observances*, poza znaczeniem *obrzęd* oznacza także *zachowywanie, przestrzeganie*, jest to zatem obrzęd wynikający z zobowiązań) podporządkował konkretnemu celowi. Chciał udowodnić, iż wszystkie one pochodzą z obrzędów grzebalnych. Powyższe wyliczenie posiada więc charakter raczej przykładów niż klasyfikacji i usystematyzowanego wywodu. Pozwala nam jednak powziąć już wyobrażenie, co do jego ogólnego pojęcia kultu. Stanie się ono jaśniejsze, gdy odniesiemy je do ogólnego pojęcia obrzędu Spencera. Obrzędy religijne stanowią bowiem pewną szczególną formę obrzędów jako takich, którymi zajął się on w czwartej części swych *Zasad socjologii – Instytucjach ceremonialnych*.

Spencer używa zamiennie następujących terminów na omawiane tam modyfikacje zachowania: *ceremony* i *ceremonial* (ceremonia, uroczystość), *observances* (przestrzeganie, obrządek, obrzęd, stosowanie, zachowanie), *formal observances*, a w wywodzie jego stają się one bliskie także postawom, zwyczajom czy zachowaniu się. Tak rozumiane „obrzędy” nie przynależą wyłącznie człowiekowi, również zwierzęta posiadają pewne „sposoby zachowania się, które wyrażają uczucia, które się ustaliły” (Spencer 1883 §343: 4).

Spencerowi chodzi tu przede wszystkim o te uczucia, które dotyczą innych ludzi, „obrzęd” rozumie od początku jako działanie społeczne. Każda nowa relacja między jednostkami, choćby najbardziej intymna, wytwarza ten typ zachowań. Stanowi ona z kolei czynnik kontrolujący postępowanie (Spencer 1883, §348: 34). Jednakże terminem obrzęd obejmuje także działania społecznie uwarunkowane, choć niemające za swój przedmiot innych jednostek ludzkich, są to dla niego „zmodyfikowane przez obecność bliźnich formy działania” (Spencer 1883, §343: 6).

Tak rozumiane utrwalone sposoby ekspresji uczuć przedstawiają pewne skrępowanie, ograniczenie, najbardziej nieokreślone i ogólne. Stanowią one podstawę, pierwsze narzędzie bardziej wyspecjalizowanych instytucji zarządzających (jak polityczne czy eklezjalne) (Spencer 1883, §343: 5).

Zachowywanie ceremonii było pierwotnie, zdaniem Spencera (1883, §344: 6), główną częścią regulacji sakralnej, a z pewnością bardziej pierwotną niż moralność jako ograniczenia religijne wynikające z jakiejś już koncepcji nadprzyrodzonej władzy. W stosunku do obrzędów religijnych (sprawowanych najpierw na grobach, potem w świątyni przed ołtarzem) Spencer używa także czasem terminu *rites* (rytuały) i zauważa, że pierwotnie ograniczały się one do obrzędów przejednujących, mających na celu uzyskanie przychylności istoty nadprzyrodzonej (ducha, boga). Dopiero stopniowo pojawiły się zaczątki drugiego elementu kultu – przestrzeganie pewnych uświęconych zakazów, które w rezultacie dadzą kodeks moralny (Spencer 1883, §344: 9).

Obrzędy powstałe jako wyraz uczuciowego ustosunkowania się funkcjonują dalej jako wyraz pewnych stosunków. Gdy władca, społeczność bądź bóstwo oczekiwało pewnego ustosunkowania się – stosunek ten wyrażano właśnie w obrzędach. Widzimy, że te same formy, jakie stosowane są w stosunkach społecznych, pojawiają się także w relacjach do istot nadprzyrodzonych – prezent staje się ofiarą, grzecznościowy ukłon – pokłonem, pochwała, jako środek zjednywania władcy, zamienia się w środek zjednywania bóstwa etc. (Spencer 1883, §345: 12-13).

W obrzędach może też chodzić nie tyle o wyrażenie, ile o wyładowanie pewnych uczuć w działaniach spontanicznych, niekierowanych. Cechą tych obrzędów i ceremonii jest rytmiczność działań (klaskanie, podskakiwanie), czemu towarzyszy zwykle śpiew (Spencer 1883, §346: 18-19).

Ceremonie wyrażają często symbolicznie czynność rzeczywistą, stanowią jej przekształcenie i naśladowanie, które zaszło w wyniku zmiany warunków. Jest to więc dalsza modyfikacja typu pierwszego, który wprost stanowił wyraz (Spencer 1883, §346: 20-25). Spencer nie podaje przykładów z dziedziny religii. Możemy tutaj podać przykład puddży – ofiary składanej w hinduskich świątyniach, w trakcie której rozbija się arbuz, co jest substytutem dawniejszego roztrzaskiwania głowy. Również tej kategorii obrzędów dotyczy ogólna formuła, że czynność ma wyrażać stan psychiczny – intencję sprawcy. Cechą charakterystyczną obrzędów religijnych jest jednak także tendencja przeciwstawna – pewne czynności czy przedmioty pozostają w nich mimo zaniku pierwotnego znaczenia. Wynika to z siły tendencji konserwatywnej religii.

Oba elementy, jakie wyróżnia Spencer w ramach kultu – obrzędy (działania ekspresywne) oraz element moralny (wypełnianie religijnych nakazów) – przenikają się w przypadku ludów pierwotnych w ten sposób, że głównym wymaganiami moralnymi jest spełnianie zaleconych obrzędów. W wyższych formach religii pierwiastek moralny stopniowo zaczyna dominować nad obrzędowym. Jednak Spencer (1883, §432: 223) pisze też, że

moralność uniezależni się z czasem od religii, wtedy mianowicie, gdy naka-zy moralne staną się sformułowaniami zachowań mających na celu dobrobyt jednostki, rodziny, społeczeństwa. Wzrost inteligencji i uczuć wyższych umożliwić ma ostatecznie stan, w którym nie będzie potrzeby ograniczeń zewnętrznych (ze strony istoty nadprzyrodzonej), a wystarczą wewnętrzne (Spencer 1883, §433: 225).

W *Instytucjach eklezjastycznych* przewiduje natomiast, pisząc o odległej przyszłości, że właśnie wszelkie sprawy dotyczące dobrobytu jednostki i społeczeństwa będą najprawdopodobniej nadal przedmiotem rozważań kapłanów religii (Spencer 1896b, §655: 157-158). Wynika z tego, że moralność uniezależni się od religijnych sankcji, ale niekoniecznie przestanie być przedmiotem zainteresowania organizacji religijnych.

Tę pozorną sprzeczność można rozwiązać w następujący sposób: w przypadku moralności mamy do czynienia nie tyle ze zjawiskiem religijnym (skoro moralność się usamodzielnia), ile ze zjawiskiem religijnie uwarunkowanym, które z religii wyrosło, na religii długo się wspierało, ale religią nie jest. Czym innym są normy regulujące zachowania, działania ludzi względem przedmiotów czci. Te wydają się być tożsame z kultem i wypływać wprost z rozumienia Tajemnicy przez daną społeczność. Stąd też możemy je uznać za element składowy religii.

SPOŁECZNE WYMIARY RELIGII

Istotne pytanie, które musimy teraz zadać, dotyczy relacji między religią a jej społecznymi przejawami, takimi jak instytucje eklezjastyczne.

Najpierw musimy zauważyć rozdzielenie obu tematów w dziele Spencera: w pierwszym tomie *Zasad socjologii* mówi o religii, natomiast w szóstym o instytucjach eklezjastycznych. Wydaje się zatem, że nie utożsamia on religii z jej społecznymi (w wąskim sensie) przejawami, jak to uczynił Durkheim już w swej wstępnej definicji.

Szósty tom otwiera kluczowe zdanie:

Nie może być prawidłowej koncepcji struktury bez prawidłowej koncepcji jej funkcji. Aby zrozumieć jak organizacja powstała i rozwinęła się, jest rzeczą niezbędną zrozumieć potrzebę, którą wspomagała (*subserve*) na początku, a także potem. Aby prawidłowo naszkicować rozwój instytucji eklezjastycznych, musimy wiedzieć, skąd się wzięły idee i uczucia, które instytucje te zakładają (Spencer 1896b, §583: 3).

Powyższa wypowiedź Spencera stanowi jedno z najważniejszych określeń programowych jego socjologii: nauka ta nie może poprzestać na abstrakcyjnej analizie struktur, musi zawierać też analizę kulturowej treści wy-

pełniającej tę strukturę. Relacja między strukturą, jaką są instytucje eklezjastyczne, a religią jest określona słowem *subserve*, które oznacza „pomagać, przyczyniać się, służyć czemuś”. Religia została określona jako potrzeba (*need*), instytucja eklezjastyczna jako struktura, której funkcją jest pomagać tej potrzebie. Nie są więc instytucje niezbędne dla religii, raczej ją wspomagają. To raczej one same są uzależnione od religii niż ona od nich, co tłumaczy fakt omówienia najpierw ewolucji religii. Również gdy pod koniec tomu szóstego stara się Spencer odpowiedzieć na pytanie o przyszłość instytucji eklezjastycznych, uważa, że ich los jest ściśle zależny od losu samej religii (§656). Powiada, że nie należy spodziewać się ich zaniku, dopóki pozostaną jakiegokolwiek funkcje do spełnienia, analogiczne do dzisiejszych funkcji tych instytucji, choć mogą one zmienić swą formę (§654).

Zanim przyjrzymy się owym funkcjom, co pozwoli nam naszkicować zasadniczą relację między instytucją eklezjastyczną a potrzebą religijną, musimy spróbować określić, czym jest ta pierwsza według Spencera.

W *Instytucjach obrzędowych* zaliczył ją Spencer (1883, §343: 3) (oprócz politycznych i obrzędowych) do grupy instytucji sprawujących rząd (*government*), czyli kontrolujących zachowania między jednostkami. Określa je także mianem „religijnej kontroli” (*religious control*, 1883, §344: 8), która względem regulacji narzucanej przez instytucje ceremonialne jest bardziej szczegółową i sprecyzowaną formą ograniczania (*restraint*, powstrzymywania, skrępowania) (1883, §343: 5; 1890: 11). Tutaj także stwierdza pierwotność (przynajmniej logiczną) wierzeń religijnych względem wszelkich form religijnej kontroli (1883, §344: 12). Kontrola ta polega na podporządkowaniu jakimś istotom nadprzyrodzonym – duchom, bogom etc. – poprzez różne gesty kultowe, mające wyrażać to podporządkowanie i (w mniemaniu je sprawujących) „przebłagać” daną istotę (1883, §344: 8-9).

W *Instytucjach kościelnych* wspomina, że poszczególne „ciała religijne” różnią się od siebie wierzeniami i praktykami (1896, §654: 156). Zakłada, że posiadają one jakieś osoby pełniące specjalne funkcje (*minister*). To ostatnie sugeruje, że ciała religijne mają jakąś organizację z podziałem funkcji (choćby czasowym).

Możemy więc z powyższych uwag wyprowadzić następującą wstępną definicję instytucji eklezjastycznych: jest to instytucja regulująca wierzenia i działania religijne podzielane przez pewną grupę ludzi.

Jakie inne funkcje przypisuje Spencer instytucjom eklezjastycznym? Nie interesują nas w tym momencie funkcje (czy dysfunkcje) względem systemu społecznego jako całości, ale względem samych wierzeń religijnych.

Szereg ogólnych tez znajdujemy przy okazji snucia przez Spencera przewidywań na temat form, jakie religia przybierze w przyszłości. Proces ewolucji, jaki ukazuje, zakłada stałe różnicowanie się funkcji. O ile pierwot-

nie istniała jedność instytucji obrzędowych, religijnych i politycznych, to na wyższym etapie rozwoju każda winna pełnić możliwie tylko swoją własną funkcję. Tam zatem, gdzie Spencer mówi o przyszłości, winniśmy szukać właściwych funkcji tych instytucji – ich typów idealnych czy, mówiąc językiem Spencera, form idealnych. Nie wyklucza to naturalnie, że w konkretnych historycznych sytuacjach instytucje eklezjastyczne pełniły czy pełnią różne obce ich naturze funkcje.

Spencer uważa, że kościołom przyszłości pozostanie pełnić następujące funkcje (§655):

Z pewnością religia przyszłości posiadać będzie jakieś obrzędy (inne niż dotychczasowe – przejednawcze), których celem będzie ożywianie świadomości relacji między ludźmi a Nieznaną Przyczyną; będą także wyrażać uczucia towarzyszące tej świadomości. Pozostanie także potrzeba ograniczenia zbyt prozaicznych i materialistycznych form życia towarzyszących zaabsorbowaniu codzienną pracą.

Widzi także Spencer miejsce dla ludzi zdolnych do wywierania wrażenia na słuchaczach w celu wzbudzenia odpowiedniego poczucia Tajemnicy, początku i znaczenia Wszechświata. Główne znaczenie w obowiązkach służby religijnej uzyska to, co określa jako *conduct of life*, a co można tłumaczyć jako kierownictwo życiowe, przewodnictwo, dyrygowanie, w formie na przykład głoszenia kazań.

Innym, towarzyszącym poprzedniemu, zadaniem „pastora” (*minister*) będzie rozwijanie osądu etycznego. Kategorie dobra i zła winny być odnośzone do wszelkiego typu spraw dotyczących dobrobytu jednostki i społeczeństwa. Narastanie złożoności życia w tym ostatnim wymagać będzie stałego rozwoju tej dziedziny religii.

Swój wywód o przyszłości kapłaństwa kończy Spencer (1896b, §655: 158) słowami:

[...] tak jak zawsze muszą trwać nasze relacje do tego co niewidzialne i nasze relacje do siebie nawzajem, nie wydaje się nieprawdopodobne, by w przyszłości przetrwali pewni reprezentanci tych, którzy w przeszłości zajmowali się obrządkami i nauczaniem dotyczącym tych dwóch relacji, jakkolwiek odmienni mogliby się stać ci reprezentanci od ich kapłańskich pierwowzorów.

Podsumowując: społeczne struktury, choć typowe dla religii historycznych, tj. takich, które uzyskały względną trwałość, nie są istotnym elementem dla religii jako takiej. Instytucje eklezjastyczne pełnią funkcję służebną względem potrzeby religijnej, która jest pierwotna i relatywnie niezależna od nich. Instytucje te wdrażają jednostki do religijnego podporządkowania się nadprzyrodzonym istotom za pomocą religijnych obrzędów. W terminach bardziej abstrakcyjnych: instytucje religijne podtrzymują świadomość

nadprzyrodzości, Tajemnicy. Są jednocześnie instytucjami podtrzymującymi przez nauczanie i wspieranie autorytetem moralność, przynajmniej przed wyodrębnieniem się jej jako oddzielnej instytucji.

PRAKTYKA BADAWCZA SPENCERA

O ile w *Zasadach socjologii* rozumienie religii, jakim się Spencer posługiwał, było dość bliskie potocznemu rozumieniu tego słowa, o tyle w innych pracach, gdzie wypowiada się m.in. na temat społeczeństwa sobie współczesnego (*Study of Sociology, Man vs. State*), posługuje się znacznie szerszą koncepcją. Mówi tam o współwystępowaniu w społeczeństwach współczesnych dwóch różnych religii: „powstają dwa kodeksy obowiązków, z których każdy otrzymuje oddzielne nadprzyrodzone sankcje. Tym sposobem otrzymujemy dwie współcześnie egzystujące religie” (1896a: 161).

Ekspozuje zatem tylko jeden z elementów kultu, religijną moralność, używając jej jako empirycznego wskaźnika faktycznie występującej religii.

Kolejną kwestią, którą Spencer we wspomnianych wyżej pracach porusza, jest możliwość współegzystowania tych dwóch różnych religii w jednym podmiocie. Wypływa to z tego, że mogą one funkcjonować na różnych poziomach, powiada on: „ale są wierzenia i wierzenia – pewne, które się wyznaje nominalnie, pewne, które wpływają na zachowanie w małym stopniu, inne, które wywierają wpływ przemożny we wszystkich okolicznościach” (Spencer 1940: 75; 1886: 111; 2002: 113). Podobnie wyraża się w *Study of Sociology*, gdzie stwierdza, że wprawdzie religie zgody i wrogości nie są przez większość postrzegane jako religie, ale „tutaj nie mówię o nazwach, ale tylko o rzeczach”. Dalej zwraca uwagę na to, któremu kodeksowi moralnemu składa się rzeczywisty hołd. Spencer (1896a: 162) stwierdza, że prawie wszyscy ludzie są faktycznie wyznawcami religii wrogości, podczas gdy większość z nich zaledwie wierzy, że wierzy w zasady religii zgody.

Kategorie religii nominalnej i realnej odnosi także do religii rozumianej w sensie węższym. Na przykład w *Zasadach socjologii* zauważa, że „święte księgi religii nominalnie wyznawanej mogą dawać bardzo nieprawdziwe pojęcie odnośnie faktycznych wierzeń jej wyznawców” (Spencer 1885, §150: 292). Wskazuje przy tym na dwa przykłady: Turkmenów, którzy nominalnie są Muzułmanami, a odbywają pielgrzymki do grobów kanonizowanych zbójów (*robbers*), podobnie Beduini, którzy mimo wyznawania monoteistycznego islamu składają ofiary na grobach swych przodków. O obyczajach tych nie dowiedzielibyśmy się niczego, gdybyśmy tylko polegali na naszej lekturze Koranu.

Spencer wyróżnia więc, ze względu na stopień wpływu przekonań na działania, religię wyznawaną nominalnie od rzeczywiście kierującej postępowaniem (i tu zakłada występowanie różnych stopni wpływu). Poza tym zaznacza, że religia efektywniejsza wcale nie musi być uświadamiana przez tego, czyimi działaniami kieruje, co wskazuje w tym wypadku na szerokie rozumienie religii przez angielskiego socjologa. Wydaje się, że w pewnych sytuacjach niezbyt precyzyjnie rozdziela on religię i religijnie uwarunkowaną moralność.

Niezależnie od tego postulat odróżniania religii efektywnej od nominalnej zachowuje swą wartość. Wydaje się, że znajdujemy tu klucz do specyficznie socjologicznego podejścia do religii, które to podejście zarazem odróżnia socjologię od religioznawstwa czy innych nauk o religii. Socjologia w badaniu danej religii nie może ograniczać się do treści zawartych w religijnych dokumentach czy też do treści wyznawanych i głoszonych przez intelektualną elitę danej religii. Treści formalnie trzeciorzędne mogą w religijnym życiu wyznawców odgrywać faktycznie znacznie większą rolę.

PODSUMOWANIE

Religie, zdaniem Spencera, powstały w wyniku naturalnego przystosowywania się gatunku ludzkiego do warunków w toku procesu jego ewolucji na określonym poziomie rozwoju umysłowego. Ich podstawowe pojęcia powstają jako wynik doświadczeń, które określiliśmy jako ekstazy, w trakcie których człowiek doświadcza rzeczywistości innej niż sfera jawy i bezpośredniej codzienności. Religia pielęgnuje to doświadczenie, ujmuje Tajemnicę w ich trakcie doświadczoną w postaci pewnych pojęć i wyobrażeń, poprzez które jest ona dostępna i uchwytna dla ludzi. Pojęcia te wykraczają poza zdrowy rozsądek i są nieweryfikowalne z punktu widzenia nauki. W odróżnieniu od nauki religia rozwija jednak również praktyczne sposoby odnoszenia się do „tamtej rzeczywistości” w postaci czynności kultowych, które mogą ograniczać się do ceremoniału, a mogą zyskać formę wymagań moralnych, które posiadają nadprzyrodzoną sankcję. W związku z kultem i dla jego sprawowania może rozwijać się pewna wyspecjalizowana klasa społeczna.

Religia dostarcza wyjaśnień dla stanów, z których czerpie swój fundament, stanów i zjawisk wykraczających poza „normalny” porządek rzeczy, procesów wykraczających poza sferę codziennych doświadczeń, posługując się przy tym pojęciami odnoszącymi się do sfery nadprzyrodzonej, zarówno pozytywnie, jak i negatywnie wartościowanej. Relacja między człowiekiem a sferą nadprzyrodzoną nie polega tylko na podporządkowaniu i regulo-

waniu zachowań. W ramach religii występują także działania, które umożliwiają człowiekowi takie odnoszenie się do sfery Tajemnicy, które zapewnia mu uzyskiwanie pewnych korzyści, a z drugiej strony sposoby ochrony przed szkodami wynikającymi z kontaktu ze sferą nadprzyrodzoności negatywnie wartościowanej. Widzimy więc, że opinie, które religia głosi na temat Tajemnicy, oddziałują na ludzi – na ich rozumienie świata, na ich emocje, a poprzez to na ich zachowania. Spencer odróżnia, ze względu na stopień wpływu przekonań na działania, religię wyznawaną nominalnie od rzeczywiście kierującej postępowaniem.

Nie wszystko jest jednak jasne w wywodach Spencera: do końca nie jest czytelne rozróżnienie magii od religii, a także religii i moralności. Pozostaje także na razie otwartym pytanie, dotyczące znaczenia rytuału, ceremonii dla samej religii – czy są one jej istotnym elementem, czy może istnieje religia, która w ten sposób się nie wyraża.

Widzimy jednak, że przytoczona wyżej obiegowo przypisywana Spencerowi definicja religii jest „mało Spencerowska”.

PRZETWORZENIE

Kiedy już wydobyliśmy z prac Spencera wszystkie znaczące, naszym zdaniem, elementy jego rozumienia religii, drugim etapem jest przekształcenie ich w surowiec i narzędzie do samodzielnych rozważań i próby rozwiązania problemu osobliwości religii jako zjawiska społecznego. Niezbędnym elementem tych rozważań będzie konfrontacja ze współczesnymi naukami o religii.

PRÓBA OKREŚLENIA EMPIRYCZNEGO SENSU POJĘCIA TAJEMNICY

Zajmiemy się najpierw precyzyjniejszym określeniem przedmiotu twierdzeń religijnych. Będziemy następnie rozwijać jej pojęcie, dodając do niego kolejne strukturalne elementy.

Generalnie w socjologii religii znajdujemy dwa główne sposoby ujmowania tego problemu, jeden odwołuje się do kategorii *nadprzyrodzoności* i w tę tradycję wpisuje się Spencer. Przedmiot religii określił on jako Tajemnicę, która przejawia się właśnie w zjawiskach i osobach nadprzyrodzonych. Drugą tradycję zapoczątkowała teoria Durkheima, choć nawiązuje do niektórych wątków obecnych wcześniej w tradycji socjologicznej (zwłaszcza francuskiej, mającej w pamięci doświadczenie rewolucyjnej Religii Rozumu – Tocqueville, Comte). Tradycja ta posługuje się kategorią *sacrum*. Obie katego-

rie (nadprzyrodzoność i *sacrum*) wydają się na tyle bliskie, że niektórzy stosują je zamiennie albo używają jednej do wyjaśnienia drugiej. Niemniej, jak się przekonamy, przyjęcie każdej z nich prowadzi do zupełnie odmiennych konsekwencji, stąd też utrzymanie rozróżnienia wydaje się zasadne.

Przyjrzyjmy się najpierw nurtowi opozycyjnemu względem Spencera.

SACRUM A PROFANUM

Choć teoria francuskiej szkoły socjologicznej nie jest jedynym źródłem, z którego koncepcje religii opierające się na pojęciu *sacrum* czerpią, z racji tego, że Durkheim bezpośrednio polemizuje ze Spencerem, jest szczególnie dla nas interesująca.

Durkheim wprowadza pojęcie *sacrum*, uważając, że jest to jedyna kategoria, która charakteryzuje wszystkie religie łącznie z buddyzmem (Durkheim 1990: 179). To ona stanowi o osobliwości religii, jak powiada Durkheim: „wówczas, gdy *sacrum* zostaje oddzielone od *profanum*, mamy do czynienia z religią” (1990: 175). Podobnie Caillois, współczesny reprezentant szkoły francuskiej, podkreśla, że *sacrum* jest kluczowym pojęciem religii, warunkującym wszystkie jej przejawy. Zgodnie ze słowami innego reprezentanta tej szkoły, Huberta:

To macierzysta idea każdej religii. Jej treść na swój sposób analizują mity i dogmaty, jej własności wykorzystują obrzędy, z niej płynie moralność religijna, duchowieństwo ją ucieleśnia, sanktuaria, miejsca poświęcone, pomniki religijne przytwierdzają ją do ziemi i w niej zakorzeniają. Religia jest administrowaniem *sacrum* (cyt. za: Caillois 1995: 20).

Do definicji *sacrum*, od czasu Durkheima, należy to, że są to byty **izolowane i zakazane** (Durkheim 1990: 35); jest to zasadnicze kryterium, które służy do ich odróżniania od *profanum*: „byty sakralne [...] charakteryzuje właśnie przepaść oddzielająca je od tego, co profaniczne” (Durkheim 1990: 287). Samo *profanum* zaś, zdaniem francuskich autorów, jawi się przede wszystkim „jako sfera p o w s z e c h n e g o u ż y t k u”, w której to sferze człowiek może działać swobodnie (Caillois 1995: 26). Charakterystyczną cechą szkoły francuskiej jest podkreślanie absolutnej heterogeniczności między sferą *sacrum* a *profanum*. Zdaniem Durkheima, w zasadzie nie istnieje inny sposób, aby je rozróżnić: różnica między nimi nie jest bowiem ilościowa – siły *sacrum* nie są po prostu intensywniejsze od *profanum* (Durkheim 1990: 78). Odrzucając podobnie wszelkie inne kryteria, pozostawia nas z jednym: heterogeniczności i to heterogeniczności absolutnej. Stwierdza nawet, że w „historii myśli człowieka nie istnieje inny przykład dwóch kategorii rzeczy tak głęboko odmiennych i tak zdecydowanie opozycyjnych”

(Durkheim 1990: 33). Nie oznacza to, że między tymi kategoriami nie ma żadnego przejścia, ale nawet ono podkreśla tę pierwotną heterogeniczność: przejście to łączy się z przeobrażeniem całej substancji bytu tej rzeczy. Świat *sacrum* można zdefiniować także, zdaniem autora *Elementarnych form życia religijnego*, przez to, że jest światem odrębnym, gesty i słowa stosowne w świecie *profanum* nie znajdują tu więc zastosowania – nie używa się zatem zwykłego języka albo po prostu się milczy (Durkheim 1990: 305). Sama jednak odmienność, powiada Durkheim, jeszcze nie wystarcza do określenia wzajemnych stosunków między tymi rzeczywistościami, podobnie, jak zauważa, wiele innych rzeczy obdarzamy szacunkiem, a także wiele innych oddzielamy od im przeciwstawnych. „Jednak środowiska *profanum* i *sacrum* są nie tylko odmienne. One są dla siebie nawzajem zamknięte. Między nimi istnieje otchłań” (Durkheim 1990: 306).

Ta heterogeniczność leży u podłoża wspomnianych zakazów, przez które *sacrum* jest identyfikowane: „Każde *sacrum* to przedmiot szacunku, każde zaś uczucie szacunku wyraża się w mechanizmie zakazów u tego, kto owego uczucia doznaje” (Durkheim 1990: 305).

U podłoża zakazów leży także zjawisko zaraźliwości *sacrum*. Chodzi mianowicie o swoistą ekspansywność sił sakralnych – dążą one do wydośtania się poza granice i opanowania świata *profanum* (Durkheim 1990: 306-7). W momencie profanacji następuje więc jednocześnie konsekracja, której negatywne skutki (jako że dochodzi do połączenia sił antagonistycznych) stanowią sankcję (choć nie jedyną) zakazu chroniącego *sacrum* (Durkheim 1990: 308). Z jednej strony należy więc chronić *profanum* przed *sacrum*, gdyż *sacrum* jest mocą, która „zawsze jest gotowa rozprzestrzenić się na zewnątrz, rozlać się niczym płyn, wyładować jak elektryczność” (Caillois 1995: 21), z drugiej strony należy chronić *sacrum* przed tym, co profaniczne, gdyż w rezultacie kontaktu może utracić swe specyficzne właściwości.

Tak więc, zdaniem Durkheima i szkoły francuskiej, siły sakralne to siły otoczone szacunkiem oraz izolowane – z powodu ich ekspansywności – od sił profanicznych. Zasadniczym wskaźnikiem pozostaje dla niego fakt obłożenia zakazami przedmiotów sakralnych, zakazami dotyczącymi rzeczy i istot należących do sfery *profanum*.

Opierając się na kategorii *sacrum*, Durkheim (1990: 41) konstruuje swą wstępną definicję religii, która ma mu pozwolić odróżnić zjawiska religijne od innych: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem”.

Spotykamy jednak również inne tłumaczenia tej definicji: „Religia jest ujednoliconym systemem [...] wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną

moralną wspólnotę zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy się do nich stosują” (Durkheim 1983: 10). Kehrer (1997: 38) w swoim podręczniku socjologii religii proponuje zaś początek tej definicji tłumaczyć: „Religia to wyzwalający solidarność system wierzeń i działań odnoszących się do...” etc., co jeszcze mocniej uwidacznia *petitio principii* zawarte w definicji Durkheima (jak zauważa tłumacz cytowanej pracy, powodem różnicy przekładów jest zasadniczo odmienne rozumienie słowa *solidaire*, raz jako termin techniczny, oznaczający atrybut systemu, raz jako oznaczający jego funkcję). Niezależnie od tłumaczenia, użyteczność takiej definicji nie zmienia się, bowiem funkcja wyzwalania solidarności i tak jest w nią wpisana, skoro system ten ma łączyć wyznawców w kościół.

Jednak identyfikacja rzeczy sakralnych poprzez zakazy i wyodrębnienie wydaje się chyba cel. Weźmy na przykład Kościół rzymskokatolicki. Gdybyśmy chcieli, korzystając z dyrektyw Durkheima, zidentyfikować uznawaną w nim sferę *sacrum* poprzez zakazy, to wypadałoby sięgnąć do *Kodeksu prawa kanonicznego* (KPK 1984), jako że prawo jest, jego zdaniem, najbardziej zobiektywizowaną formą świadomości zbiorowej czy też kolektywnego sumienia, która dotyczy spraw najwyższej wagi dla społeczności. Najcięższym rodzajem kary spotykanym w KPK jest ekskomunika, co do której zastrzeżono, że zdjąć ją może tylko sam papież. W *Kodeksie* występuje pięć czynów obłożonych taką ekskomuniką. Zgodnie z założeniem Durkheima powinny one godzić w pięć największych świętości wyznania rzymskokatolickiego. Są to następujące przestępstwa: profanacja postaci eucharystycznych (kan. 1367), stosowanie fizycznego przymusu wobec papieża (kan. 1370), świętokradcze wykonywanie sakramentu spowiedzi (kan. 1378) lub naruszenie tajemnicy spowiedzi (kan. 1388), konsekrowanie na biskupa bez zezwolenia papieża (kan. 1388). Wynikałoby z tego, że największymi świętościami katolicyzmu są sakramenty eucharystii, spowiedzi i kapłaństwa oraz suwerenność władzy papieskiej. Wydaje się jednak, że w nieznacznym stopniu ta lista pokrywa się z rzeczywistymi przejawami życia religijnego w katolicyzmie, w którym Maryja uzyskuje często znacznie wyższą pozycję niż papież (do którego nikt się nie modli za jego życia).

Z drugiej strony, takie rozumienie *sacrum* prowadzi do istotnych konsekwencji dla praktyki badawczej. Otóż badacze francuscy, kwestionując potoczne rozumienie religii, znacznie rozszerzyli tę kategorię, umieszczając w niej szereg zjawisk, które choć przybierają często podobne do religii formy, religiami w powszechnym rozumieniu nie są. Śladami Durkheima najdalej chyba podążył Roger Caillois, gdy analizował miejsce *sacrum* w społeczeństwie nowożytnym, w którym religia została w wielu miejscach wyparta z dawnych siedzib. Tymczasem on znajduje *sacrum* w wielu innych.

Dla człowieka ogarniętego namiętnością jest to kobieta, którą kocha; dla artysty czy uczonego – dzieło, które tworzy; dla skąpca – złoto, które gromadzi; dla patrioty – dobro kraju, zbawienie narodu, obrona terytorium; dla rewolucjonisty – rewolucja (1995: 146).

Widzimy, że teza Durkheima, iż każde *sacrum* to przedmiot szacunku, jest u tego autora w sposób nieco arbitralny odwrócona i przekształcona w tezę: to, co stanowi przedmiot szacunku, jest *sacrum*.

Również pierwotna koncepcja Durkheima dopuszcza i zakłada tak szerokie rozumienie religii, choć odnosi się jedynie do najwyższych wartości społecznych. Durkheim ostatecznie doszedł do wniosku, że przedmiotem sakralnym dla społeczności jest przede wszystkim ona sama, wyrażona pod postacią klanowych emblematów.

Jak zwróciłem na to uwagę w innej pracy, konsekwencją przyjęcia durkheimowskiego (a dotyczy też w ogóle – szerokiego) rozumienia religii i *sacrum* jest pomieszanie: a) zjawisk religijnych, b) takich, w których religia działała jako czynnik warunkujący, c) takich, w których religia sama ulegała wpływowi czynników pozareligijnych, a także d) takich, które za jakkolwiek związane z religią uznać można tylko przy całkowitym pozbawieniu tej kategorii waloru użyteczności (por. Kaczmarek 2003: 110-113).

Durkheim od początku mieszał te klasy zjawisk, wychodząc od przesłanki, że pierwotnie prawie wszystkie instytucje społeczne były religią. Podejście takie można by określić jako **pansakralizm**. Jeśliby rzeczywiście tak było, skłaniałoby to nas do badania raczej form religii najbardziej rozwiniętych niż „elementarnych” (w sensie „pierwotnych”). Jak powiada Arystoteles, „właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą” (2001: 27). Choć wszystkie istotne elementy zjawiska powinny występować już na najwcześniejszych etapach rozwoju, to nieporozumieniem jest za materiał do wyprowadzania definicji obierać przypadki, gdy interesujące nas zjawisko jest zmieszane czy też jeszcze niewyodrębnione wyraźnie z innych. Jeśli już się bada te „pierwotne” formy religii, jak totemizm, tym bardziej należy w nim odróżniać zjawiska uwarunkowane religijnie i religijnie doniosłe (wybór tych, a nie innych gatunków na totemy, problem pokrewieństwa i organizacji społecznej (podziału na klany, fratrie i plemiona)) od zjawisk religijnych (np.: wierzenia o pokrewieństwie między członkami klanu a pewną kategorią istot czy przedmiotów, kult emblematów totemicznych, takich jak czuringi, ceremonie intichiuma etc.).

W Durkheima *wyjaśnieniu* faktu religijnego (zgodnie z którym przedmiotem religii jest samo społeczeństwo) uwidacznia się podobny błąd albo też druga strona tego samego błędu, jednak o znacznie istotniejszych skutkach dla socjologii ogólnej. Durkheim kładł nacisk na tę cechę religii, jaką

jest jej społeczny charakter – za istotę religii uznał więc nie to, co osobliwe, ale to, co wspólne dla większości zjawisk ludzkich. Wiąże się to z rozumieniem przez niego przymiotnika „społeczny”, które zaciera różnicę między tym, co stanowi formę wzajemnego oddziaływania między ludźmi a tymi elementami rzeczywistości, które są przez owe formy warunkowane. Błąd „socjologicznego redukcjonizmu” (Szacki 2002: 395) polega, moim zdaniem, przede wszystkim na płynnym i nieuprawnionym przechodzeniu (jak zauważył Malinowski – nie bez pomocy sofistyki) od jednego znaczenia do drugiego, co w konsekwencji daje traktowanie „wszystkich zjawisk, o jakich socjologia miała coś do powiedzenia, jako zjawisk wyłącznie społecznych” (Szacki 2002: 395; por. też krytykę dokonaną przez Znanieckiego 1988: 183-192).

Uwidacznia się to już w jego wstępnej definicji religii, w której za jedną z istotnych cech uznaje kościelność. Konsekwencje takiego podejścia, dominującego w wąsko empirycznie nastawionej socjologii religii, skrytykował Luckmann (1996). Jego względną nieużyteczność wykazały zwłaszcza zmiany w społecznej formie przejawiania się religii w społeczeństwie demokratycznym i kapitalistycznym, czyli, językiem Spencera mówiąc – produkcyjnym.

Podejście Spencera jest inne, najpierw podchodzi do religii z szerszego stanowiska – jako biolog, psycholog oraz filozof, aby następnie przedmiot tak określony poddać badaniu z socjologicznej perspektywy. Unika w ten sposób redukcjonowania religii do jednego jej aspektu i pokusy wyjaśnienia całości zjawiska jednym czynnikiem.

Choć podejmował on także problem genezy religii, to jednak szukał nie tyle najpierwotniejszego kompleksu społeczno-religijnego, co najpierwotniejszego elementu religii, takiego, który w jakiejś formie trwałby jako istotny również w najbardziej rozwiniętych formach. Jak wiemy, tym najpierwotniejszym, według niego, faktem religijnym było odkrycie świata nadprzyrodzonego, które pierwotnie dokonało się we śnie czy w innych „odmiennych stanach świadomości” (ekstaza, trans narkotyczny etc.), nadprzyrodzoność pozostaje istotnym elementem religii również najbardziej rozwiniętych.

Drugim autorem, od którego socjologowie czerpią swe rozumienie kategorii *sacrum*, jest Rudolf Otto, który oddziałuje także za pośrednictwem sławnego religioznawcy Mircei Eliadego.

NUMINOZUM

Przyjmuje się, że koncepcja Otta leży u źródeł podejścia religioznawczego, które zakłada autonomię *sacrum*, jego niesprowadzalność do żadnego innego uczucia czy innych kategorii świadomości. Zgadza się

z takim ujęciem, muszę poczynić zastrzeżenia: można przyjąć specyfikę uczuć religijnych, ale nie oznacza to, że: 1) przestają to być uczucia ludzkie, 2) że są niedostępne badaniu, 3) że nie są czymś naturalnym, 4) że ich przedmiot musi realnie istnieć w taki sposób, jak przedstawia się owym uczuciom i zrodzonym z nich wyobrażeniom. Uznają tym samym, że osobliwość uczuć religijnych wiąże się ze specyficznymi sytuacjami, w których pewne bodźce odwołują się do pewnych sił osobowości ludzkiej. Zarówno bodziec, jak i same uczucia są naturalne – osobliwa jest sytuacja, w której następuje przeżycie religijne i płynące z niej znaczenie, jakie mu się nadaje. Podejście takie nie przeciwstawia się redukcjonemu, a nawet je zakłada – sam Otto usiłuje przecież wyjaśnić przedmiot religii, odwołując się do uczuć, jakie wywołuje, co stanowi pewną formę redukcji. Jego ujęcie przedmiotu religii jest jednak niewątpliwie bardziej wszechstronne, co niewątpliwie stanowi zaletę.

Otto (1993: 33) posługuje się kategorią *numinosum*, by opisać „najbardziej skryty” element każdej religii. Jest to więc odpowiednik Spencerowskiej Tajemnicy. O ile jednak Spencer stara się opisać Tajemnicę w relacji do ludzkiej wiedzy, to Otto należy do uczonych, którzy dostrzegają braki jednostronnie intelektualnego i racjonalistycznego podejścia do religii (również w ramach samej religii). Podkreśla on (1993: 31) w niej aspekt irracjonalny, uczuciowy i w dalszych częściach swej pracy *Świętość* zajmuje się analizą różnorodnych odczuć, które wywołuje owo *numinosum* w człowieku religijnym.

Są to więc przede wszystkim: uczucie tajemniczości (*mysterium*), które może występować samodzielnie jako zadziwienie (*mirum*) albo w łączności z uczuciem grozy (*mysterium tremendum*). To ostatnie może wiązać się z tym, że *numinosum* postrzegane jest jako niezmierną potęgą (*maiestas*). Z drugiej strony uczucie tajemniczości może wiązać się też z uczuciem fascynacji (*mysterium fascinans*), które wypływa z tego, że *numinosum* postrzegane jest jako absolutna wartość (*augustum*). *Numenowi* przysługują więc trzy podstawowe właściwości: jest tajemnicze, potężne i wartościowe. Tym trzem właściwościom odpowiadają trzy podstawowe uczucia: zadziwienia, grozy i fascynacji. Uczucia te mogą się z sobą łączyć, potęga (*maiestas*) może wywoływać uczucie fascynacji, a doświadczenie przedmiotu o absolutnej wartości (*augustum*) może wywoływać uczucie grozy, przy czym zadziwienie wydaje się uczuciem podstawowym, specyficznym dla przeżycia religijnego.

W odniesieniu do wszystkich tych odczuć Otto podkreśla jednak różnicę jakościową między nimi a wszystkimi innymi uczuciami, których doświadcza człowiek w życiu codziennym, świeckim. I tak uczucie grozy (*tremendum*) zasadniczo różni się od lęku czy strachu wywołanego przez

inne niż *numinosum* przedmioty: „nie może go wzbudzić nic stworzonego, nawet to, co najgroźniejsze i wszechmocne” (Otto 1993: 41). Uczucie to „ma swoje własne stopniowania, ale samo nie jest stopniowaniem czegoś innego”. Lęk związany z *numinosum* „może – jak powiada Otto (1993: 42) – być tak silny, że przenika do szpiku kości, że jeżą się włosy i trzęsą członki, ale może też występować w lekkim wzruszeniu oraz jako ledwie zauważalne i przemijające uczucie”.

Kluczowym elementem wydaje się *mysterium*. Odpowiada mu uczucie zdziwienia – „być dotkniętym w świadomości przez jakiś dziw, przez dziwną rzecz, przez coś dziwnego (*mirum*)”, zdziwienie to przy tym wprawia w osłupienie (Otto 1993: 50). Autor ponownie podkreśla specyfikę religijnej tajemnicy, przeciwstawiając uczucie *mirum* wszelkiej tajemnicy, związanej z pozareligijnym doświadczeniem człowieka. Tym, co wyróżnia „religijną tajemniczość, prawdziwe *mirum*, jest” to, że to, co budzi – to uczucie jest „czymś innym, *thateron*, *anjad*, *alienum*, *aliud valde*, czymś obcym i dziwnym, czymś, co w ogóle wypada z zasięgu rzeczy zwykłych, zrozumiałych i znanych, a więc swojskich, wobec tego jest ukryte i radykalnie przeciwstawne temu, co zwykle, i właśnie dlatego przepelnia duszę wstrząsającym uczuciem nieoczekiwanego” (Otto 1993: 51). Jest tak, pomimo że uczucie to może być „związane albo okazjnie wywołane” przez przedmioty, które same należą do „tego świata”, niemniej „są już z «natury» zagadkowe, wprawiają w osłupienie, frapują: a więc zadziwiające i rzucające się w oczy zjawiska, procesy i rzeczy w przyrodzie, wśród zwierząt i wśród ludzi” (Otto 1993: 51-52).

Komplementarność koncepcji Otta i Spencera jest uderzająca. Analizują różne aspekty, odpowiednio irracjonalny i racjonalny, tego samego zjawiska. Centralnym wymiarem *numinosum* jest dla Otta *mysterium*/*mirum*, który w swym pojęciowym wymiarze jest w zasadzie tożsamy z pojęciem nadprzyrodzoności, jest jego afektywną stroną. Można odnieść wrażenie, że koncepcja Otta pozostaje względnie bezsilna bez uzupełnienia jakimś kryterium odwołującym się do innego niż uczucia wymiaru doświadczenia religijnego. Z drugiej strony koncepcja Spencera jawi się jako jednostronnie intelektualistyczna. Obaj wprawdzie uznają istnienie przeciwnego aspektu, ale wydaje się, że go nie doceniają. Spencer, jak widzieliśmy, dostrzega rolę uczucia bojaźni (*awe*), a u Otta zaś znajdujemy również próbę ujęcia pojęciowego owego *mysterium*, wówczas oznaczać będzie ono „to, co jest ukryte, tzn. to, co niejawne, niepojęte, niezrozumiałe, niecodzienne, nieznane”, a jednak jako pozytywne jest przeżywane nie jako pojęcie, ale w uczuciach (Otto 1993: 40). Podobnie jak Spencer, Otto zauważa, że religia oddala się od swej istoty, kiedy wtórnie neutralizuje te złożone uczucia poprzez próby racjonalizacji religii, począwszy od stosunkowo prostej, jaką było wprowa-

dzenie takich pojęć, jak „dusza”, skończywszy na rozwiniętej scholastyce. Zdaniem autora próby te są w istocie spłyceńcami religii i eliminują samą tajemnicę i jej poczucie (1993: 51).

Jeżeli za Ottem podkreślać będziemy odmienność uczuć związanych z *sacrum* w stosunku do uczuć doznawanych w innych sytuacjach, to jego koncepcja *sacrum* okaże się rodzić zupełnie inne konsekwencje niż koncepcja Durkheima. Unikniemy wówczas niebezpieczeństwa nadmiernego rozszerzenia kategorii religii. Otrzymamy bowiem wówczas po prostu psychologiczną analizę doświadczenia nadprzyrodzoności od strony uczuć.

Z koncepcją tą wiążą się wszakże niebezpieczeństwa, ale innego rodzaju. W pełni ujawniły się one w pracach Eliadego.

Mircea Eliade najpierw określa *sacrum* poprzez proste przeciwstawienie *profanum*: „świętość jest przeciwieństwem tego, co stanowi *profanum*” (Eliade 1999: 6). Potem jednak stwierdza, że „człowiek otrzymuje wiedzę na temat świętości, ponieważ się ona p r z e j a w i a , [...]. Ten przejaw świętości pragniemy tu określić mianem *hierofanii* (z greckiego *hieros* = «świętość» i *phainomai* = «pokazywać się»)". Termin ten rozumie Eliade (1999: 7) dosłownie: „nie wyraża nic innego, jak tylko to, co zawiera pod względem etymologicznym, to znaczy: ś w i ę t o ś ć s i ę n a m o b j a w i a ”. O ile pracę Otta można jeszcze traktować jako omówienie psychologii doświadczenia religijnego, o tyle Eliade zdaje się już wyraźnie wkraçać na grunt teologii. Kategoria *sacrum* nie jest dla niego kategorią opisującą jakieś doświadczenie czy działanie człowieka, ale pewną odrębną rzeczywistością, jak wielokrotnie podkreśla Eliade (1999: 8): „świętość oznacza tyle co siła, a ostatecznie także po prostu rzeczywistość. Świętość syci się bytem. Święta siła oznacza tyle, co rzeczywistość, wieczność i skuteczność w jednym”. *Sacrum* staje się zatem przeciwieństwem tego, co nierzeczywiste lub pseudorzeczywiste.

Eliadego opis *sacrum* musiałby zostać przetłumaczony na język działań i doświadczeń ludzkich, jako socjologowie niewiele byśmy na tym jednak zyskali. Autora interesuje przede wszystkim różnorodność form symbolicznych, w jakich ludzie ujmują *sacrum*, związki między symbolami etc.

Tymczasem często właśnie ten „obiektywny” wątek (ujmowanie *sacrum* jako rzeczywistości obiektywnej) z prac Otta przejmowany jest przez socjologów religii. Tak na przykład Joachim Wach (1961: 44) krótko definiuje religię jako doświadczenie *sacrum*. Powiada on, że „doświadczenie tego, co Otto tak doskonale scharakteryzował jako «mysterium tremendum et fascinatum», nie poddaje się w ostatecznym rachunku żadnym próbom opisu, zanalizowania lub naukowego zrozumienia” (1961: 45). Łatwo zauważyć, że Wach wpada tu w błędne koło: skoro socjologia religii ma być opisową nauką o religii, a religia to doświadczenie *sacrum*, które to doświadczenie

nie poddaje się opisowi naukowemu, to albo socjologia religii nie jest nauką, albo nie bada religii. Sam Wach obiera to drugie wyjście: socjologia religii bada według niego formy, w jakich doświadczenie *sacrum* się obiektywizuje. Wyróżnia on trzy zasadnicze przejawy: przejaw teoretyczny, praktyczny i społeczny doświadczenia religijnego.

Podejście takie, jak Wacha wypływa ze słusznego sprzeciwu wobec nadmiernie upraszczających, jednostronnych i jednowymiarowych teorii religii. Teorii takich nie przewyżczy się jednak, posługując się mistycznym językiem i przyjmując aksjomat nieopisywalności religii.

Zarzut kryptoteologizmu w znacznie mniejszym stopniu dotyczy Otta. Nie podąża on też tropem Durkheima. Jego analiza psychologicznych wymiarów doświadczenia świętości wyraźnie wskazuje na to, że nie o każdą świętość mu chodzi, ale o świętość umieszczoną w sferze nadprzyrodzoności czy też doświadczaną jako nadprzyrodzoną.

Wydaje się, że próbą swoistej syntezy obu sposobów rozumienia *sacrum* Durkheima i Otta jest definicja religii Giddensa (2000: 436, 467): „religie wymagają zbioru symboli wyzwających uczucie czci lub bojaźni (*reverence or awe*), są związane z rytuałami lub ceremoniami (takimi jak nabożeństwa kościelne), w które angażuje się wspólnota wiernych”. W gruncie rzeczy jednak jest to rozumienie w pełni mieszczące się w duchu szkoły Durkheima, którego Giddens (por. 2000: 442) uważa za autora prawdopodobnie najbardziej wpływowej pojedynczej pracy w socjologii religii. Sam Giddens w swym podręczniku socjologii przytoczoną definicję stosuje do religii w potocznym rozumieniu tego słowa.

Do precyzyjniejszego uchwycenia różnicy między uczuciami religijnymi a powszednimi użyteczna może być teoria poziomów uczuć Maxa Schelera. Wyróżnia on (1994: 8) cztery poziomy uczuć: (1) wrażenia uczuciowe (ból, rozkosz, łaskotanie etc.), (2) uczucia witalne (zmęczenie, napięcie, poczucie życia, choroby, zdrowia), (3) uczucia psychiczne, intencjonalne, bezpośrednio odnoszące się do Ja i do otoczenia (smutek, radość, żalność) oraz (4) uczucia religijno-metafizyczne, których podstawową cechą jest to, że odnoszą się do „rdzenia duchowej osoby jako niepodzielnej całości”; są to takie uczucia, jak „szczęśliwość, rozpacz, bezpieczeństwo, udręka sumienia, spokój, skrucha” etc. Funkcją uczuć poziomów 3. i 4. jest to, „by ujawnić nam doskonalenie się i obniżanie własnej wartości naszej duchowo-psychicznej *osoby*” (Scheler 1994: 9).

Można zatem powiedzieć, że cechą charakterystyczną ekstazy religijnej jest jej totalność. Rozumiem przez to, że w doświadczeniu tego typu zaangażowany jest cały człowiek albo, mówiąc językiem Schelera, ale także i Simmla, rdzeń jego bytu. Doświadczenie religijne jest dlatego doświad-

zeniem (przynajmniej chwilowo) integrującym. Człowiek w danej chwili doświadcza siebie jako totalności – zagrożonej przez jakiś byt, pociąganej przez coś, pojmującej coś, doświadczającej czegoś. Skłania go do tego właśnie intensywność emocji związana z przejściem do „innej rzeczywistości”, czy też właśnie te emocje wyzwalają owe przejście. Jest to więc nie tylko doświadczenie innej rzeczywistości, ale doświadczenie całego siebie wobec innej rzeczywistości.

Kategorie Otta: *mirum*, *tremendum* czy *fascinosum* pozostawione same sobie mogą popchnąć w stronę psychologizmu, którego zasadniczy błąd na gruncie religioznawstwa polega na głoszeniu konieczności doświadczenia uczuć religijnych w celu ich rzeczywistego zrozumienia. Przyjmuje on czasem postać tezy o „nieprzenikalności poznawczej zjawisk religijnych dla badacza areligijnego” (por. krytykę tej tendencji w: Kowalski 1966: 272-274). Naturalnie takie ujęcie przekreśliłoby możliwość socjologicznej operacjonalizacji pojęcia religii. Przeciwno takiemu podejściu wystąpił już Max Weber (2002: 6): „doświadczenia mistyczne, których nie sposób adekwatnie wyrazić w języku, nie są w pełni zrozumiałe dla kogoś, komu takie przeżycia są obce. Zdolność do działania w identyczny sposób nie stanowi jednak przesłanki zrozumiałości: «nie trzeba być Cezarem, by zrozumieć Cezara»”. W sytuacjach gdy nie jesteśmy w stanie zrozumieć pewnych ostatecznych celów i wartości, dzięki „naśladowczemu przeżyciu odwołującemu się do wczuwającej się wyobraźni”, winniśmy, zadowolili się – zdaniem Webera – „wyłącznie intelektualną interpretacją, a niekiedy, gdy i to się nie powiedzie, po prostu musimy przyjąć je jako dane, i starać się, na tyle, na ile jest to możliwe, intelektualnie zinterpretować czy też dzięki wczuciu w przybliżeniu naśladowczo przeżyć wyłaniające się z nich odniesienia, by przez odwołanie do nich zrozumieć przebieg motywowanego przez nie działania”. Właśnie taki charakter mają według Webera (2002: 7) „liczne wirtuozowskie dokonania w domenie religii”. Choć niewątpliwie, socjolog o innej – jak powiada Weber – wrażliwości niż człowiek religijny ma nieco utrudnione zadanie, to nie stoi to na przeszkodzie poprawnemu dokonywaniu interpretacji poszczególnych działań religijnych. Również irracjonalne pobudki, z pewnego punktu widzenia, można zatem racjonalnie zrozumieć jako dany element czyjegoś działania. Weber (2002: 15) mocno podkreśla przy tym, że subiektywny sens danego działania nie jest wcale tym samym, co sens „psychiczny”. Tak samo Znanięcki (1988: 212) wskazuje, że zjawisko psychiczne nie stanowi przedmiotu dla nauk humanistycznych. Socjologia, nawet gdy bada dane czynności tylko od

[...] subiektywnej ich strony, jako akty, musi te akty odnieść, jako podmiotowe, do ich przedmiotów, ując je w tym dążeniu do wywarcia wpływu na świat realny, któ-

re cechuje wszelką działalność, traktować je jako czynne, determinujące i przekształcające wartości, powiązać je nie realnie z innymi procesami tego samego biopsychicznego indywiduum, lecz idealnie, z innymi procesami odnoszącymi się do tych samych wartości.

Wydaje się, że rozwiązaniem tego problemu jest przełożenie kluczowej i specyficznej kategorii „misterium” z języka psychologii na język epistemologii. Tym epistemologicznym odpowiednikiem jest właśnie kategoria nadprzyrodzoneści. Za jej pomocą możemy zoperacjonalizować pozostałe kategorie psychologiczne Otta: *fascinans* i *tremendum*. Uczucie, które Otto określił jako *fascinans*, przejawia się w działaniach skierowanych na ten przedmiot jako na wartość, zmierzające do pozyskania go albo jego właściwości etc. *Tremendum* zaś przejawiać się będzie w działaniach wyrażających szacunek (jeśli chodzi o istoty interpretowane jako przyjazne) albo unikaniu kontaktów (egzorcyzmy istot uważanych za wrogie).

KRYTYKA POJĘCIA NADPRZYRODZONOŚCI

Jednak kategoria „nadprzyrodzone” nie jest kategorią bezdyskusyjną. Jak zauważył Peter L. Berger (1969: 2) w swej książce *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, kategoria nadprzyrodzoneści spotkała się ostrą krytyką z różnych stron: począwszy od antropologów, a skończywszy na teologach.

Z obszerną krytyką tego terminu i opartych na nim definicji religii (Spencera i Müllera) jako jeden z pierwszych wystąpił Durkheim. Rozpatrzymy jego argumenty.

Po pierwsze, zwraca on uwagę, że analizując historię chrześcijaństwa, spotykamy epoki, w których w wierze nie było niczego, „co by niepokoiło rozum. Wiara bez trudu godziła się z nauką i filozofią”. Kategoria ta według niego ulegała częstemu załamaniu, toteż nie można uznać jej za element istotny.

Uważa dalej, że kategoria ta pojawiła się w historii religii bardzo późno, że jest zupełnie obca ludom pierwotnym. Zdaniem Durkheima to ludzie Zachodu uważali doktryny ludów dzikich za tajemnicze, gdy tymczasem wśród tubylców rozkazywanie gwiazdom czy żywiołom, wzmaganie płodności zwierząt czy roślin przez odpowiednie obrzędy – są to wszystko rzeczy najzwyczajniejsze, które wcale nie jawią się jako dziwne, tajemnicze ani irracjonalne. Siły te kierują się odmiennymi prawami, ale nie należą do rzeczy, których nie daje się zrozumieć. Zresztą, jak sądzi, siły te dały początek koncepcji sił naturalnych, zatem nie może istnieć między ich pojęciami przepaść (Durkheim 1990: 21-22).

Durkheim zwraca uwagę, że pojęcie nadprzyrodzoności zakłada ideę przeciwstawną – „*naturalnego porządku rzeczy*, to znaczy połączenia zjawisk wszechświata według związków koniecznych, zwanych prawami”. To naruszenie tych praw jest kryterium uznania danego zjawiska jako wywołanego przez czynnik pochodzący spoza natury. Taka świadomość jest dziełem dopiero nauk pozytywnych i ich rozwoju.

Oto dlaczego cudowne interwencje, które starożytni przypisywali swym bogom, nie były w ich oczach cudami we współczesnym rozumieniu tego słowa. Dla nich były to piękne, nadzwyczajne i straszne widowiska, rzeczy zaskakujące i zadziwiające (Θαυμάσια, mirabilia, miracula), lecz wcale nie uważali tego za przejaw tajemniczego świata, którego rozum nie może zgłębić (Durkheim 1990: 22).

Przeciwko temu zarzutowi można, jak sam Durkheim zauważa, wysunąć argument, że do stwierdzenia, iż jakieś zjawisko wykracza poza normalny stan rzeczy, nie potrzeba wykształcenia naukowego. Każdy zdrowy człowiek posiada mniej lub bardziej ściśle pojęcie naturalnego biegu spraw, które jest uwarunkowane przez stan wiedzy istniejącej w kulturze, w której ma udział. Ta potoczna wiedza zdroworozsądkowa wystarcza, aby stwierdzić, że dane zjawisko jest niezwykle i wyjątkowe, a zatem u jego źródeł leżą przyczyny nadprzyrodzone.

W odpowiedzi na taki potencjalny argument Durkheim (1990: 24) zwraca uwagę, że, po pierwsze, świadomość przypadkowości wchodzi w skład wiedzy zdroworozsądkowej, a po drugie, religie zazwyczaj zajmują się tłumaczeniem nie tyle zjawisk niezwykle, ile tego, co stałe i normalne:

Ogólnie biorąc, znacznie rzadziej bogowie służą jako uzasadnienie rzeczy potwornych, dziwacznych, nienormalnych niż zwykłego biegu wszechświata, ruchu gwiazd, rytmu pór roku, corocznego wzrastania roślin, trwania gatunków itd. [...] zasadniczym celem religii już najprostszych było podtrzymywanie w sposób pozytywny normalnego biegu życia.

Durkheim przeciw kategorii nadprzyrodzoności przytaczał też przykład buddyzmu, który jakoby zupełnie nie zawierał elementów nadprzyrodzonych.

Spróbujmy odeprzeć powyższe zarzuty.

Najpierw zauważmy, że dwa z nich znajdujemy u samego Spencera: powiada on, iż religie bynajmniej nie uważają Tajemnicy za coś przekraczającego rozum, po drugie, zastrzega się, że pojęcie nadprzyrodzoności nie najlepiej pasuje do umysłowości ludzi pierwotnych, gdyż nie posiadają oni wyrobionego pojęcia co do naturalnego porządku rzeczy.

Dlaczego zatem Spencer mimo wszystko obstaje przy swych kategoriach? Dlatego, że, jak już zauważyliśmy, słowo Tajemnica wyraża stanowisko nauki względem przedmiotu religii, czyli to, co zdaniem nauki rzeczywiście kryje się pod pojęciami religii, nie zaś to, co ona sama sądzi o swym

przedmiocie. Durkheim poszedł inną drogą: jego pojęcie *sacrum* jest właśnie pojęciem dyskursu religijnego, które następnie musiał poddać operacjonalizacji na gruncie nauki. Spencer od początku patrzy na religię z zewnątrz.

Z punktu widzenia dyskursu naukowego, który w socjologii religii występuje w relacji do dyskursu religijnego jako metajęzyk, nic nie stoi na przeszkodzie, aby pewne zjawiska nazywać terminem nieadekwatnym z punktu widzenia dyskursu religijnego. To, że zdaniem Durkheima człowiek pierwotny nie mógł odróżniać tego, co przyrodzone od tego, co nadprzyrodzone, gdyż nie posiadał naukowego poglądu na naturalny stan rzeczy, nie wyklucza faktu, że możemy te dwie klasy rozdzielić, o ile leżą one u podstaw odmiennych zachowań, na których opisanu nam zależy. Istotne jest więc, by w ramach religii odróżniane były obie te klasy zachowań.

Durkheim dowodzi, że dla człowieka pierwotnego zjawiska religijne są czymś naturalnym, nie wywołują jego zadziwienia. W celu przeprowadzenia tej argumentacji dokonuje on jednak utożsamienia kategorii nadprzyrodzoności z irracjonalnością, co bynajmniej nie jest oczywiste. Podobnie później, w swym kontrargumencie mówiącym, że religie tłumaczą raczej zjawiska normalne niż niezwykle, stosuje swoistą *mutatio controversiae*. Kategoria nadprzyrodzoności dotyczy pierwotnych doświadczeń religijnych zapoczątkowujących daną tradycję religijną oraz stanowiących jej podstawę i do których dostęp wierni mają tylko wyjątkowo (wirtuozi religijni) albo pośrednio. Religie z takich doświadczeń czerpią materiał do tłumaczenia innych zjawisk. Szeregi tłumaczy, które rozwijają, posiadają zazwyczaj większy lub mniejszy stopień racjonalności. Badaniu tego aspektu wiele uwagi poświęcił w swej socjologii religii Weber. Durkheim zakłada, że tzw. normalny bieg rzeczy jest na tyle oczywisty, że nie jest w stanie wzbudzić uczucia zadziwienia. Wydaje się to wynikać z częstego wśród pozytywistów zapoznania osobliwości myślenia metafizycznego. Sam fakt, że słońce co rano wschodzi, również może być tymczasem powodem do zadziwienia i stawiania pytań, „dlaczego?”. Potrzebę odpowiedzi na tego typu pytania początkowo w swych ramach usiłowała zaspokoić religia.

Poważniej wygląda argument Durkheima, że w świadomości zdroworozsądkowej zjawiska przypadkowe, niezgodne z normalnym życiem, są uwzględniane, czyli, innymi słowy, można się spodziewać zaćmienia słońca, nieoczekiwanego deszczu czy upadku gałęzi na głowę. Tymczasem zwykły przypadek z opisowego punktu widzenia, poza intensywnością, różni od cudu nie to, co się zdarza, ale to, że zdarza się w określonym momencie, określonych okolicznościach, że rodzi określone konsekwencje dla życia ludzi, co skłania ich do uznania, iż wydarzenie *nie było* przypadkowe, lecz stoi za nim jakaś siła „racjonalna”, dlatego też zdarzenie to interpretują jako celowe. Z cudu ludzie go doświadczający wyciągają następnie wnioski,

co do zjawisk ich obchodzących, zgodnie ze swymi wartościami, ideałami etc. Cuda zatem to nie wszelkie przypadki, ale przypadki znaczące ze względu na działania ludzi, ich wartości etc.

NADPRZYRODZONOŚĆ A ZDROWY ROZSĄDEK

Wydaje się, że pierwszym krokiem do określenia kategorii nadprzyrodzoności, nie tylko analitycznie, ale również krokiem podejmowanym przez doświadczających ludzi, jest odróżnienie jej nie tyle od nauki pozytywnej, ile od tzw. zdrowego rozsądku. To wstępne rozróżnienie nadprzyrodzoności i przyrodzoności można uzyskać, stosując kategorie fenomenologicznej socjologii wiedzy. U autorów tej szkoły (Schütza, Bergera, Luckmanna) kluczową kategorią jest „świat życia” (*Lebenswelt*), rzeczywistość życia codziennego. Jako antonim dla nadprzyrodzoności posiadać będzie dla nas duże znaczenie.

Socjologia fenomenologiczna przypisuje światu życia następujące cechy i właściwości:

1. *Oczywistość*. Zdaniem Schütza świat jest człowiekowi najpierw dostępny w doświadczeniu w sposób naturalny, przyjmuje on za oczywistość fizyczne istnienie innych ludzi, ich psychiki, zdolności oddziaływania, a także istnienia przedmiotów dostępnych jednakowo każdemu w obserwacji. Istnienie drugiego człowieka i samego świata jest w ramach życia codziennego poza podejrzeniem, akceptowane bez zastrzeżeń (*taken for granted*). Wynika to z tego, że jest to „świat, który dzielę z innymi” (Berger, Luckmann 1983: 54) i dla tych innych jest to świat tak samo rzeczywisty, jak dla mnie. Jego cechą jest więc także intersubiektywność.

2. W ramach tego świata domniemana jest *powtarzalność zjawisk*, a także skuteczność tych działań, które były skuteczne dotąd. Stąd też, jak zauważa Marek Ziółkowski, działania te są racjonalne w sensie tradycyjnym. Jest to „racjonalność nawyku – efektywnego praktycznie – działania dokonującego się w oczywistym, uporządkowanym, niekwestionowanym świecie” (Ziółkowski 1981: 195).

3. Rzeczywistości świata życia przypisuje się *uporządkowany charakter* i stale dąży się do tego, aby taki charakter posiadała, do czego narzędzi dostarcza choćby potoczny język (Berger, Luckmann 1983: 53).

4. *Wytłumaczalność*. Wynika poniekąd z dwóch powyższych cech. Świat życia jest zasadniczo wytłumaczalny, choć nie zawsze aktualnie, gdyż świat nie jest dostępny doświadczeniu w swej totalności. Niemniej jednak każdy poszczególny element, którego człowiek doświadcza, jest zasadniczo wytłumaczalny (por. Sójka 1999: 67).

5. Ukierunkowanie pragmatyczne. Jest to świat związany z naszą aktywnością, pracą (Sójka 1999: 86). Jest to zatem ten obszar rzeczywistości, którym możemy manipulować (*manipulatory area*, por. Ziółkowski 1981: 173). Jak zauważa Ziółkowski (1981: 158), chodzi przede wszystkim o praktykę materialną.

Naprzeciw świata życia codziennego autorzy umieszczają inne światy, które nazywają „ograniczonymi obszarami znaczeń”. Do ograniczonych obszarów znaczeń Berger i Luckmann zaliczają, podobnie jak Schütz, marzenia, sny, religię, sztukę oraz naukę. Odwracają one uwagę od rzeczywistości życia codziennego i kierują ku swym własnym znaczeniom.

Istotne jest określenie wzajemnych zależności między ograniczonymi obszarami znaczeń a zdrowym rozsądkiem. Autorzy ujmują tę relację także w kategoriach transcendencji – inne światy mają transcendować świat oczywistości, wznosić ponad nim. Są one od niego oderwane, choć posiadają dla niego istotne znaczenie (por. Berger, Luckmann 1983: 77). Inne rzeczywistości wykraczają poza sferę praktyki, nie doświadczają się ich bezpośrednio w życiu codziennym (Berger, Luckmann 1982: 155). Należy podkreślić, że choć nie doświadczają się tych innych rzeczywistości bezpośrednio w życiu codziennym, to naturalnie doświadczają się ich oddziaływania, jednak jest to już oddziaływanie zapośredniczone przez elementy codzienności. Tak odkrycie naukowe, gdy zostanie przekształcone przez technologię w element rzeczywistości, wykracza z ograniczonego obszaru znaczeń i staje się elementem codzienności.

Charakterystyczne doświadczenia przekroczenia rzeczywistości życia codziennego, jej nawyków i znaczeń są nazywane przez nich „sytuacjami granicznymi” (termin przejęty od egzystencjalistów), właśnie dlatego, że przekraczają one granicę (Berger, Luckmann 1982: 156). Jak wyjaśnia w swej książce Berger (1997: 53-54), „mogą się one pojawić w zasięgu świadomości jako uporczywe podejrzenia, że świat może mieć oblicze odmienne od tego «normalnego»”. Taką sytuacją graniczną, *par excellence*, jest śmierć. Innymi sytuacjami granicznymi są te doświadczane przez każdego z osobna we śnie (1997: 78), a także te doświadczane przez zbiorowości: naturalne katastrofy, wstrząsy, wojny etc. (1997: 80).

Widzimy jednak, że fenomenologiczne analizy świata życia mogą nam pomóc tylko we wstępnym, negatywnym określeniu kategorii „nadprzyrodzoność”. Nie ułatwiają jednak wyraźnego rozróżnienia religii od nauki, filozofii czy sztuki, czyli innych „ograniczonych obszarów znaczeń”, gdyż, zdaniem autorów, religia znajduje się w podobnej relacji do świata życia jak one. Jednakże wszystkie te zjawiska różnią się: odmiennym stosunkiem do rzeczywistości empirycznej z jednej strony i do zasad logiki oraz praktyki z drugiej.

NADPRZYRODZONOŚĆ A NAUKA

Musimy teraz zadać pytanie stanowiące drugi krok naszej analizy, po odróżnieniu sfery religii od zdrowego rozsądku: Czy możliwe jest odróżnienie religii od nauki, filozofii, sztuki czy też, jak dowodził Durkheim, żadna ostra granica nie może między nimi istnieć, skoro wszystkie te dziedziny ludzkiej działalności pierwotnie były religią? A z drugiej strony: Czy to odróżnienie, jeśli się nawet dało przeprowadzić, jest zjawiskiem uniwersalnym? Czy stanowi tylko operację analityczną, czy też jednak ludzie różnych kultur, w tym prymitywnych, realnie dokonują tego odróżnienia w swych działaniach?

Okazuje się, że kategoria nadprzyrodzoności da się utrzymać również w odniesieniu do znanych nam kultur prymitywnych. Założenie Durkheima, podzielane zresztą przez Luciena Lévy-Bruhla, a wywodzące się jeszcze od Comte'a (1961: 240), iż człowiek prymitywny, niepartycypujący w osiągnięciach cywilizacji naukowo-technicznej nie odróżnia wiedzy od wiary, że cały jego świat jest na równi racjonalny (Durkheim) czy mistyczny (Lévy-Bruhl), okazuje się bowiem błędne, przynajmniej zdaniem takich antropologów terenowych, jak Evans-Prichard (por.: Kołakowski 1987: 111; Szafrański 2000: 60-61; Buchowski 1986: 28-29), a wcześniej jego mistrz Bronisław Malinowski. Odróżnienie religii od zdrowego rozsądku dokonane przez Malinowskiego zdaniem takich badaczy, jak R. Stark i W.S. Bainbridge (2000: 110) czy C. Geertz (1998: 41) jest jednym z najważniejszych osiągnięć klasycznych kierunków badań nad religią, które warte są rozwinięcia. Przyjrzyjmy się teraz jak, zdaniem Malinowskiego, można rozdzielić te dwie sfery.

Już w swej pierwszej pracy *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego* Malinowski wyraził pogląd, że jest możliwe rozdzielenie sfery religijnej od naukowej i dotyczy to nie tylko społeczeństw wysoko rozwiniętych, ale także prymitywnych. Dojrzałą koncepcję zaprezentował w artykule *Magia, nauka i religia*, gdzie ponownie podejmuje ten problem, tym razem opierając się już na swych własnych badaniach terenowych.

Malinowski zdecydowanie przeciwstawia się poglądom Lévy-Bruhla, twierdzącego, że całe życie człowieka pierwotnego przebiega w wymiarze mistycznym. Twierdzi, na podstawie swych obserwacji, że „każda społeczność pierwotna dysponuje znacznym zasobem wiedzy opartej na doświadczeniu i ukształtowanej przez rozum” (Malinowski 1990: 379). Ten świecki aspekt życia obejmuje jego zdaniem działania artystyczne, rzemieślnicze i ekonomiczne. Są to zachowania opierające się na wiedzy empirycznej i zaufaniu do logiki. Posiadają oni wiedzę dotyczącą roślin, gleby, szkodników, pogody, zwyczajów zwierząt, na które polują, technologii produkcji

narzędzi, sprzętów. „Tak więc przy budowie czółna empiryczna znajomość materiału, technologii, pewnych zasad stabilności i hydrodynamiki występuje w towarzystwie i ścisłym związku z magią, przy czym żadna nie jest skażona drugą” (Malinowski 1990: 383; por. też: 491-492). Na każde działanie składa się pewna manipulacja na elementach natury dobrze nam znanych. Dokonujemy czynności, które zostały wielokrotnie sprawdzone. Wobec realnych zadań, które stawia rzeczywistość, człowiek ucieka się przede wszystkim do pracy, a w niej kieruje się wiedzą i rozumem. Jednak oprócz tych czynników, które bezpośrednio od nas zależą, w naszym postępowaniu istotną, a czasami decydującą rolę odgrywają czynniki od nas niezależne. Jednego razu te same siły mogą działać korzystnie, innego razu mogą nieść szkody, a nawet zgubę. Magia pojawia się właśnie w tym drugim kontekście – niespodziewanych i niepomyślnych wpływów, przypadku, szczęścia, zbiegu okoliczności, tego, co nieprzewidywalne.

Tubylcy nie tylko posiadają, ale także doskonale odróżniają tę empiryczną wiedzę od wiedzy o prawidłowościach rządzących światem nadprzyrodzonym. Oba sposoby myślenia – rozsądkowy i magiczny – pojawiają się w różnych sytuacjach i choć obie sfery – magiczna i techniczna – często sobie towarzyszą, to jedna nigdy nie zastępuje drugiej. Podobnie, jeśli chodzi o społeczny kontekst. Choć ta sama osoba może przeprowadzić zarówno działaniom praktycznym, jak i magicznym, to obie te funkcje są wyraźnie rozdzielane.

Ważne dla określenia myśli mistycznej będzie sprecyzowanie, co Malinowski (1990: 388) uważa za naukę: nauka to „zespół zasad i pojęć opartych na doświadczeniu i zaczerpniętych z niego dzięki logicznemu wnioskowaniu, urzeczywistnionych w formie materialnych osiągnięć i określonej tradycji i prowadzonych przez jakiś rodzaj organizacji społecznej”. Najistotniejsze, w tej „minimalistycznej” definicji nauki, wydaje się określenie źródła wiedzy rozsądkowej jako doświadczenia.

Niektórzy posługują się terminem stanowiącym proste przeciwstawienie empiryczności – „nieempiryczne” czy „pozaempiryczne” (Piwowarski 1996: 42-43). Wydaje się on jednak nadal zbyt szeroki, jego zakres zależy od tego, jak określimy to, co empiryczne. Z jednej strony możemy niechęć zakwestionować zjawisko szczególnego *doświadczenia* religijnego, z drugiej zaś możemy zakwalifikować jako religijne wszystkie dziedziny działalności duchowej, na przykład nauki, które nie są empiryczne, gdyż operują na ideach (filozofię, matematykę czy logikę).

Skoro używamy kategorii „doświadczenie religijne”, należałoby określić różnice między nim a doświadczeniem leżącym u podstaw szeroko rozumianej nauki. Powyższa definicja nauki Malinowskiego wspomina o *mate-*

rialnych osiągnięciach, które nauka umożliwiła. Możemy z tego wnioskować, że u jej podstaw stoi doświadczenie, którego przedmiotem jest przyroda, w szerokim znaczeniu tego słowa, które obejmuje „zarówno przyrodę powstałą i funkcjonującą niezależnie od człowieka, jak i przyrodę społeczno-historyczną, która jest przez istoty ludzkie współtworzona, przekształcana oraz przystosowywana do potrzeb ich życia i działania” (Kozyr-Kowalski 1997a: 135). Do podobnych wniosków dochodzi Leszek Kołakowski, który rozwija pomysły Malinowskiego. Rozróżnia on mityczny i technologiczny pień kultury (Kołakowski 1994: 12). Religia jest jedynym z przejawów pierwszego, którego charakterystyczną cechą jest to, że pytania, które się w nim stawia, nie mają bezpośredniej technologicznej użyteczności. Podobne rozumienie religii, jako przeciwieństwa celowo technicznej działalności, znalazło zastosowanie w rozróżnianiu zjawisk religijnych i niereligijnych w kulturach prehistorycznych (Leroi-Gourhan 1966).

CZY BUDDYZM JEST RELIGIĄ?

Pozostaje jeszcze ustosunkować się do argumentu Durkheima, odwołującego się do buddyzmu jako religii rzekomo nieposiadającej elementu nadprzyrodzoności.

Argument ten trafnie podważył Spiro: wskazał, podążając (chyba nieświadomie) tropem Spencera, na niebezpieczeństwo opierania się na wyrażonych *explicite* elementach doktryny (Spencerowska religia nominalna). Durkheim za miarodajny przyjął buddyzm intelektualistów oraz ksiąg i na tej podstawie wyciągnął swoje wnioski. Tymczasem w buddyzmie innych warstw społecznych elementy nadprzyrodzone odgrywają znaczącą rolę (por. Robertson 1984: 42; 1998: 155-156). Odnosi się to zwłaszcza do buddyzmu mahajany, dominującej szkoły buddyjskiej w Chinach, Japonii oraz na Zachodzie, a w jeszcze większym stopniu do buddyzmu wadźrnajana dominującego w Tybecie i bujnie rozwijającego się na Zachodzie (por. Spiro 1972: 6).

Możemy dodać następujący argument, który obejmuje również starsze szkoły buddyjskie (hinajaną): jeżeli doświadczeniem religijnym jest doświadczenie nadprzyrodzoności w akcie szeroko rozumianej ekstazy religijnej, to tym właśnie jest oświecenie Buddy. W wyniku zastosowania specjalnych technik ascetycznych wykroczył on poza zwyczajny, doczesny stan umysłu i doświadczył „innej rzeczywistości” w sobie samym; innej rzeczywistości, która niewątpliwie nie należy do rzeczywistości empirycznej i powszedniej (nawet jeśli buddyści twierdzą, że każdy *potencjalnie* jest

Buddą). Osiągnięcie tego stanu jest celem nawet intelektualistów buddyjskich, stąd można uznać, że buddyzm jest religią.

Giddens (2000: 436) przeciwko definicjom opartym na nadprzyrodzoności również wysunął argument empiryczny, wprawdzie nie buddyzmu, ale konfucjanizmu. Konfucjanizm na Zachodzie kojarzy się przede wszystkim z pewną doktryną filozoficzno-społeczną, bywa tak przedstawiany również przez Chińczyków: Feng Youlan (2001: 5) przeciwstawia się popularnemu sądowi, że w Chinach istniały trzy religie, konfucjanizm, jego zdaniem, nie jest religią. Jednak już w 59 r. n.e. wprowadzono obowiązek oddawania hołdu Konfucjuszowi, w roku 72 cesarz Ming po raz pierwszy złożył ofiarę mędrcom, a także 72 jego uczniom, po kolejnych 17 latach wprowadzono do tych obrzędów muzykę etc., aż za dynastii Han, zdaniem Künstlera (1994: 116), był już konfucjanizm praktycznie religią państwową.

Początkowy charakter jakiegoś ruchu społecznego nie wyklucza jego przemiany: choć Konfucjusz mógł uważać się tylko za filozofa, a jego myśl mogła mieć charakter czysto racjonalny, późniejsze pokolenia uznały go za kogoś więcej. Proces ten analizował Spencer, pisząc, że osoby o wybitnej mądrości (w oczach ludu wręcz nadprzyrodzonej, przynajmniej w pochodzeniu) mogą się z czasem wśród ludu przekształcić w bóstwo, choćby byli to ludzie z krwi i kości. Niewykluczone także, że podobny los spotkałby Hitlera, na co wskazywały już pewne zjawiska występujące za jego życia (por.: Caillois 1973: 286; Grunberger 1987, t. 1: 133-140; t. 2: 347-349).

Naturalnie, argumenty odwołujące się do wyjątku (*instantia*) nie mają większej siły. Uczony nie jest w żaden sposób zmuszony zaliczać dane zjawisko do jakiejś kategorii tylko dlatego, że czyni tak myśl potoczna. Dokładniejsza analiza może wykazać, i niejednokrotnie wykazuje, błędność wstępnych klasyfikacji (przypadek wieloryba). Podobnie może być z konfucjanizmem, choć nie miejsce tutaj, aby poddawać go dogłębnej analizie.

SYNTEZA

Widzieliśmy, że kategorię „nadprzyrodzoność” można obronić przed argumentami Durkheima. W każdej społeczności istnieje wiedza potoczna, rozwinięta często w naukę, umożliwiającą manipulowanie rzeczywistością materialną, stanowiącą jej przedmiot. Istnieje jednocześnie szereg zjawisk, które wymykają się zarówno nauce, jak i technicznej manipulacji.

Z drugiej strony również Rudolf Otto wskazuje na istotny element: irracjonalną stronę doświadczenia religijnego. Opisuje on przede wszystkim *uczucia*, jakie wzbudza przedmiot religijny w momencie doświadczenia oraz *wartościowania* im towarzyszące. Podkreśla, że uczucia te zasadniczo

różnią się swym charakterem (nie zaś stopniem) od uczuć innego typu. Ta właśnie różnica i osobliwość musi być zdefiniowana i to najlepiej w kategoriach warunków, w których dane doświadczenie zachodzi. Sądzę, że za tę różnicę, którą określiliśmy jako cechę totalności, odpowiada nadprzyrodzony charakter przedmiotu doświadczenia. Specyficzny charakter tych uczuć płynie właśnie z tego, że człowiek przeżywa siebie w doświadczeniu religijnym w sposób zapośredniczony przez przedmiot nadprzyrodzony, przestrzega siebie zatem *sub specie aeternitatis*. Uwzględnienie tego irracjonalnego aspektu przedmiotu religii jest o tyle ważne, że, jak to wielokrotnie podkreślał Spencer, to nie idee rządzą światem, ale uczucia. Bez uwzględnienia tych uczuć zamknięta by pozostała dla nas droga wyjaśnienia oddziaływania religii na ludzkie postępowanie.

Jak zauważył Simmel (1997: 16), odczuwanie wartości i pojmowanie treści stanowią dwa elementy składowe naszego doświadczenia bytu. Można zatem wnioskować, że *teorie nadprzyrodzoności i sacrum w sposób konieczny uzupełniają się, zakładają i dopełniają*.

Ów wspólny mianownik wszystkich religijnych wyobrażeń dotyczących przedmiotów czci (*niekoniecznie* rozumiany jako taki *explicite!*), który Spencer określał jako Tajemnica (pozostawię ten termin jako *terminus technicus*, bez orzekania o realnym istnieniu czy nieistnieniu jego desygnatu), owa *rzeczywistość* ostateczna, która skrywa się pod wyobrażeniem duszy, boga czy Boga, da się na gruncie nauki empirycznej określić następująco. Na podstawie powyższych analiz można stwierdzić, że przedmioty, obiekty, stany etc., które w ludzkim doświadczeniu odbierane są za przejaw Tajemnicy, charakteryzują się dwiema cechami, czy też posiadają dwa aspekty.

Przedmiot religii można więc opisywać przez (1) właściwość, która może przysługiwać rzeczom, zjawiskom, stanom psychicznym i istotom (realnym bądź postulowanym) z racji tego, że doświadczone są (interpretowane) jako przynależące bądź manifestujące „inny świat”, inny niż „ten świat”, czyli świat obecny w codziennym doświadczeniu ludzi, w którym przebiega codzienne życie, który jest penetrowany i przekształcany przez naukę, technologię i inne typy działalności duchowej i materialnej. „Ten świat” możemy też określić jako ludzką i pozaludzką przyrodę. Wydaje się, że adekwatnym *epistemologicznym* ujęciem przedmiotu religii jest kategoria **nadprzyrodzoności**. Wskazuje ona na stosunek między religią a wiedzą i potocznym doświadczeniem dostępnym na danym szczeblu kultury, w danej społeczności.

Z drugiej strony kategoria *sacrum* wskazuje, zwłaszcza w znaczeniu, jakie nadał jej Otto, na drugą ważną cechę przedmiotów religii: są to zjawiska, przedmioty, istoty, etc. (2) *odczuwane* jako wykraczające poza to, do czego ludzie się przyzwyczaili (*misterium*) oraz odczuwane *w sposób* wykra-

czający poza odczucia związane z życiem potocznym, odczuwane w sposób *totalny*. W przypadku doświadczenia nadprzyrodzoneości obie te cechy są z sobą powiązane. Przedmiot religijny wywołuje zasadniczo dwa typy uczuć: zgrozę i fascynację – obie zabarwione podstawowym tu uczuciem zadziwienia (*mirum*). Uczucia te manifestują się w konkretnych działaniach: wyrażaniu szacunku i uległości bądź pozyskiwaniu albo izolacji od nadprzyrodzonych przedmiotów sakralnych.

Widzimy więc, że obie te kategorie określają inne aspekty przedmiotu religii. Zatem nie zachodzi między nimi ani relacja wykluczania, ani zastępowania. Co więcej, dopiero uwzględnienie obu tych wymiarów: epistemologicznego i afektywnego, umożliwi uchwycenie przedmiotu religii również „z bocznej perspektywy”, a zatem dużo precyzyjniej.

Przedmiotami religii (przejawami tajemnicy) są więc te zjawiska, które ludzie *traktują jako sakralne, a je d n o c z e ś n i e, które przynależą do sfery nadprzyrodzonej*.

Tajemnica może przejawiać się w świecie natury (zwierzęta czy zjawiska przyrody o nadprzyrodzonych właściwościach czy działaniu). Może przejawiać się w sferze ludzkiej (nadprzyrodzone moce czarownika czy wodza, święci czy półbogowie) i nadludzkiej (duchy i bogowie). Niektóre religie (wedyjska, grecka, taoizm, buddyzm, do pewnego stopnia także judeochrześcijańska, deizm) wypracowały pojęcia odnoszące się do bytu, któremu przysługuje sfera nadboska. Chodzi o uniwersalny porządek rzeczy, któremu podporządkowani są również bogowie – bezosobowe czy też lepiej nadosobowe prawo ogarniające całość bytu, jego zasada, przaprzyczyna. Grecy posługiwali się terminem *Ananke*, w innych religiach funkcjonowały pojęcia: *Rta*, *Dharma*, *Tao*, chrześcijaństwo zbliżało się do tego pojęcia w swym rozumieniu boskiej Opatrzności. Tajemnica przejawia się też w różnego typu nieosobowych mocach, których pojęcia występują w wielu religiach prymitywnych. Mam tu na myśli takie moce, jak polinezyjskie *mana*, czy podobne kategorie (*nagual*, *manitou*, *orenda*). Podobne właściwości posiadają moce magiczne rytuału czy czarownika, a w ludowym chrześcijaństwie pojęcie łaski, którą Bóg może zesłać lub odmówić, której pełna jest Matka Boska i niektóre jej obrazy. Samą kategorię *mana* należy jednak, na co zwracał uwagę Malinowski, stosować ostrożnie. Przedwcześnie, jak się wydaje, przekształcono ją w pojęcie rodzajowe. Ważne jest, by zanim się coś zakwalifikuje jako *mana*, możliwie precyzyjnie zbadać jego zastosowanie (Malinowski 1990: 432). Stosowanie tej dyrektywy Malinowskiego umożliwi nam uniknięcie błędu zaliczania do jednej klasy różnych zjawisk tylko na podstawie jednej wspólnej cechy, jaką w tym wypadku jest bezosobowość. Tymczasem bezosobowość może przysługiwać zarówno bytom niższym niż osobowe, jak i wykraczającym poza osobowy sposób bycia. Oba te przy-

padki wyodrębniają odmienne klasy bytów nadprzyrodzonych, które choć mogą być w niektórych systemach religijnych zmieszane, to zdarza się, że występują też oddzielnie.

Zasadniczymi typami wyobrażeń na temat tajemnej Mocy są więc wyobrażenia bezosobowe, antropomorficzne, teomorficzne (odnoszące się do istot osobowych, nadludzkich), nadosobowe.

Tajemnica, gdy jest postrzegana jako aktywna, może, ale nie musi być personifikowana w postaci bogów, stąd będąc się posługiwać kategorią *czynnik nadprzyrodzony*, obejmującą obie możliwości. Tajemnicę, która nie jest postrzegana jako aktywna, określam jako *obiekty nadprzyrodzone*. Poza tym Tajemnica może występować w postaci *stanów nadprzyrodzonych*.

Przypomnijmy, że – zdaniem Spencera – ludzie w religii odnoszą się do Tajemnicy na drodze myślowej w sposób przede wszystkim zapośredniczony przez wyobrazeniowe „postacie”. Na drodze praktycznej w kontakcie z Tajemnicą pośredniczą pewne religijne działania o mniej lub bardziej ustalonej formie. Ludzie zatem odnoszą się w religii do Tajemnicy w sposób niebezpośredni, zapośredniczony (por. Hegel 2002: 497).

Jeśli przez Tajemnicę będziemy rozumieć byt uważany za nadprzyrodzony i traktowany jako sakralny, wówczas można zdefiniować religię jako system zapośredniczonego odnoszenia się ludzi do Tajemnicy.

Wyznawcy religii owe odniesienia postrzegają jednak często jako relację (np. z bogami) o charakterze dialogicznym, a zatem pod terminem *system odniesień* rozumieć będą nie tylko akty ludzi skierowane ku sferze nadprzyrodzonej, ale także tę stronę relacji, w której ludzie uważają, że są określane przez to, co uważane jest za nadprzyrodzone i sakralne.

Takie ujęcie religii zakłada i dopiero umożliwia odróżnienie jej od innych zjawisk, które niektórzy włączają do tej kategorii: po pierwsze systemy, które nie odnoszą się do przedmiotów nadprzyrodzonych, ale przyjmują podobną do religii formę – pewne empiryczne elementy rzeczywistości traktują jako obiekty sakralne. Systemy takie będą określać jako **quasi-religie**. Typowym przykładem quasi-religii jest stalinizm czy hitleryzm. W przypadku tego ostatniego można obserwować przekształcenie w pewnych przypadkach quasi-religii w religię, kiedy to wodzowi przypisywano właściwości nadprzyrodzone czy nadprzyrodzone pochodzenie (zesłany przez Boga).

Drugą kategorią zjawisk, od której religię należy odróżnić, są te zjawiska, które wprawdzie odwołują się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale nie traktują jej jako obiektów sakralnych. Przyjmują one często formę działań świeckich (nauki, techniki); zaliczyć do nich można astrologię, radiestezję czy parapsychologię. Zjawiska te najlepiej określić jako **paranaukę i paratechnikę**. Do tej ostatniej można w zasadzie zaliczyć *niektóre* zjawiska

nazywane często magią. Jednak problem relacji między religią a magią wymaga obszerniejszego potraktowania.

Quasi-religia i paranauka nie stanowią w sensie ścisłym religii. Kategorie te ujmują pewną specyficzną klasę zjawisk w ramach zjawisk religijnie uwarunkowanych i religijnie doniosłych.

Mogłoby się wydawać, że nasza definicja nie obejmuje zjawiska doświadczenia mistycznego. Mistyk, jak się uważa, doświadcza wszak Tajemnicy w sposób *bezpośredni*. Samo doświadczenie religijne określam jako *stan nadprzyrodzony*, a zatem doświadczenie przez ludzi pewnych obiektów jako Tajemnicy; jako takie jest, że się tak wyrażę, punktem wyjścia religii, jeszcze nie samą religią. Religią jest dopiero podjęta przez mistyka czy innych ludzi próba ustosunkowania się do tego doświadczenia. Trudno założyć, że jest on w rozumieniu własnego doświadczenia wolny od wszystkich wyobrażeń czy sposobów działania, które narzucane są mu przez już istniejącą tradycję religijną (niezależnie, czy odnosi się do niej pozytywnie czy negatywnie). W momencie więc, kiedy mistyk usiłuje opowiedzieć innym o swoim doświadczeniu, gdy zatem mistyka się uspołecznia, dochodzi do zapośredniczenia tego doświadczenia przez pewne symbole językowe albo pewne działania (choćby przez zmianę stylu życia samego mistyka, która to zmiana jest sposobem odniesienia się do własnego doświadczenia). Mistyka jest więc zjawiskiem religijnym dopiero wówczas, gdy staje się zjawiskiem społecznie doniosłym. Pozostaje też naturalnie przedmiotem socjologii religii jako zjawisko społecznie uwarunkowane. Wydaje się, że takie ujęcie wystarcza, przynajmniej na użytek socjologii religii.

MAGIA A RELIGIA

PRÓBY ODRÓŻNIENIA MAGII OD RELIGII

Jedną z istotnych kwestii wstępnych socjologii religii jest odróżnienie religii od magii. Wychodząc z założenia, że są to zjawiska różne oraz chcąc ograniczyć przedmiot swych badań tylko do religii, socjologowie i religioznawcy przedstawiają odpowiednie definicje magii, ustosunkowując się do problemu jej istoty, a czasem też genezy. W kwestii tej różnorodność stanowisk jest porównywalna z wielością prób rozwiązania problemu definicji religii. Wynika to chyba nawet nie tyle z trudności analizy zjawiska magii, ile z tego, że autorzy zdają się zaliczać do istoty magii relację między nią a religią. Często zatem definicje magii stanowią uzupełnienie definicji religii, a nawet ich „lustrzane odbicie”.

Już u Jamesa G. Frazera, jednego z pierwszych badaczy, którzy zwrócili uwagę na znaczenie magii w kulturach archaicznych, między magią a reli-

gią zachodzi relacja antytetyczna. O ile w magii manifestuje się władczą postawą względem sił przyrody (1978: 76), to religia stanowi wyraz bezsilności ludzi względem sił nadludzkich (1978: 69-70; por.: Nowaczyk 1989: 84-86; Buchowski 1986: 11-12).

W klasycznej socjologii dwie próby wydają się szczególnie istotne: Émile'a Durkheima i jego szkoły (tutaj ważna jest przede wszystkim praca Marcela Maussa i Henriego Huberta *Zarys ogólnej teorii magii*) oraz Webera. W obu przypadkach autorzy przyjmują przesłankę przeciwieństwa między magią a religią.

Punktem wyjścia dla francuskiej szkoły socjologicznej jest ich koncepcja religii jako zjawiska z istoty społecznego. Magia – przeciwnie, powinna być zatem zjawiskiem indywidualistycznym. Magią jest więc „każdy obrzęd, który nie jest częścią jakiegoś zorganizowanego kultu, obrzęd prywatny, sekretny, tajemny i zbliżający się ku granicy, jaką stanowi obrzęd zakazany” (Hubert, Mauss 1973: 21). Podobnie uważa Durkheim (1990: 39): o ile do istoty religii przynależy to, że organizuje ludzi w kościół („w historii nie spotykamy religii bez kościoła”, Durkheim 1990: 38), to więc między czarownikiem a klientem nie ma charakteru trwałej więzi moralnej, ma charakter przypadkowy i przejściowy, analogiczny do stosunku chorego i lekarza.

Poza prostym odróżnieniem autorzy usiłują dociec istoty sił działających w magii. Usiłują wyjaśnić magię za pomocą tej samej metody, którą posłużyli się do wyjaśnienia religii, a polega ona w gruncie rzeczy na wykazaniu, że siły działające w magii to siły społeczne. Czynią to za pomocą psychologii tłumu, tak jak potem Durkheim w stosunku do religii. Prowadzi ich to jednak do zakwestionowania swej pierwotnej przesłanki o indywidualistycznym, a nie społecznym charakterze magii. Próbują wybrnąć z tego za pomocą niezbyt dobrze ukrytych sofizmatów.

Jednocześnie w przeglądzie materiału empirycznego napotykają na cały szereg faktów, które świadczą, delikatnie mówiąc, o podobieństwie między magią a religią. Dostrzegają je często nawet tam, gdzie inni upatrywali istotną różnicę. Na cechę dystynktywną nie nadaje się ich zdaniem na przykład przymus jako strategia magii względem sił sakralnych, gdyż religia stosuje go również często (Hubert, Mauss 1973: 16). Magia dysponuje także obrzędami o podobnej do religijnych skuteczności (1973: 13), o podobnej strukturze (1973: 54, 80), wiele z obrzędów wielkich religii zawiera rozumowania magiczne (1973: 15), a magicznym towarzyszą religijne zakazy: jak powiadają autorzy: „czarownik pozostawiony sam sobie jest również skrępowany, jak ksiądz przy ołtarzu” (1973: 73). Magia posiada, tak jak religia, również własne sanktuaria (1973: 55). W magii ponadto często występują ofiary niezmiernie podobne w skutkach, języku, przebiegu do ofiar

religijnych (1973: 64). W magii spotyka się wszelkie formy oralne występujące w religii, na przykład: modlitwy, hymny etc. (1973: 68-69). Nawet święte księgi wielkich religii odgrywają w praktykach czarowników doniosłą rolę (1973: 69). Siły magiczne, tak jak religijne, są zaraźliwe (1973: 85), przypisuje im się także liczne antynomiczne połączenia (1973: 108). Istoty magiczne (demony) zachowują zawsze swoje miejsce w ramach religii, a często te same istoty pełnią obie funkcje: magiczne i religijne – zatem nie wykluczają się (1973: 111-112). Ta sama idea chwilowej śmierci pojawia się w religii i magii przy okazji inicjacji, przy czym oba jej typy – inicjacja magiczna i religijna – wedle autorów stale się mieszają (1973: 48-49). Istnienie prawdziwych kultów magicznych w obrębie religii tłumaczą przebiegłością czarowników, którzy starali się upodobnić swój kult do kultów religijnych (1973: 20). Generalnie magia w mniemaniu autorów czerpała z wierzeń funkcjonujących w społeczeństwie. Wobec tak wyraźnych podobieństw muszą przyznać, że opozycja między magią a religią nie jest stała ani powszechna, magia nie jest dokładnym przeciwieństwem religii (1973: 115,119).

Ostatecznie dochodzą do wniosku, że w magii działa ta sama siła, która działa w religii. Dla jej ujęcia uogólniają obserwacje dokonane w Melanezji na przełomie wieków przez takich badaczy, jak na przykład R.H. Codrington czy Robert R. Marett, dotyczące kategorii *mana*.

Chcąc pogodzić swe wyjściowe założenie z powyższymi obserwacjami, przyjmują tymczasowo definicję Grimma, według którego magia „to rodzaj religii stworzonej dla niższych potrzeb życia domowego” (Hubert, Mauss 1973: 18), a zatem przypisują niski, utylitarny charakter celom magii. Różnica między magią a religią nie jest już jakościową, ale różnicą stopnia.

Rozważania autorów uprawniają zatem do wniosku, że rozróżnienie magii i religii ma charakter historyczny, a nie absolutny.

Podobne problemy napotkał w swych rozważaniach Max Weber (1969: 415). Również on przyjmuje istotowe przeciwieństwo między magią a religią. Usiłuje je ująć w antynomiczne typy idealne. Religią miałyby być taka relacja ludzi do sił nadprzyrodzonych, która przybiera formy modlitwy, ofiary i czci. Dla magii jest natomiast charakterystyczne stosowanie **przymusu**. Zastosowanie przez Webera takiego narzędzia, jak typy idealne (a nie definicji gatunkowych) wskazuje, że między magią a religią nie istnieje ostra empiryczna granica, różnica ma charakter analityczny, wprowadzony właśnie za pomocą utworzonych dla celów heurystycznych typów idealnych. Będzie ona tym wyraźniejsza, im typy te będą bardziej ostre (por. Weber 1985: 80-100).

Tak jak w przypadku szkoły francuskiej, zasadnicze trudności uwidaczniają się przy analizie materiału empirycznego za pomocą wspomnianych

definicji. Weber stwierdza, że rozróżnienie to może się nie dać *nigdzie* zastosować konsekwentnie, gdyż właściwie wszystkie religie historyczne zawierają składniki magiczne. Sprzyjało temu na przykład antropomorficzne wyobrażanie sobie bogów jako potentatów, których można przekupywać zgodnie z zasadą *do ut des*. Zauważa, że dwa charakterystyczne elementy religii: modlitwa i ofiara, mają swą genezę w magii. Na ich przykładzie pokazuje, jak płynna jest granica między oboma zjawiskami:

Technicznie racjonalizowane przedsięwzięcie modlitwy [...] wszędzie jest daleko bliższe magii niż błaganu. Indywidualną modlitwę jako prawdziwe błaganie znajdujemy w religiach, które skądinąd są niezróżnicowane, ale w większości wypadków takie modlitwy mają czystą, podobną do biznesu, zracjonalizowaną formę, która wysuwa dokonania błagającego w imieniu boga i wtedy żąda za to odpowiedniego wynagrodzenia (Weber 1969: 413).

Podobnie ofiara, zdaniem niemieckiego socjologa, w swym pierwszym przejawie jest „magicznym instrumentem, który w części stoi w natychmiastowej służbie przymuszania bogów” (1969: 413).

Weber próbuje uchwycić różnice między magią a religią na płaszczyźnie instytucjonalnej. Tutaj również granice okazują się płynne. Gdy w końcu znajduje zadowalające kryterium odróżnienia kapłanów od czarowników (zinstytucjonalizowany kult), to musi przyznać, że choć niemożliwe jest kapłaństwo bez kultu, to jest możliwy kult bez kapłaństwa, przez co aspekt instytucjonalny nie stanowi uniwersalnego kryterium służącego do odróżnienia magii od religii (Weber 1969: 415-417).

Z drugiej strony, Weber (2000a: 256-257) zwracał uwagę, że magowie byli historycznymi poprzednikami proroków i zbawicieli. Elementem wspólnym tym typom specjalistów religijnych była legitymizująca ich magiczna charyzma. Następcami proroków, po bezpośrednich uczniach, stają się w końcu członkowie hierokratycznej organizacji, która również legitymizuje się charyzmą, tyle że przypisaną urzędowi, a nie osobie. W socjologii religii Webera zawarta jest więc teza, że wszystkie te elementy religii, które wiążą się z charyzmatycznym autorytetem, mają ostatecznie magiczny charakter, a dotyczy to zarówno charyzmy hierokratycznej, jak i profetycznej.

Dla Webera kluczowa jest też teza o „odczarowaniu” świata przez judaizm i chrześcijaństwo, polegającym na odrzuceniu magii (por. Buchowski 1986: 49). Jak jednak zauważa Stanisław Andreski:

Weber całkowicie źle objaśnił to, co uważał za „wrogie nastawienie do magii” przejawiane przez hebrajskich proroków i rabinów oraz kościoły chrześcijańskie. Prorocy czynili cuda, a kapłani (zarówno żydowscy, jak i chrześcijańscy) odprawiali rytuały, które były – i w wielu wyznaniach ciągle są – w tym samym stopniu magiczne, co zachowania tych, których nazywali bałwochwalcami i czarownikami.

Zdaniem Andreskiego (1992: 125), a jest to argument Spencera, zauważona wrogość zasadza się nie tyle na wyższej racjonalności chrześcijaństwa czy judaizmu (w końcu pionierami nauki byli politeistyczni Grecy), ile na „zwykłej konkurencji pomiędzy różnymi grupami posiadaczy mocy nadprzyrodzonych służących do kontroli dusz”.

Wobec trudności ze znalezieniem zadowalającego kryterium precyzyjnego odróżnienia magii od religii, amerykański socjolog William J. Goode w latach pięćdziesiątych w artykule *Magia a religia* podjął próbę skonstruowania typów idealnych poprzez dodanie do siebie różnych kryteriów proponowanych przez innych autorów. Jego zdaniem religia różni się od magii pod względem jedenastu cech, m.in. takich, jak: ściśle określony cel (kryterium Malinowskiego), postawa manipulatywna w przypadku magii, a błagalna, przejednawcza religii (kryterium Frazera). Uwzględni również wyżej omówione kryteria durkheimistów, a także wiele innych, wspomniemy tylko następujące: działania magiczne w przeciwieństwie do religijnego są zastępowalne, magię odbiera się także zazwyczaj jako skierowaną przeciw społeczności. W przypadku religii nie istnieje nawet możliwość użycia jej przeciw społeczeństwu (Goode 1957: 328-329; 1984: 27-28; por. też Buchowski 1986: 61).

Właściwie, dla każdej cechy można by znaleźć przykład stanowiący instancję. Wiele takich przykładów zamieścili w swym studium Herbert i Mauss: na przykład działania zaklinacza deszczu cechują się instrumentalnością, ale podejmowane są w interesie społecznym. Działania egzorcysty charakteryzują się nie tylko większą czy mniejszą instrumentalnością, indywidualnym odbiorcą występującym w charakterze pacjenta-klienta, ale jednocześnie nie występuje konflikt między nimi a systemem religijnym panującym w społeczności. Jak ponadto zaklasyfikować chrześcijańskie sakramenty, posiadające często ściśle określony cel, działające z automatyzmem, posiadające często indywidualnych odbiorców (jak w przypadku namaszczenia chorych)? Uznanie antyspołecznego nastawienia magii płynie z nierozróżniania magii białej i czarnej. Automatyzm przypisywany magii wypływa (jak to w innym kontekście zauważył Durkheim 1990: 308) z koncepcji sił bezosobowych, którą posługują się pewne typy magii. W przypadku sił osobowych działanie magiczne traci swój automatyzm i zbliża się do dialogu, targów, perswazji, które wszak także występują w religii. Pomysł, by odróżnić dwa zjawiska przez zestawienie iluś kryteriów, z których każde z osobna zawodzi, wydaje się ciekawy, choć moim zdaniem próba Goode'a zdaje się być niewystarczająca również dlatego, że samo wyliczenie cech charakterystycznych nie rozwiązuje problemu. Chcąc stwierdzić, czy jakieś zjawisko jest bliższe magii niż religii, trudno uwzględnić jedenaście wskaźników. Typ idealny, jak podkreślał Weber,

wymaga logicznego powiązania wybranych, istotnych z pewnego punktu widzenia, cech w celu uzyskania ostrego pojęcia. O ile każde z osobna kryterium można uznać za parę mniej lub bardziej użytecznych typów idealnych, skonstruowano je bowiem z pewnego określonego punktu widzenia, to konstrukcję Goode'a trudno w ogóle za typ idealny uznać.

Głębsze studia porównawcze dostarczają więc szeregu przykładów pozwalających podważyć założenie, że między magią a religią zachodzi relacja przeciwieństwa i wykluczenia: w większości sytuacji historycznych przejście między magią a religią jest płynne i nie można wyznaczyć ostrej granicy między nimi. Skłania nas to do wniosku, że przeciwieństwo czy wykluczenie jest tylko jedną z historycznie możliwych relacji, w jakich oba zjawiska mogą się znaleźć. Błąd wielu powyższych koncepcji polegał na tym, że zmienną, jaką jest ta relacja, traktowały jako stałą i usiłowały na tej podstawie orzekać o osobliwości obu zjawisk.

Wiele wskazuje na to, że przeciwstawienie to, zwłaszcza w ostrej formie, wynika w socjologii religii i religioznawstwie z pewnych historycznych uwarunkowań, które Spencer określał jako uprzedzenie teologiczne. Wydaje się, że wrogość między oboma typami działań, którą podkreślał Durkheim, jest uwarunkowana raczej kulturowo i semantycznie: religie biblijne zaczerpnęły ze Starego Testamentu jednoznacznie negatywną ocenę magii, stąd wzbraniały się określić własne rytuały tym słowem (por. Buchowski 1999: 152). Tymczasem, jak zauważył Spencer, ta sama czynność może być nazwana czarami albo cudotwórstwem zależnie od społeczno-religijnego usytuowania obserwatora. Zresztą samo słowo „magia” pochodzi od słowa „mag” – oznaczającego perskiego *kapłana*. Rozumienie natomiast magii jako quasi-techniki czy quasi-nauki występujące u Frazera – jak zauważył Buchowski (1997: 97) – stanowi uwarunkowane etnocentryzmem uogólnienie formy magii, jaka występowała w średniowiecznej i renesansowej Europie.

RELACJE MIĘDZY MAGIĄ A RELIGIĄ

Niektórzy badacze skłaniali się do odrzucenia tego przeciwieństwa, a nawet rozróżnienia. Przeciwno przeciwstawianiu magii i religii oraz modlitwy i zaklęcia jako jeden z pierwszych wystąpił Marett. Twierdził on, że oba zjawiska zachodzą na siebie (1909: 31), a magia pod pewnymi względami wchodzi w sferę religii (1909: 35). Jak relacjonuje Nowaczyk (1989: 123): „zdaniem Marett magia i religia są zjawiskami tego samego rodzaju, gdyż podstawą obu jest przeżycie mistyczne nadprzyrodzoności [...]. Praktyka magiczna, z pewnego punktu widzenia, jest – według Ma-

retta – zjawiskiem w istocie religijnym”. Z kolei Worsley stwierdził nawet, że „tradycyjne rozróżnienie między magią a religią «można śmiało odrzucić: czynności magiczne z konieczności implikują bowiem pewną teorię bogów, duchów, ‘siły życiowej’ itp., religia zaś nie jest jedynie abstrakcyjną teologią; ponieważ urzeczywistnia się, tj. zazwyczaj bardzo silnie przejawia się jako ‘magia’»” (cyt. za: Robertson 1998: 165). Podobnie brzmi znane powiedzenie Claude’a Lévi-Straussa (1969: 332): „nie ma religii bez magii, tak jak nie ma magii nie zawierającej przynajmniej odrobiny religii”. Również Anton Quack, autor odnośnego hasła w *Leksykonie religii*, zredagowanym przez wybitnego teologa fundamentalnego Hansa Waldenfelsa, stwierdza, że magia i religia nie są pojęciami przeciwstawnymi, lecz pierwsze należy podporządkować drugiemu (por. Quack 1997: 225). Jak pamiętamy, właśnie tak do magii podchodził Spencer.

Na trzy inne, poza prostym konfliktem, relacje między magią a religią zwracają uwagę Rodney Stark i William S. Bainbridge, autorzy *Teorii religii*. Ustosunkowują się oni do problemu magii z przyjętej przez siebie behawiorystycznej i „rynkowej” perspektywy, definiując ją (jak religię) w kategoriach nagród, kosztów i kompensatorów (zapowiedzi nagród). Różnica polega przede wszystkim na stopniu ogólności obietnic. Magia ich zdaniem „odnosi się do szczegółowych kompensatorów, które obiecują dostarczenie pożądanых nagród” (def. 52, Stark, Bainbridge 2000: 135). Znacznie ciekawsze od samej definicji są ich rozważania nad wzajemnymi relacjami magii i religii. Poza powszechnie przyjmowanym przeciwstawieniem, są to: stopniowa dyferencjacja, symbioza oraz przekształcanie się organizacji magów w religię (Stark, Bainbridge 2000: 138-139).

Tendencja do dyferencjacji płynie stąd, że magia obiecując bardziej konkretne rezultaty, w „większym stopniu narażona jest na skompromitowanie” (Stark, Bainbridge 2000: 134). Skłania to specjalistów od religii do dystansowania się od magii, aby uniknąć kompromitacji własnych idei. Proces ten może się jednak zatrzymać – niektóre religie dostarczają swym członkom również szczegółowych kompensatorów (np. katolicyzm), wówczas zakres działań religii i magii pokrywa się w pewnym stopniu, co nieuchronnie prowadzi do konfliktu między religią a magią, ale tylko taką, która nie należy do danego systemu religijnego (Stark, Bainbridge 2000: 143).

Odwrotnie – organizacje religijne godzą się z występowaniem obok siebie magii wtedy, gdy same „nie obiecują żadnych doczesnych korzyści, które miałyby płynąć z nadprzyrodzonego źródła”, a ograniczają się do dostarczania ogólnych kompensatorów, jak na przykład „przekonanie o sensowności istnienia” w przypadku pierwotnego buddyzmu i taoizmu (Stark, Bainbridge 2000: 143). Wydaje się jednak, że jest to raczej wyjątek

od reguły, płynący stąd, że religie te nie ogarniały jeszcze całych społeczeństw. Dalsze rozważania autorów na temat dualizmu w religii zdają się to potwierdzać. Zauważają oni, że każda religia o szerszym zasięgu musi posiadać koncepcję boga racjonalnego, czyli takiego, z którym możliwa byłaby wymiana (Stark, Bainbridge 2000: 144-145). Jak możemy się zatem domyślać, religia polegająca na czystym oddaniu, zupełnie pozbawiona elementów magii możliwa jest wyłącznie dla stosunkowo nielicznych grup ludzi.

OKREŚLENIE MAGII

Jeśli, podążając za Spencerem, uznamy działania magiczne za odrębny typ działań w ramach religii mających za przedmiot obiekt nadprzyrodzony, to sformułowanie adekwatnej definicji nie powinno nastręczać zbyt wielu problemów.

Jak pamiętamy, ogólnym określeniem magii (zarówno czarów, jak i cudów) według Spencera jest kierowanie duchami oraz przywoływanie ich na pomoc. Gdy uwzględnimy jednak jeszcze prymitywniejsze formy magii, w których duchy nie występują (niezależnie czy są one wcześniejsze, czy późniejsze), to musimy dojść do wniosku, że wspólne wszystkim działaniom magicznym jest to, że mają one na celu, wedle sformułowania Wacha (1961: 335), „przymuszanie numenu do dawania rzeczy pożądanых”. Problematyczne w tej definicji są jedynie dwa pierwsze słowa. Niektóre rodzaje magii posługują się siłami nieosobowym, w stosunku do których trudno mówić o przymuszaniu. Szaman natomiast, nie uciekając się do żadnych środków przymusu, często korzysta z pomocy ducha opiekuńczego czy innych istot nadprzyrodzonych.

Wydaje się zatem zasadne następujące wstępne zdefiniowanie magii: **magia to typ działań odnoszących się do Tajemnicy, które mają na celu uzyskanie zamierzonych przez ludzi wartości bądź uniknięcie szkód.**

W magii to, co nadprzyrodzone występuje w roli benefaktora czy inaczej mówiąc – w wyniku działań zaliczanych do magii ludzie uważają, że zyskują szansę na uzyskanie pewnych dóbr materialnych czy duchowych, uznanych za wartościowe w ramach danego systemu religijnego.

Najogólniejszym takim dobrem, jak na to zwrócił uwagę Rudolf Otto, jest **moc numinosum**. Jego zdaniem magia wypływa z pragnienia zawładnięcia „tym co tajemnicze”. Czarownik pragnie „napęłnić się tym, a nawet z tym utożsamiać”, a pragnienie to przejawia się w dwóch klasach praktyk: „magiczne utożsamienie własnej jaźni z numenem przez magiczno-kulturowe czynności”, których przykładami są „formułki, święcenia, egzorcyzmy,

konsekracje, ekskomuniki". Drugą klasę stanowią różne szamańskie praktyki „«posiadania», zadomowienia się, samospelnienia się w egzaltacji i ekstazie". Zdaniem Otta praktyki te ostatecznie rozwijają się w mistykę (1993: 61).

Zauważmy, że przy takim zdefiniowaniu religia nie przeciwstawia się magii. Co więcej, najczęściej jakaś magia stanowi element religii. Nie wyklucza to sytuacji, gdy techniki magiczne uzyskują względną samodzielność i ich pierwotne związki z religią ulegają zatarciu. Po uniezależnieniu się od instytucjonalnej religii mogą rozwijać się samodzielnie (zazwyczaj prowadzi to do wzmocnienia takich ich cech, jak np. instrumentalność). Pewne pierwiastki religijne jednak zachowują. Dopiero gdy pojedyncze „techniki” magiczne odrywają się od systemów, od tradycji, gdy nie potrzebują już żadnych dodatkowych uzasadnień czy znajomości praw świata nadprzyrodzonego, można mówić o magii w pełni uwolnionej od religii. Choć w takim wypadku użyłbym terminu **paratechnika**.

Z drugiej strony, utrzymujące się przekonanie o antagonizmie między religią a magią opiera się na pewnych faktach, które trzeba wyjaśnić. Na podstawie kryteriów Spencera możliwe jest wyjaśnienie przynajmniej części takich sytuacji.

Jak pamiętamy, pierwsze kryterium – charakter samego oddziaływania człowieka na „czynnik nadprzyrodzony” – czy jest ono wrogie, czy przyjazne – Spencer stosował do odróżniania kapłana od uzdrowiciela (*medicine-man* pod tym terminem możemy rozpoznać ogólnie adepta pewnego typu magii, często używa tego terminu zamiennie z takimi, jak: czarownik, egzorcysta, wróżbita, szaman i in.) – kapłan miał być z duchami w stosunkach przyjacielskich. Kryterium to można interpretować psychologicznie jako opisujące subiektywne nastawienie osoby kontaktującej się z duchem. Ciekawsza – moim zdaniem – jest interpretacja socjologiczna. Unikamy w ten sposób szeregu problemów wiążących się z psychologicznymi kryteriami skupiającymi się na postawie względem przedmiotu kultu. Na trudności te zwracał uwagę Malinowski w swej krytyce koncepcji magii Frazera (Malinowski 1990: 61-64). Pod określeniem „przyjazne odnoszenie się do czynnika nadprzyrodzonego” należałoby zatem rozumieć relację pewnej przynależności. Nie chodzi tutaj więc o to, czy dany duch jest przyjazny względem grupy, co jest względne (bogowie mogą się gniewać na swych wiernych), ale o to, czy dany czynnik lub obiekt nadprzyrodzony, wobec którego stosuje się magię, przynależy do danego systemu religijnego, czy jest tam obiektem sakralnym; na to wskazuje przykład podany przez Spencera: cuda sprawiane przez Aarona były dla kapłanów egipskich czarami i vice versa. Kryterium to pokrywa się więc zasadniczo z drugim kryterium podziału działań religijno-magicznych, jakie znajdujemy u Spencera. Jest nim stosu-

nek między duchem a obserwatorami, na których duch ma oddziaływać. W tej perspektywie rzekomy konflikt między magią a religią jawiłby się jako konflikt między religiami, co zbliża koncepcję Spencera między innymi do Hartlanda. Poza przykładem przytoczonym przez Spencera (kapłani egipscy i Aaron) można by wskazać cały szereg innych, kiedy zwycięska religia spychała dawne kulty na margines: jako kulty magiczne czy zabobony, a dawni bogowie stawali się obecnymi demonami (por.: Eliade 1992: 101; Weber 1969: 415).

W celu precyzyjniejszego określenia relacji między religią a działaniami magicznymi warto, jak sądzę, w ramach tych ostatnich rozróżnić pewne rodzaje.

W pierwszej części dekalogu sformułowano zakaz skierowany (jak uważa większość egzegetów) przeciwko magii: „Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy, gdyż Pan nie pozostawi bezkarnie tego, który wzywa Jego imienia do czczych rzeczy” (BT, Wj 20: 7). Problem w tym, że religie różnie definiują, czym są owe czcze, czyli zakazane rzeczy. W związku z tym zazwyczaj wyróżniano czarną i białą magię w zależności do tego, czy jej cele są „zakazane” lub „czcze”, czy „godziwe”.

Kulty mniej rozwinięte, jak zauważono, charakteryzują się orientacją uwzględniającą w szerszym względzie, a czasami w głównej mierze, doczesne potrzeby wiernych, a przynajmniej jako takie są przedstawiane przez religie na wyższym stopniu rozwoju. Z drugiej strony, jeśli religia zwycięska ma być rzeczywiście konkurencyjna dla pokonanych, musi – na swój sposób – zaspokajać te potrzeby społeczności, które dawniej zaspokajała religia wyparta. Jak wykazali Stark i Bainbridge, zmusza ją to do tolerowania pozostałości dawnych kultów bądź twórczości religijnej ludu w tym względzie.

Teologiczne systemy, poza oznaczeniem zakazanych i dozwolonych celów, definiują zatem także czynniki nadprzyrodzone, o których pomoc można się ubiegać, pozostając w zgodzie z zobowiązaniami religijnymi, są to najczęściej bogowie, duchy przodków, duchy opiekuńcze etc. Określmy technicznie taki czynnik nadprzyrodzony terminem „czynnik diakoniczny” (od gr. *diakonos* – pomocnik), podczas gdy czynniki nadprzyrodzone uznawane za wrogie w ramach danej religii określa się zazwyczaj jako demony (tak Weber).

Naturalnie nie zawsze jest tak, że religia bardziej rozwinięta zwycięża religię mniej rozwiniętą. „Bunt niewolników” i towarzyszące mu przewartościowanie wartości jest hipotezą przynajmniej równie prawdopodobną.

Gdy uwzględnimy te dwa najważniejsze kryteria, możemy teoretycznie wyróżnić cztery klasy zachowań (tab. 1):

Tabela 1. Klasy działań magicznych

Czynnik nadprzyrodzony	Cel zabiegu magicznego	Typowe przykłady
Demon	niegodziwy	czary – czarna magia, czarownik rzucający klątwę na współplemieńca, pakt z diabłem
Demon	godziwy	egzorcyzmy, ochrona przed złymi duchami, ewentualnie przymuszenie do szkodzenia wrogom plemienia
Diakon	niegodziwy	profanacja świętości w celach prywatnych, modlitwa czy ofiara w intencji powodzenia w przestępstwie
Diakon	godziwy	ofiary w intencji, modlitwy, zaklinanie deszczu, szkodzenie wrogom, cudowne uzdrowienia

Wrogość religii dotyczy zatem nie wszelkich rodzajów magii, ale tych, które polegają na odnoszeniu się do czynników nadprzyrodzonych określonego rodzaju w celu uzyskania korzyści *nieadekwatnych* bądź *zakazanych*, którym towarzyszy złamanie społecznych norm. Zasadnicze jest tu kryterium społeczne, które wyraża tradycyjny podział na białą i czarną magię. Kryteria te mogą przejawiać swą efektywność naturalnie tylko w konkretnych, historycznych konstelacjach.

DZIAŁANIA RELIGIJNE

Religia, czyli system odniesień do Tajemnicy, wyraża się w działaniach religijnych. Często dopiero poprzez te działania staje się dostępna poznaniu. Magia jest tylko jednym z ich typów. Zazwyczaj określa się działania religijne takimi terminami, jak obrzęd, rytuał czy ceremonia.

Klasyczną teorię obrzędu religijnego sformułowała francuska szkoła socjologiczna. Durkheim (1990: 31) definiuje obrzędy religijne jako ustalone sposoby działania, które od innych działań, na przykład od moralności, można odróżnić dzięki ich przedmiotowi, który z kolei określony jest przez wierzenia religijne. W innym miejscu, posługując się swą kategorią *sacrum*, definiuje obrzędy religijne następująco: „to reguły postępowania określające właściwe zachowanie się człowieka w stosunku do rzeczy świętych” (1990: 35).

Trafniejsza, bo ogólniejsza wydaje się ta pierwsza definicja. Druga arbitralnie zawęża sens działań do pewnego ograniczania ludzi przez *sacrum*. Tymczasem działania mające za przedmiot Tajemnicę, jeśli odrzucimy przeciwstawienie magii i religii, obejmują także wszelkiego typu próby oddziaływania na obiekty czy czynniki nadprzyrodzone, podejmowane przez ludzi. Inna definicja, która określa rytuał jako „zespół swoistych środków, za pomocą których ludzie usiłują zapewnić sobie wpływ na kształtowanie

określonych zjawisk przyrody i społeczeństwa" (Kowalski 1961: 208), trafnie podkreśla ten właśnie aspekt.

Proponuję zatem następującą ogólną definicję działań religijnych, która wypływa wprost z wyżej zaproponowanej definicji religii: **są to ustalone sposoby odnoszenia się ludzi do Tajemnicy (nadprzyrodzonego *sacrum*)**.

Sądzę w związku z tym, że użyteczne będzie dokonanie rozróżnienia analogicznego do dokonanego przez ekonomię polityczną w odniesieniu do pracy. Pozwoli to częściowo usystematyzować pojęcia i perspektywy obecne w socjologicznych i religioznawczych teoriach działania religijnego.

Ekonomia polityczna wyróżnia jako proste momenty procesu pracy: środki pracy, przedmiot pracy i samą pracę.

Tak jak praca jest „procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą” (Marks 1951: 188), tak działanie religijne jest procesem zachodzącym między ludźmi a pewnymi sakralnymi przedmiotami nadprzyrodzonymi. Przedmiotami tymi mogą być czynniki, obiekty czy stany nadprzyrodzone.

Środkiem pracy jest to, co ludzie umieszczają między sobą a przedmiotami pracy (Marks 1951: 190). Podobnie środkami działań religijnych będzie to wszystko, co zapośrednicza relację między ludźmi a przedmiotami nadprzyrodzonymi.

Warto zwrócić uwagę na kilka istotnych momentów tego zjawiska.

1. Jak zauważa Malinowski: „każdy akt rytualny, od pierwotnej magii australijskiej do procesji z okazji Bożego Ciała, od ceremonii inicjacyjnej do Mszy Świętej, jest tradycyjnie **odtworzonym cudem**” (1990: 468). Rytuał umożliwia więc ponowny kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną, zapośrednicza ten kontakt. Zdaniem Wacha (1961: 331), to odtworzenie przeżycia religijnego „w umysłach wrażliwych może wywoływać nowe, twórcze doświadczenia”.

2. Zarówno Durkheim, jak i Malinowski zgadzają się ze Spencerem, że w obrzędzie następuje **wyrażenie emocji i uczuć**. W rytuałach więc wyraża się owa afektywno-aksjologiczna strona doświadczenia religijnego, którą analizował Otto. Uczucia te są żywione względem mniej lub bardziej ściśle określonego przedmiotu czci, stąd też można powiedzieć, że obrzędy stanowią wyraz akceptacji pewnych religijnych treści. Nie oznacza to, jak słusznie zauważył Hans H. Penner, autor artykułu *Rytuał*, zamieszczonego w *Encyclopaedia Britannica*, że zawsze znaczenia rytuału należy szukać w zespole wierzeń danej religii, choć zazwyczaj istnieją mity uzasadniające dany rytuał (rozwijane czasem w systematyczną liturgikę). Adekwatność rytuałów do dogmatyki i mitologii jest wprawdzie ideałem dla teologów (*lex orandi – lex credendi*), ale nie można zakładać, że zawsze ideał ten się w pełni urzeczywistnia. Pewne żywotne wierzenia mogą być wyrażane tylko w rytuałach, co więcej, rzeczywisty sens wyznawanych nominalnie

wierzeń ujawniać się może tylko w rytuale. Penner w konkluzji mocno podkreśla ten często pomijany aspekt rytuału, mianowicie – rytualne zachowanie jest „środkiem niewerbalnego komunikowania i rozumienia”.

3. W działaniu religijnym chodzi jednak nie tylko o samo wyrażanie uczuć, ale także o ich **utrwalanie**. Sam fakt wyrażania wierzeń sprzyja ich trwaniu i odnawianiu ich żywotności. Na ten aspekt za Nietzschem zwrócił uwagę Peter L. Berger, który określał rytuał jako „istotny element procesu «przypominania». Raz za razem «aktualizuje» on tym, którzy w nim uczestniczą podstawową rzeczywistość – definicje i odpowiadające im legitymizacje” (1997: 74). Funkcją ceremonii jest więc także ochrona doktryny religijnej (przed utratą znaczenia i zapomnieniem) (Malinowski 1990: 422-423), za pośrednictwem rytuału „człowiek wpływa na swoją wiarę i związek z siłami niewidocznego świata” (Malinowski 1990: 515).

Można zatem powiedzieć, że ceremonie, rytuały pełnią następujące funkcje religijne:

- stanowią wyraz afirmacji pewnych treści religijnych, a jednocześnie ekspresję uczuć religijnych,
- umacniają wiarę,
- odtwarzają pierwotny cud, czasem aż do jego ponownego uobecnienia w świadomości uczestników (wywołania przeżycia religijnego analogicznego do pierwowzoru).

TYPY DZIAŁAŃ RELIGIJNYCH

Durkheim dzielił obrzędy najpierw na negatywne i pozytywne. W ramach tych ostatnich wyróżniał obrzędy mimetyczne, komemoratywne, piakularne oraz ofiarę. Jego typologia opiera się w dużej mierze na funkcjach społecznych danych obrzędów, mogłaby więc stanowić punkt wyjścia przy badaniu społecznego *wpływu* religii. Pozostanie jednak niewystarczająca, dopóki nie uwzględni się miejsca działań religijnych w ramach samej religii. Zwłaszcza w doniesieniu do obrzędów mimetycznych ujawnia się słabość Durkheimowskiego podejścia. Autor ma problemy z ewidentnie magicznym znaczeniem, jakie tym obrzędom nadają krajowcy. Konstruuje rozumowanie, wedle którego moralne skutki ceremonii (dobre samopoczucie wykonawców) miałyby nasunąć im wyobrażenie o jej materialnych skutkach (Durkheim 1990: 345). Przekonanie to stale zresztą stara się pomniejszyć (1990: 355, 363), sprowadzając funkcję obrzędów w ogóle do „okresowego samopotwierdzania się grupy społecznej” (1990: 371).

Malinowski (1990: 427) natomiast wyróżnia trzy typy rytuałów (z bar-dziej formalnego punktu widzenia, w przeciwieństwie do typologii opartej

na treści tych rytuałów): przede wszystkim występują rytuały wyrażające uczucia, po drugie takie, które imitują cel, do którego mają prowadzić, a po trzecie takie, które nie zawierają ani imitacji, ani wyrażenia uczuć, ale polegają na prostym użyciu mocy magicznej tkwiącej w zaklęciu.

Własną klasyfikację rytuałów przedstawia Maisonneuve (1995: 24-26). Poddaje analizie zasadniczo ich cztery grupy. Do pierwszej zaliczył tabu, zakazy i oczyszczenia (Durkheimowskie obrzędy negatywne), zakazy odzielające (dwie płcie, czas święty v. świecki, zakaz kazirodztwa) i rytuały oczyszczające: ablucje, spowiedź i pokuta, rytuały odwrócenia i wypędzenia. W ramach drugiej grupy rytuałów Maisonneuve omawia ofiary i towarzyszące im modlitwy (1995: 28). Trzecią grupę stanowią obrzędy przejścia i inicjacji (towarzyszące zmianie statusu, grupy wiekowej). Najczęściej też rytuały te pełnią funkcję inicjacyjną, obejmują zwłaszcza takie momenty życia, jak narodziny, włączenie do społeczności dorosłych (inicjacja), małżeństwo, żałoba (1995: 32-39).

Słabość wielu typologii rytuałów wypływa, moim zdaniem, z pomieszczenia historycznej *formy* działań religijnych z ich *treścią*, którą identyfikuję ze względu na cel działania. Ich odróżnienie od siebie wydaje się niezbędnym krokiem wstępnym wszelkich prób klasyfikacji.

Naturalnie, typologię działań religijnych można konstruować ze względu na treść działania lub na formę, jaką przyjmuje. W religioznawstwie opisowym przeważają klasyfikacje opierające się na formie. Jest ona niewątpliwie bardziej obiektywna i przez to łatwiej uchwytna. W odniesieniu do formy i treści działań religijnych zachowują jednak słusność uwagi Simmla (1975: 28; 1997: 40-48), który podkreślał, że ta sama forma może wyrażać różne treści i jedna treść może być wyrażona w różnych formach. Stąd też jedną z cech form działań religijnych jest ich wielofunkcyjność przy występującej jednak pewnej tendencji do specjalizacji. Sama forma działań religijnych może być też traktowana jako ich specjalny środek, narzędzie (por.: 1975: 179).

Wielofunkcyjność form wydaje się osłabiać użyteczność opartych na nich klasyfikacji. Na przykład ofiarom mogą, jak już zauważył Spencer, towarzyszyć najrozmaitsze pobudki: od przekonania, że istocie nadprzyrodzonej są one potrzebne do istnienia, po pragnienie uzyskania jej błogosławieństwa. Te różne pobudki ujawniają odmienne religijne funkcje, przynależność do innego typu działań religijnych. Jean Maisonneuve (1995: 28) analizując ofiarę, powiada, że „jest (kolejno lub równocześnie) aktem pobożności, uwielbienia, zespolenia, pokuty oraz pojednania”. Podobną wielofunkcyjność dostrzega także w odniesieniu do modlitwy, która może być wezwaniem skierowanym do przedmiotu kultu w celu otrzymania od niego wsparcia, może wyrażać prośbę albo uwielbienie (1995: 29). Zdaniem

Wacha, modlitwa może być wyrazem pochwały, prośby, dziękczynienia, skargi czy żądania (1961: 68-69). Wielofunkcyjność tę można zaobserwować w odniesieniu do tego samego rytuału, w ramach tej samej religii, w zależności od na przykład poziomu kulturalnego uczestników, reprezentowanego przez nich typu religijności etc. To samo działanie religijne może być dla jednego środkiem zjednoczenia z bóstwem, dla drugiego środkiem przywrócenia ładu w świecie czy duszy, inny zaś będzie się po niej spodziewał pewnych konkretnych skutków przyrodzonych bądź nadprzyrodzonych etc.

Jednocześnie sama forma dopiero dzięki użyciu jej w jakiejś konkretnej intencji staje się działaniem religijnym. Jak zauważył Spencer, te same gesty (np. pokłony, hymny pochwalne, ofiary, wspólne spożywanie posiłku) mogą być wykorzystywane jako środki komunikowania z istotami nadprzyrodzonymi i na przykład ze świeckimi władcami. Działaniem religijnym nie jest więc hymn pochwalny czy ofiara, ale hymn pochwalny dla bóstwa (przebłagalny), ofiara dziękczynna, rytuał wróżebny.

Socjologicznie istotniejsza wydaje się być więc klasyfikacja opierająca się przede wszystkim na treści działań religijnych zgodnie z Weberowską dyrektywą, by dochodzić *sensu* działań. Treść działań religijnych interesuje nas bardziej również dlatego, że to ona przesądza o sposobie oddziaływania danego działania na wykonawców, a także to ona daje świadectwo charakterowi ich religijności.

Sądzę, że można wyróżnić trzy podstawowe klasy działań religijnych, co wynika poniekąd z samego rozumienia religii jako systemu relacji między Tajemnicą a ludźmi. W relacji tej ludzie uważają, że są z jednej strony określani (ograniczani, regulowani) przez Tajemnicę, z drugiej strony usiłują wywrzeć na nią wpływ celem uzyskania pewnych korzyści. Oprócz tego, a w zasadzie dzięki temu procesowi „wymiany” następuje zjawisko związania ludzi z danym przedmiotem czci.

Te trzy aspekty wiążą się z trzema funkcjami działań religijnych, jakimi były: wyraz afirmacji pewnych treści religijnych, umocnienie wiary oraz odtworzenie cudu. Naturalnie, termin „cud” stosujemy, za Malinowskim, w znaczeniu technicznym na oznaczenie zdarzeń, które uważane są za ingerencję sił nadprzyrodzonych czy też szerzej – doświadczenia religijnego. Podobne zresztą rozumienie cudu jako pierwotnego źródła religii pojawia się w socjologii religii Schelera (por.: 1990: 103).

Mamy zatem trzy główne typy działań religijnych i zapewne odpowiednio więcej ich pochodnych.

1. Działania wyrażające podporządkowanie względem Tajemnicy czy też będące różnego typu świadczeniami względem istot nadprzyrodzonych, które za Spencerem nazwę **działaniami przejednawczymi** albo **ob-**

rzędami. Wyrażają one jednocześnie, co naturalne, afirmację pewnych treści religijnych.

2. Działania mające na celu spowodowanie bądź odtworzenie cudu (w wymiarze obiektywnym) bądź doświadczenia religijnego (w wymiarze subiektywnym), które będą nazywać **działaniami magicznymi.** Klasa ta jest najbardziej zróżnicowana. Składają się na nią z jednej strony:

a) działania mające na celu uzyskanie przez ludzi pewnych korzyści dzięki współdziałaniu czynników nadprzyrodzonych, którym przypiszę termin **rytuał.** Można je następnie podzielić ze względu na charakter dobra, o jakie chodzi na: magię uzdrowicielską, meteorologiczną, erotyczną (miłosną, ciąży, porodu), gospodarczą (myśliwską, rybołówstwa, rolniczą etc.), magię wojenną etc.,

b) działania mające na celu wejście w osobisty, bezpośredni kontakt z przedmiotem czci, które nazwę działaniami ekstatycznymi albo za Eliadem **technikami ekstazy.** Chodzi więc o celowe usiłowanie wywołania doświadczenia religijnego. Technikom ekstazy mogą też przysługiwać specjalne cele: jak zauważył Spencer, mogą stanowić środek do uzyskania specjalnej wiedzy, w tym wiedzy o przyszłości, o woli bóstw, specjalnej mocy dla czarownika, wreszcie specjalnego stanu (zjednoczenia z bóstwem),

c) działania mające oddalić od ludzi szkodliwe wpływy nadprzyrodzonej proveniencji, które nazwę **działaniami oczyszczającymi** lub **egzorcyzmami.**

3. Działania mające na celu powiązanie rzeczywistości ludzkiej (osoby, przedmiotu, instytucji społecznej) z nadprzyrodzoną mocą, które nazwę **działaniami uświęcającymi** albo **konsekracjami.**

Jak wspomniałem, odniesienie do obiektów nadprzyrodzonych postrzegane jest często przez ludzi religii jako odniesienie o strukturze dialogicznej. Ludzie wierzący czują się również określani przez nadprzyrodzony przedmiot. Trudno naturalnie mówić w ramach socjologii o działaniach, w których przedmiot religii byłby podmiotem. Działania takie stanowią jednak przedmiot mitów (w socjologicznym sensie). Stąd też można wyodrębnić oddzielną klasę działań, które choć nie stanowią w sensie ścisłym odniesień ludzi do nadprzyrodzonych przedmiotów, to jednak wpisują się w podstawową strukturę religii jako zapośredniczone przez opowieści „oddziaływania nadprzyrodzoności” na ludzi.

4. Będą tu przynależać przede wszystkim: działania mające na celu przekaz tradycji religijnej, które nazwę **działaniami wtajemniczającymi** bądź **misteriami.**

Należy podkreślić, że działaniami *religijnymi* nie są wszystkie działania mające związek z religią, podejmowane przez ludzi religii, w obrębie organizacji religijnych etc. Budowanie i utrzymywanie świątyń, wytwarzanie

wizerunków bóstw, komponowanie muzyki religijnej, wypracowywanie pojęć teologicznych nie są to działania religijne, ale **duchowa bądź materialna praca**, gdyż nie mają za przedmiot obiektu nadprzyrodzonego, ale środki działań religijnych.

SYMBOL RELIGIJNY

Kolejną kwestią, którą musimy się zająć, jest problem owych – jak powiada Spencer (1896, §31: 113) – „postaci” czy „form myślenia”, pod którymi ludzie przedstawiają sobie Tajemnicę. Jak pamiętamy, Spencer określał pojęcia religijne mianem nieuprawnionych i złudnych pojęć symbolicznych. Ich charakterystyczną cechą było to, że są nieweryfikowalne. Choć jego rozumienie symbolu jest nieco inne niż potoczne czy obecne w humanistyce, to jednak jego analiza konkretnych wyobrażeń, za pomocą których ludzie wyrażają Tajemnicę (idoli, roślin, zwierząt, sił przyrody, duchów przodków, bogów), okazuje się być zbieżna z wnioskami wielu badaczy religii, którzy charakterystyczną formę wyrazu pojęć religijnych upatrują w symbolu.

Termin ten należy jednak do najbardziej wieloznacznych w naukach społecznych. Inne znaczenie posiada w religioznawstwie, a nieco inne w ramach różnych teorii socjologicznych. Nie rozwiążemy tutaj problemu, czym jest symbol jako taki. Postaramy się jedynie uchwycić osobliwość symboli religijnych, czyli Spencerowskich „postaci”, które pozwalają ludziom przedstawić sobie pojęcia odnoszące się do Tajemnicy, które inaczej nie mogłyby być uchwycone wyobraźnią. Nie interesuje nas zatem symbolizm jako typ języka religijnego, który wnikliwie analizowali tacy badacze, jak na przykład Eliade czy Jung. Nie jest on z pewnością ani jedyną formą języka religijnego, ani charakterystyczną tylko dla religii (symbolizm w sztuce etc.). Symbol, tak jak go rozumiem, posiada jednak dla religii wyjątkowe znaczenie. Symbol jest też podstawowym, poza samą formą, środkiem działań religijnych. Zdaniem Paula Tillicha (1994: 148; 1987: 65), jest właściwym językiem religii, a nawet „jest to jedyny język, w którym religia może bezpośrednio siebie wyrazić”.

Wyróżnijmy zatem kilka najistotniejszych aspektów symbolu, wychodząc od Spencera i uwzględniając też inne wybrane koncepcje.

1. Już Herbert Spencer zauważył, że ludzie oddając cześć fetyszom, zwierzętom czy roślinom, w istocie czczą nie je same (jak zarzucali obrazoburcy), ale zamieszkującego w nich ducha. Ten czy inny „obraz” pośredniczy w kulcie dzięki budzeniu jakiś skojarzeń z przedmiotem kultu, w ten czy inny sposób odsyła do niego.

Pierwszą cechą symbolu jest zatem to, że odsyła do rzeczywistości innej niż on sam. Tę właściwość dzieli ze wszystkimi znakami, toteż wielu badaczy utożsamia symbol ze znakiem, dla którego jest to cecha istotna. Symbol w tym ujęciu nie jest niczym więcej.

Takie znaczenie symbolu uzyskał w teoriach interakcjonizmu symbolicznego rozwijających behawioryzm społeczny George'a H. Meada. Sądził on, że równoległe z przejściem od zwierzęcia do człowieka następuje przekształcenie się gestu, który wypływa niejako w prosty sposób z pewnych postaw emocjonalnych, w symbol. Symbol znaczący odpowiada pewnemu znaczeniu w doświadczeniu jednostki i przekazuje to znaczenie innej jednostce (Mead 1975: 67-68; por. Krzemiński 1999: 191). Symbole znaczące to „gesty emitowane przez nadawcę celowo i świadomie” (Ziółkowski 1981: 221). Podstawową funkcją symbolu jest oznaczanie jakiegoś fragmentu rzeczywistości i poprzez to umożliwienie przekazania informacji drugiemu. Symbole, powiada dalej Mead (1975: 171), „[...] są danymi porcjami doświadczenia, które wskazują lub reprezentują inne porcje doświadczenia, które nie są bezpośrednio obecne lub dane w chwili, w której, i w sytuacji, w której jedna z nich jest obecna (lub bezpośrednio przeżywana)”.

Koncepcja ta wydaje się zatracać specyfikę symbolu i różnicę między nim a znakiem. Stosując ją do analizy zewnętrznych przejawów religii, nieuchronnie spłaszczylibyśmy dyskurs religijny do wymiaru komunikowania. Takiemu utożsamianiu przeciwstawia się stanowczo Paul Tillich. Różnica między nimi polega, jego zdaniem, głównie na tym, że w przeciwieństwie do znaków „symbole – jakkolwiek same nie są tym, co symbolizują – uczestniczą w sensie i mocy tego, co symbolizują” (Tillich 1994: 136; por. 159). Funkcja, o której mówią Mead i jego uczniowie, jest tylko jedną z funkcji i jednym z aspektów symbolu. Jest to *funkcja reprezentatywna* – wypływająca z wyżej przytoczonego określenia symbolu (Tillich 1994: 138).

2. Spencer zwrócił uwagę na *drugą* ważną cechę symbolu religijnego: z samego faktu, że symbol religijny jest zazwyczaj rodzajem metafory, wynika, że jest **wieloznaczny**. Ten metaforyczny charakter nie zawsze jest czytelny, a zatarciu go sprzyjają dodatkowo warunki przekazu. Mówi o tym Spencerowska teoria pomyłki językowej.

Na tę cechę symbolu zwraca uwagę także Hegel (1964: 490), kiedy mówi o *wątpliwym charakterze symbolu*:

Przed wszystkim sam w ogóle widok symbolu nasuwa od razu wątpliwość, czy daną postać należy pojmować jako symbol, czy nie – i to pomijając już dalszą dwuznaczność związaną z określoną treścią, którą dana postać ma oznaczać jako jedno spośród wielu znaczeń, których symbolem – nieraz drogą dalekich skojarzeń – postać ta może się stać. [...] Nasuwa się przeto pytanie, czy np. lew, którego obraz się

nam pokazuje, ma wyrażać i oznaczać tylko samego siebie, czy też ponadto coś więcej: bardziej abstrakcyjną treść siły jako takiej, czy też bardziej konkretną treść – jakiegoś bohatera, jakąś porę roku, uprawę roli itp.; czy obraz ten mamy rozumieć, jak się to mówi, dosłownie i zarazem niedosłownie, a może tylko niedosłownie.

Dobry przykład tego *wątpliwego* charakteru symbolu dostarczają nam starożytni Egipcjanie. Autor biblijnej Księgi Mądrości w ostrych słowach naśmiewał się z ich religii, że „biorąc za bogów najlichsze z najpodlejszych zwierząt, zwiedzeni na wzór nierozsądnych dzieci” (BT, Mdr 12: 24), „część nawet i najwstrętniejsze zwierzęta, które przez swą głupotę gorsze są od innych” (BT, Mdr 15: 18; por. 11: 15). Podobnie żyjący w II w. n.e. Lukian naśmiewał się z religii kraju faraonów, przeciwstawiając jej własną: „bogowie to bogowie, a psiogłowcy to psiogłowcy!”, który to epitet pojawia się jeszcze u Goethego (cyt. za: Hornung 1991: 11-12). Jak przekonująco jednak dowodzi Erik Hornung w swej książce o bogach Egiptu, zwierzęco-ludzkie przedstawianie bogów w ikonografii nie miało na celu wyobrażenia ich postaci, o której Egipcjanie doskonale wiedzieli, że jest „ukryta i tajemnicza”, ale informowało o ich atrybutach. Hornung nazywa to zjawisko „regułą wymienności głowy i atrybutu”. To samo bóstwo mogło być więc przedstawiane z głowami różnych zwierząt, co nie informowało o zdolności do metamorfozy, ale o jego różnych atrybutach (Hornung 1991: 93-109).

3. Poza tym że symbol religijny pełni funkcję znaku, jak zauważa Spencer, symbol może odbierać część należną faktycznemu przedmiotowi kultu. Przenosi się na niego uczucia żywione względem pierwowzoru. Przekonanie obecności pierwowzoru pod jego symbolem powstaje u ludzi na wielu drogach, które Spencer wskazał. Ta **relacja do nadprzyrodzoneści** jest więc *trzecią* istotną właściwością symbolu religijnego.

Pewne światło na problem odniesienia do innej rzeczywistości rzucają nam rozważania fenomenologów, u których znajdujemy precyzyjniejszą koncepcję symbolu niż u Meada. U **Alfreda Schütza**, z którego socjologii czerpie ten nurt, symbole pełnią zasadniczo również funkcję znaku (por. Sójka 1991: 89-91). Jednak występuje u niego także węższe rozumienie symbolu. Jego funkcją jest również docieranie do tego, *co w inny sposób jest nam niedostępne*, odsyła do innego niż świat życia obszaru sensu, osoba wkraczająca tam traci świat codzienny z oczu, czy to będzie przyrodoznawca skupiony na swym przedmiocie, wyznawca wkraczający w religijną kontemplację, czy poeta pod natchnieniem albo osoba śniąca. Symboli występujących w tych dziedzinach nie da się rozłożyć na potoczne językowe sensory, dzięki czemu są one w swej funkcji niezastąpione – mogą być co najwyżej zinterpretowane przez inne symbole, ale nie zastąpione rzeczą, na jaką wskazują (por. Sójka 1991: 92).

Widzimy, że dla Schütza (a koncepcję tę przejmują zasadniczo Thomas Luckmann i Peter Berger, 1983: 55-59) symbol pełni funkcję *ekstatyczną* – wyprowadza poza świat codzienności i wprowadza w inny obszar sensu. Sam używa określenia „szok” na sytuację przejścia z jednego świata znaczeń do innego. Na tym przykładzie widać, że kategoria symbolu jest u autora dość szeroka – odnosi się on do wszystkiego co niematerialne, a idealne, czy to będą abstrakcyjne pojęcia nauki, filozofii, czy głębokie uczucia estetyczne, czy wreszcie czynniki lub obiekty nadprzyrodzone (por. Sójka 1991: 93).

Koncepcja fenomenologiczna wydaje się być bardziej adekwatnym narzędziem niż ujęcie Meada. Pozwala odróżnić symbol od znaku, a zatem koresponduje z wyodrębnieniem sfery religii z rzeczywistości codziennej. Ograniczeniem tego podejścia jest jej pozostawanie w ramach generalnej socjologii wiedzy. Powoduje to nacisk na poznawczy wymiar symbolu. Staje się on w ramach ujęcia Bergera i Luckmanna słowem, wprawdzie słowem transcendującym, o specjalnych funkcjach i znaczeniu, ale jednak tylko słowem. Tymczasem, choć takie słowa rzeczywiście występują w dyskursie religijnym, nie tylko słowa zalicza się do religijnych symboli. Główne symbole największych religii (krzyż, koło Dharmy, półksiężyc, nieociosany głaz etc.) nie dają się sprowadzić do pojedynczych słów, a wszelkie ich tłumaczenie jest już pewną wtórną interpretacją ograniczającą pełnię znaczenia. Nie uzyskujemy ponadto instrumentu do odróżniania symboli religijnych od innych typów symboli (naukowych, artystycznych, filozoficznych).

4. Kilka interesujących uwag odnośnie do węższego znaczenia symbolu znajdujemy w *Traktacie o historii religii* Mircei Eliadego. Otóż, jego zdaniem zachodzi szczególny związek między symbolem a hierofanią [objawieniem świętości]. Symbole „przedłużają hierofanię”, nawet „same stanowią «objawienie» niedające się wyrazić w innej formie magiczno-religijnej” (2000: 470). Co więcej „*sam symbol jest hierofanią, a zatem objawia rzeczywistość świętą lub kosmologiczną, której żadne inne «przejawy» (sacrum) nie potrafiłyby objawić*” (2000: 469). W przeciwieństwie jednak do zwykle nieoczekiwanej, zrywającej łączności między *sacrum* a *profanum* hierofanii symbol „jest zawsze nawiązaniem stałej łączności człowieka z *sacrum*”, w sposób permanentny przenosi człowieka do „świętej sfery” (2000: 469). Koncepcję Eliadego możemy podsumować jego własną wypowiedzią, w której zamyka sedno swego rozumienia symboliki: „Symbolika jest bezpośrednim tworem totalnej świadomości, tzn. świadomości człowieka, który odkrywa siebie jako takiego, który uświadamia sobie swoje miejsce we wszechświecie” (2000: 56).

Uwagi Eliadego pozwalają nam dopełnić ujęcie fenomenologów o dość oczywistą, ale konieczną uwagę: symbol religijny odsyła nie tylko do od-

rębnego obszaru znaczeń, ale konkretnie do doświadczenia religijnego, doświadczenia czegoś jako rzeczywistości nadprzyrodzonej i sakralnej. Dzięki symbolowi doświadczenie to jest przedłużone.

Mechanizm tego przedłużenia jako jeden z pierwszych socjologów opisał Spencer. Przekonanie, że symbol religijny stanowi narzędzie kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną pojawia się wskutek kojarzenia fizycznego aspektu przedmiotu z tą rzeczywistością (aspekt reprezentacji), co z kolei wzbudza uczucia oraz przywodzi na myśl idee, które dawniej pojawiły się w sytuacji doświadczenia religijnego w stosunku do przedmiotu kultu i przez to wywołuje wrażenie obecności tego przedmiotu.

O związku symbolu z doświadczeniem religijnym pisze także Tillich. Stanowi on według niego o specyfice symboli religijnych. „Symbole religijne przekazują doświadczenie rzeczywistości ostatecznej poprzez rzeczy, osoby i wydarzenia, które na skutek swej pośredniczącej roli same stają się «święte»” (1994: 150). Stąd też Kołakowski (1987: 111) powiada o symbolach religijnych, że pełnią funkcję „realnych przekaźników energii, która pochodzi z innego świata”. Funkcja reprezentacji w przypadku symboli religijnych, w określonych przez religijną tradycję warunkach, nabiera całkiem szczególnego charakteru: „znaki – miast reprezentować – po prostu są tym, co oznaczają”.

Widzimy, że nie można traktować symboli jako tylko nośników treści intelektualnych. Człowiek postrzegający świat tylko za pomocą rozumu jest stosunkowo późnym i rzadkim okazem człowieka. Ludzie postrzegają świat całym swym bytem, jak na to zwracał uwagę Max Scheler. Postrzegający nie tylko myśli, ale też odczuwa, wartościuje, słowem przeżywa świat na wielu jego poziomach. To totalne doświadczenie usiłuje ogarnąć i zamknąć w sobie symbol. W przypadku symbolu religijnego symbol usiłuje zamknąć w sobie doświadczenie Tajemnicy, doświadczenie będące nie tylko poznaniem, ale **totalnym przeżyciem**. Jest to *czwarta* istotna cecha symbolu religijnego. Doświadczenie to jest totalne nie tylko w tym sensie, że jego podmiot występuje tu totalnie, ale również jego przedmiot – sam człowiek w relacji do świata ujmowany jest totalnie, poza partykularną mnogością sytuacji konkretnych. Nie przeczy to temu, że doświadczenie, które określamy jako ekstazy, ma miejsce w konkretnej sytuacji, w odniesieniu do konkretnych przedmiotów, wrażliwość na które została ukształtowana kulturowo.

Celem naszych poszukiwań była socjologiczna koncepcja symbolu religijnego. Zgodnie z dyrektywami Spencera interesować nas będą nie wszelkie symbole religijne, jakich pełna jest na przykład literatura apokaliptyczna, ale symbole:

– które posiadają relatywnie największe znaczenie dla ludzi, tzn. które zachowują zdolność modyfikowania uznających je ludzi i ich zachowań,

– które są uważane za środki komunikowania między rzeczywistością ziemską a nadprzyrodzoną i które są tym samym używane jako środki działań religijnych.

Najważniejszym typem symboli są dla nas te, które Tillich nazywa przedmiotowymi, czyli takie naoczne formy, które reprezentują przedmioty aktów religijnych. Chodzi więc o pewne wyobrażenia, „postacie”, o których Spencer pisał, że zaspokajają ludzką potrzebę „spoglądania na nią [Tajemnicę – K.K.], jak na *jakiś* rodzaj bytu, tj. wyobrażenia jej sobie pod *jakąś*, bodajby niejasną formą myślenia” (Spencer 1896, §31: 113; 1886a: 105).

Opierając się na przedstawionych wyżej założeniach, można zaproponować następującą socjologiczną definicję symbolu religijnego: **Symbol religijny jest wyobrażeniową postacią, która dzięki przypisywanej jej przez wierzących zdolności reprezentowania nadprzyrodzonego przedmiotu czci posiada zdolność wywoływania doświadczenia religijnego oraz służy jako środek działań religijnych.**

DYSKURS RELIGIJNY

Wydaje się, że najbardziej istotną i uniwersalną formą dyskursu religijnego jest mit. Również mitu dotyczy wiele z tego, co powiedzieliśmy o symbolu. Można powiedzieć, że mit jest symbolem, w którym pewna historia, opowieść jest materią odsyłająca do nadprzyrodzoności. Zdaniem Tillicha (1994: 183) mit jest „zbudowanym z elementów rzeczywistości symbolem Nieuwarunkowanego”. Podobnie Tomasz Węclawski (1995: 81) rozumie mit jako jedną z postaci języka symbolicznego, której przysługują funkcje właściwe symbolowi jako takiemu.

Kategoria „mit” jest w humanistyce przynajmniej tak wieloznaczna, jak „symbol”. Autorka odnośnego hasła w *Encyklopedii socjologii* w ogóle zrezygnowała z próby definicji, postulując zaakceptowanie „wyjątkowego statusu” tej kategorii i wystrzeganie się prób redukcji (Tarkowska 1999: 250).

Zauważmy najpierw, że kategoria ta była pierwotnie kategorią religijną. Samo słowo (gr. *mythos* – opowieść) pochodzi z języka starożytnych Greków. Już wówczas jednak mity uległy pewnej desakralizacji – stały się tworzywem twórczości literackiej – i w tej formie kształtują potoczne rozumienie tej kategorii. Jest to jedno ze źródeł wieloznaczności tej nazwy we współczesnej humanistyce. Dopiero względnie niedawno (XX w.) zaczęto mówić o micie poza bezpośrednim kontekstem religijnym. Stąd też, jak się wydaje, konieczne jest określenie pierwotnego, religijnego znaczenia mitu, i co się z tym wiąże – jego miejsca w strukturze religii.

Autor znanego podręcznika do socjologii religii Joachim Wach (1961: 49) mówi o micie w kontekście „doktryny” czy też „teorii” religijnej. Wspomi-

na, że mit stanowi często postać, jaką przyjmuje teoretyczny wymiar doświadczenia religijnego, teoretyczny, czyli odnoszący się do pewnych intelektualnych treści. Z tego punktu widzenia analizuje rozwój doktryny jako stopniowy postęp intelektualnej systematyzacji i racjonalizacji wierzeń (chyba pod wpływem koncepcji M. Webera). Rezultatem tego rozwoju miałyby być pojawienie się autorytetu rozstrzygającego w sprawach doktryny, spisanej tradycji (świętych ksiąg), pojawienie się teologii. Na dalszym etapie z tej ostatniej rodzi się filozofia. Mit jawi się mu zatem jako wytwór prymitywnego umysłu, wyższe zaś cywilizacje zastępują mity doktryną (Wach 1961: 50-51). Taka redukcja mitu do wymiaru tylko refleksji teoretycznej zaciera różnice między religią a filozofią. Wbrew temu należy zauważyć, że filozofia nawet na wydziałach teologicznych nie wyparła teologii, a teologia nie wyparła mitu. Wiele trafnych argumentów przeciw takiemu ujmowaniu procesu rozwojowego treści duchowych, które przyjmuje za dogmat Comte'a „prawo trzech stadiów”, wysunął Max Scheler (1990: 25-28, 113; 1987: 304-319).

„Logoumena” – „to, co mówione” w religii, o ile jest żywym wierzeniem, nie jest tylko teorią, zimnym rozumowaniem, szukaniem racjonalnych odpowiedzi.

Istnieje wiele typów dyskursu religijnego, a różnic między nimi nie można sprowadzić tylko do stopnia ewolucyjnego rozwoju. Szczególnie ważne są dwa typy dyskursu religijnego: mit i „teologia”. Pod tym drugim terminem rozumiem próbę racjonalizacji treści mitycznych, próbę uprawiania racjonalnej refleksji na podstawie założeń nadprzyrodzonych (wbrew etymologii – niekoniecznie dotyczącej „bogów”). W sensie ścisłym teologia nie przynależy do cech *osobliwych* religii, zbliża się często do paranauki.

Zauważmy, że tak rozumiana teologia posiada odmienny niż mit zakres i sposób oddziaływania. Faktem jest, że w zdecydowanej większości przypadków historycznych tylko niewielka część wyznawców uprawiała teologię i była teologicznie wykształcona. Z drugiej strony, była to najczęściej najbardziej wpływowa grupa wyznawców. Ta „religijna elita” oddziaływała często nie tylko na współwyznawców, ale także na inne instytucje społeczne czy systemy prawne. Oddziaływanie teologii jest więc najczęściej pośrednie.

Można zaryzykować tezę, że teologia wyraża duchowe potrzeby tego stanu, który z racji swego wykształcenia, a często także wysokiej pozycji w społeczeństwie dąży do pogodzenia treści mitu z wymogami dyskursu świeckiego, częściowo na własny użytek, a częściowo na użytek dialogu ze „światem” (strukturami pozareligijnymi, w których obowiązuje myślenie racjonalne i empiryczne), a raczej w celu przekształcenia świata. Mówiąc językiem Hegla, teologia stanowi formę religijnego zawłaszczania świata.

Odwrotnie mit. W porównaniu do teologii mit wydaje się być bardziej autonomiczną (względem „świata”) formą dyskursu religijnego. Ze względu na problem *osobliwości* religii mit jest zatem istotniejszy socjologicznie. Jest bowiem wspólny wszystkim wyznawcom danej religii, choć poszczególne kategorie ludzi będą go różnie interpretowały i robiły z niego różny użytek.

Na różnicę społecznego znaczenia mitu i doktryny wskazuje quasi-eksperyment socjologiczny, za jaki można uznać ukazanie się kontrowersyjnej książki *Święty Graal, Święta Krew*, podważającej pewne opowieści biblijne. Autorzy podsumowują reakcje, z jakimi się spotkali:

[...] podczas prywatnych rozmów poznaliśmy duchownych wielu wyznań. Nie wielu okazywało wrogość wobec naszych wniosków. [...] Dla wiernych jednak te same wnioski oznaczały bluźnierstwo, herezję, świętokradztwo i wszystkie inne religijne grzechy. Ta rozbieżność reakcji wydała nam się szczególnie uderzająca i pouczająca. Duchowni, po których można by się spodziewać największej wojowniczości, zaprezentowali całą gamę reakcji: od sceptycznej, choć pozbawionej zdziwienia obojętności po całkowitą aprobatę (Baigent, Leigh, Lincoln 1999: 29).

Dobrym komentarzem do tego quasi-eksperymentu mogłyby być słowa Lukácsa (1982: 139), który powiada, że

[...] o żywotności czy też obumieraniu religii świadczy ostatecznie sposób, w jaki na takie problemy reagują szerokie masy. Pewne jest przy tym jedno: [reagują] one inaczej niż się to czysto teoretycznie wyraża w ujęciu owych problemów przez czołowych ideologów. Często wydaje się nawet, iż obie te warstwy nie mają ze sobą nic wspólnego albo że ich powiązanie jest bardzo luźne.

Sądzę, że za tymi dwoma warstwami stoją właśnie mit i teologia. Przykład ten wskazuje wyraźnie, że nieracjonalnie opracowana teologia czy doktryna oficjalna, ale mit (w tym wypadku opowieści ewangeliczne) jest wspólnym elementem treściowym wszystkich wyznawców religii.

Teologia stanowi zatem raczej element świadomości społecznej – przez którą za Stanisławem Kozyrem-Kowalskim rozumiem „idee, myślowe i zmysłowe wizerunki, modele świata pozamyślowego” (Kozyr-Kowalski 2001: 29) – niż bytu społecznego, elementu działań społecznych.

Moim zdaniem, socjologicznie najciekawsze jest ujęcie mitu Malinowskiego, które pozwala w każdym momencie odróżnić mit od nauki, poezji (opowieści służące rozrywce u Trobriandczyków), a jednocześnie pozwala dostrzec w każdej religii element mityczny. Malinowski szuka bardziej uniwersalnego, socjologicznego ujęcia mitu – od strony jego funkcji w całości kształcie religii. Odchodzi tym samym od rozumienia mitu jako określonego gatunku literackiego.

Mit, zdaniem Malinowskiego, jest przede wszystkim **opowieścią o cudach**, czyli takich zdarzeniach, które rozumiane są jako ingerencja sił nad-

przyrodzonych czy szerzej – opowieścią o doświadczeniach religijnych. „Opowiada się go po to, aby ustanowić wierzenie, by posłużył jako precedens ceremonii lub rytuału czy też jako wzór moralnego lub religijnego zachowania” (Malinowski 1990: 358). Mit stanowi zatem dla Malinowskiego (1990: 357) wyraz i podstawę „żywej wiary” tzn. takiej, która przejawia się w czynie i słowie. Podstawą takiej wiary nie może być abstrakcyjny dogmat, lecz jakaś postać czy wydarzenie „z uświęconej historii”. „Powinniśmy znaleźć świętą przypowieść – powiada autor – wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi ważny dogmat, żywy rytuał lub jakiś zasadniczy proces etyczny” (1990: 482). Wierzenia „nie byłyby żywotne, gdyby były wyłącznie abstrakcyjnymi formułami. Przyjmuje się je, gdyż stanowią minione i obecne doświadczenia człowieka” (1990: 504; por. też: 485).

W pracach polskiego antropologa znajdujemy dwie niesprowadzalne do siebie hipotezy powstawania mitów. Po pierwsze, mit miałby być opowieścią o pewnym konkretnym zdarzeniu z historii, w którym miały swój udział siły nadprzyrodzone. Takie pierwotne cuda znajdują się u podstaw religii, a mit to afirmacja tych pierwotnych cudów, „wiara zawsze opiera się na objawieniu, a objawienie jest konkretnym wydarzeniem” (Malinowski 1990: 467, por. też: 507). Mity te stanowią następnie podstawę wierzeń, rytuałów czy moralności: „religia i jej wierzenia mają swoje podłoże w uświęconej tradycji [...] [a] pierwiastek nadprzyrodzony, czy to etyczny, czy magiczny w formie, musi mieć swój precedens, aby dać mu wiarę” (Malinowski 1990: 354).

Po drugie, u Malinowskiego (1990: 355) znajdujemy też odwrotne ujęcie genezy mitu: „wszystkie zasadnicze dogmaty wiary religijnej mają tendencję do przeobrażania się w konkretne opowiadania, a opowiadania te nigdy nie są wyłącznie sprawozdaniami z tego, co się wydarzyło w przeszłości”. Mit stanowi więc rozwinięcie religijnych odpowiedzi na pytania, które człowiek sobie zadaje: „Mit jest przeobrażeniem aktu wiary w opowiadanie o konkretnym cudzie” (1990: 467).

Wydaje się, że jest także możliwa pośrednia droga, między powyższymi, powstania mitu: człowiek zadający religijne pytania znajduje (doszukuje się) odpowiedź w konkretnym cudzie. Takim cudem może być na przykład sen, który uznaje się za mający nadprzyrodzone pochodzenie. Malinowski (1990: 359) wspomina zauważone przez psychoanalizę powiązanie mitu ze snem. Rozwijając ten wątek, można powiedzieć, że mit może stanowić rezultat doświadczeń ekstazy, swoisty zapis wewnętrznych wizji, które uważane są nie za zwykłe sny, ale za rzeczywistość objawioną przez istoty nadprzyrodzone. Tłumaczenie takie pozwala wyjaśnić wiele wątków mitycznych (metamorfozy, twory zookefaliczne lub antropokefaliczne, „logika snu” w micie etc.).

Spoglądając od innej strony, można ujmować mit przez pryzmat jego funkcji i zdefiniować go: „jako uświęconą tradycję, która istnieje po to, aby świadczyć o realności jakiegoś specyficznego środka, kanału czy mechanizmu wprawiającego w ruch to, co ponadnaturalne” (Malinowski 1990: 509). Wyspecjalizowaną grupą mitów o tej funkcji są mity magii, dostarczające podstaw poprawnego przeprowadzenia rytuału i wyjaśniające jego pochodzenie (Malinowski 1990: 473; por. też: 479, 489).

Mit pozwala „cudowi”, doświadczeniu religijnemu swoiście zaistnieć na nowo – to kolejna funkcja, o której wspomina Malinowski. Opowiadanie *przywołuje* wydarzenia, o których mówi, odsyła do nich, „na nowo wprowadza w życie” (Malinowski 1990: 355). Jedną z funkcji rytuału (magicznego czy religijnego) jest właśnie odtworzenie mitu „w formie częściowej i zmodyfikowanej” (Malinowski 1990: 474-475). Jest to zasadnicze zadanie uświęconej tradycji, by przedstawiać mający moc obowiązującą „precedens z czasów chlubnej przeszłości w celu wywołania takich samych działań” (Malinowski 1990: 360).

Mity przekazują też w formie opowieści o jakimś zdarzeniu reguły postępowania czy to w stosunku do żywych, czy do duchów: „Czasami jest to wydarzenie aktualne, czasami bardzo dawne, zawsze zawiera morał i ustala precedens” (Malinowski 1990: 477). Ważną dla socjologii religii jest pierwsza część tego zdania, wskazująca, że mitologia nie jest tylko sprawą odległej przeszłości, ale stale powstaje żywa, współczesna mitologia, która opowiada o cudach dziejących się współcześnie (por. też: Malinowski 1990: 509). Opowieści takie krążą wśród wielu współczesnych ruchów religijnych, zwłaszcza charyzmatycznych: traktują o uzdrowieniach, egzorcyzmach czy innych cudach, które się w nich dokonały.

Miarą siły mitu jest niewątpliwie, jak zauważył Lukács, jego zdolność do przekładania się na praktyczne działania. Malinowski wyraźnie podkreślał ten aspekt mitu. Dla Sorela stał się on nawet elementem definicyjnym. Według niego „mit jest kombinacją potężnych wyobrażeń zdolnych pobudzić do działania” (cyt. za: Fontaine).

Na koniec musimy jeszcze określić relację między mitem a dogmatem religijnym. Termin ten odpowiada w zasadzie Spencerowskiemu określeniu „oficjalne wyznanie” (*creed*). Jak wskazuje sam tytuł jednej z prac Malinowskiego, na której się tutaj oparliśmy: *Mit jako dramatyczna forma dogmatu*: „Mit jest po prostu formą ujawnienia dogmatu” (Malinowski 1990: 355) albo, inaczej mówiąc, dogmat jest abstrakcją z mitu, intelektualną redukcją mitu do elementu „wyjaśniającego”, naturalnie w nienaukowym sensie tego słowa – stanowi więc oficjalne podsumowanie teologii. Istotny jest tu, pojawiający się często, aspekt normatywny: dogmaty służą do odróżniania jednych religii od innych i co się z tym wiąże – jednych organizacji religij-

nych od innych. Jak zwracał na to uwagę Fromm (1981: 43-44), dogmaty stanowią także narzędzie, za pomocą którego zarządzający organizacją religijną sprawują swą religijną władzę – dzięki ich dużo większej niż w przypadku mitu jednoznaczności dogmaty umożliwiają kontrolowanie ludzi przez decydowanie, kto jest prawowiernym wyznawcą, a kto nie. Stają się narzędziami do organizowania ludzi.

Widzimy, że to, „co się mówi” w religii, w żadnym razie nie może zostać zredukowane do teorii, doktryn czy abstrakcyjnych dogmatów. Nie oznacza to wcale, że są one nieistotne. W pewnych sytuacjach historycznych mogą być nawet bardziej efektywne społecznie niż sam mit. Obecne w religii procesy racjonalizacji, upodabniania dyskursu religijnego do metafizycznego czy nawet psychoanalitycznego czynione przez często wysoko intelektualnie wykwalifikowaną elitę religii nie mogą być jednak traktowane jako powszechny element struktury religii. Pojawiają się dość późno i zawsze muszą się usprawiedliwić przez odniesienie do mitu.

W powyższym rozdziale położyłem nacisk na mit, gdyż jest to najbardziej pierwotna forma dyskursu religijnego. Można nawet zaryzykować tezę, że mit wpisany jest już w samą strukturę religii.

Mit jest pierwotnie próbą wyrażenia w słowach doświadczenia religijnego (mniej lub bardziej historycznego „cudu”). Nie jest więc wytworem fantazji, dowolnym wymysłem poetów, ale werbalizacją konkretnego historycznego doświadczenia, którego okoliczności, nastawienie podmiotu albo szczególne cechy przedmiotu sprawiły, że odbiorcy uznali, że mają tu do czynienia z działaniem Tajemnicy, czyli rzeczywistością nadprzyrodzoną i sakralną. Naturalnie, opowieść taka zawierać może wiele szczegółów dotyczących faktów i przedmiotów całkiem przyrodzonych. One jednak, w rezultacie specyfiki przekazu, mogą również z czasem przekształcić się w nadprzyrodzone albo posiadające religijne znaczenie. Przypomnijmy ważne uwagi Spencera, który twierdził, że opowieści mityczne mówią o rzeczywistych zdarzeniach, których metaforyczne znaczenie dopiero z czasem uległo zatarciu.

Mity są jednak żywymi formami dyskursu nie tylko dlatego, że odnoszą się do doświadczeń religijnych. Ich żywotność wypływa też z ich względnej elastyczności, której źródła tkwią w samych warunkach przekazu. Mit jest przekazywany w ramach grupy wiernych, która poprzez wiarę w mit partycypuje w owym doświadczeniu będącym jego źródłem. Jak słusznie zauważył Spencer, ten tradycyjny przekaz jest nie tylko przekazem, ale przetworzeniem i zastosowaniem do konkretnych warunków życia danej społeczności. Spencer zwrócił też uwagę na specyficzne warunki, w jakich przekaz ten się dokonuje, a mianowicie – odbywa się na mocy autorytetu tradycji, a przyjmowany jest w wierze, czyli z gotowością wykroczenia po-

za to, co zmysłowo dostępne, „przyrodzone”, z otwartością na to, co nadprzyrodzone. Warunki te wzmacniają cechę wieloznaczności mitu i stwarzają możliwość błędnej interpretacji (Spencer 1885, §184: 362).

Dobrym przykładem tego, że zwykle nawet słowa wypowiedziane w kontekście nadprzyrodzoności mogą rodzić wątpliwości, jest zakończenie Ewangelii św. Jana. Gdy Piotr spytał Jezusa o innego ucznia: „Panie, a co z tym będzie? Odpowiedział mu Jezus: Jeżeli chcę, aby pozostał, aż przyjdę, co tobie do tego? Ty pójdz za Mną. Rozeszła się wśród braci wieść, że uczeń ów nie umrze” (BT J 21: 20-23).

Dotąd mówiliśmy o religii w ogólności, zakładając możliwość występowania, poza społecznościami religijnymi, religii prywatnych. Mówiąc o micie, w zasadzie mówimy o tradycji pewnych grup społecznych. Spojrzenie na mit jako na wyraz doświadczenia religijnego pozwala jednak przekroczyć tę perspektywę. Możemy mówić zatem także o micie osobistym w ramach religii prywatnej. Dla jednostki takim mitem będzie odtwarzane wspomnienie intensywnego przeżycia religijnego z jej przeszłości, które stanowi dla niej punkt odniesienia w życiu religijnym. Jako że intensywne doświadczenia religijne nie wydają się być czymś częstym, bardziej prawdopodobne jest jednak, że jednostki nieuczestniczące w życiu żadnej wspólnoty będą czerpać mity jednak z tradycji religijnych, pozostawiając sobie swobodę interpretacji. Wszystko to są naturalnie kwestie empiryczne. Na razie możemy jednak pozostać na przyjętym wyżej poziomie ogólności, pozwalającym nam objąć również religie indywidualne.

Główną funkcją, jaką mit ze swej istoty pełni w ramach struktury religii, jest udostępnianie doświadczenia religijnego tym, którzy go nie doświadczają i umożliwianie pośredniego w nim uczestnictwa. Stanowi następnie podstawę doktryny, a często także podstawę wiary w skuteczność danego działania religijnego. Jest to zatem najważniejszy sposób, w jaki ludzie określani są przez Tajemnicę, najważniejsze medium, za pomocą którego ogół partycypuje w skutkach doświadczenia religijnego.

Od mitu odróżniam **objawienie**. Są to *treści*, które czerpią swą wiarygodność z mitu i pośrednio leżącego u jego podstaw cudu. Cudem było spotkanie przez Zaratustrę czy Mahometa anioła, widzenie Boga przez Mojżesza etc. Opowiadają o tym stosowne mity, natomiast objawieniem są treści, które zostały przekazane jako zaczerpnięte z tego doświadczenia.

Nie wszystko jednak znajduje się w objawieniu. Jeśli potraktuje się objawienie jako dane, można drogą mniej lub bardziej racjonalnej refleksji „wyprowadzić” odpowiedzi na pozostałe istotne dla ludzi pytania. Tę względnie racjonalną nadbudowę, w odróżnieniu od mitologicznej i objawieniowej podstawy, nazwę **doktryną** albo **teologią**. Gdy treść religijna pojawia się w kontekście normatywnym, przekształca się w **dogmat** stanowiący skrótowe wyrażenie obowiązującej *oficjalnie* teologii.

„EKLESIA” – ZGROMADZENIE

Utrzymywany przeze mnie dotychczas poziom ogólności umożliwia zastosowanie poszczególnych kategorii zarówno do religii starych, jak i nowych, zorganizowanych i „niewidzialnych” (Luckmann). Chciałem uniknąć błędu Durkheima sprowadzenia istoty religii do jednej tylko jej formy przejawiania się. Wszystkie formy, w jakich przejawia się to, czym jest religia, o ile faktycznie jest religią, posiadają społeczne znaczenie. Teraz musimy jednak powiedzieć o tym, co stanowi *społeczny* wyraz religii.

O ile Spencer w swej pracy rozdzielił analizę wierzeń religijnych i religijnych organizacji, to Durkheim wpisuje społeczny wymiar religii do jej definicji, uznając, że jest elementem istotnym. W jakim sensie religia jest więc faktem społecznym?

CO JEST, A CO NIE JEST SPOŁECZNE

Przymiotnik „społeczny” może mieć przynajmniej dwa zasadnicze znaczenia. W znaczeniu szerokim *społeczne* obejmuje w zasadzie całą rzeczywistość ludzką. Wszystkie świadome działania ludzkie są społeczne po prostu dlatego, że jednostka nie zaistniałaby jako świadoma bez społeczeństwa. Człowiek jest *dzoön politikon*, gdyż społeczeństwo jest czynnikiem warunkującym jego byt i świadomość. Takie rozumienie występuje, jak widzieliśmy, w szkole durkheimowskiej, wedle której społeczną jest nawet modlitwa pustelnika, gdyż to społeczeństwo nauczyło go mówić, wpoilo weni przekonanie o istnieniu istoty nadprzyrodzonej i nauczyło sposobów odnoszenia się do niej. Społeczeństwo jest obecne w jego jaskini, choćby negatywnie, gdyż to właśnie przed nim pustelnik w jaskini swej się chroni. Społeczne są także takie zjawiska ludzkie, jak produkcja, reprodukcja i wszystkie te zjawiska, bez których społeczeństwo nie mogłoby istnieć. Sądzę, że takie rozumienie przymiotnika „społeczny” stanowi przykład tego, co Stanisław Kozyr-Kowalski określił jako „sofizmat Abrahama i Izaaka”, polegający na myleniu kauzalności z tożsamością. Istotą tego sofizmatu następująco wyjaśnia autor: „jeśli Abraham zrodził Izaaka, jeśli Izaak nie mógłby istnieć bez istnienia Abrahama, to Izaak nie jest Izaakiem, lecz Abrahamem” (Kozyr-Kowalski 1999: 135).

Błędu tego unikniemy, precyzyjniej określając przymiotnik *społeczny*, wychodząc na przykład od Spencera. Wyróżniał on cztery klasy bytów: nieorganiczne, organiczne, nadorganiczne i klasę wytworów nadorganicznych. Pod tym ostatnim pojęciem Spencer rozumiał sferę kultury w odróżnieniu od *zjawisk nadorganicznych* – czyli społecznych w sensie ścisłym (por.

Kroeber 1989: 133). Relacjami bowiem, które jego zdaniem konstytuują społeczeństwo, są relacje współdziałania w realizacji wspólnego celu (*co-operation*) (Spencer 1885c, §440: 244). Zjawiska społeczne, to zjawiska wynikające ze skojarzenia działań ludzi (Spencer 1885, §210: 426). Spencer zjawiska te ujmuje konkretnie. Zalicza do nich przede wszystkim rodzinę, organizację polityczną, struktury eklezjastyczne oraz obrzędy, ceremonie, a także organizację produkcyjną społeczeństwa (por. Spencer 1885, §210: 427-430). Dla Spencera nie jest więc zjawiskiem społecznym produkcja jako pewna relacja między ludźmi a przyrodą. Są nim natomiast relacje między ludźmi dokonujące się w związku z produkcją – społeczny system produkcyjny. Podobnie można powiedzieć o reprodukcji – społecznym zjawiskiem są różnego typu związki pokrewieństwa, małżeństwa, powinowactwa, nie zaś biologiczne akty rozmnażania.

Wąskie rozumienie przyniotnika *społeczny* dotyczy także tego, co określamy jako społeczne przejawy religii. Spencer odróżniał instytucje eklezjastyczne oraz religię jako system pewnych wierzeń i działań, zdolny wpływać na społeczne zachowania ludzi i sam wpływowi tych działań ulegający. Instytucje eklezjastyczne Spencera, jak zauważył Znaniński, są fragmentami organizacji społecznej (w wąskim sensie tego słowa!), a nie kultury, choć służą podtrzymywaniu takiego zjawiska kulturowego, jakim jest religia (Spencer 1885: 379). Podobnie zresztą inne „instytucje profesjonalne” (artyści, lekarze, uczeni, architekci, tancerze i in.).

Zbliżone, wąskie ujęcie tego, co społeczne występuje na przykład u Webera (2002: 6): „działanie «społeczne» jest takim działaniem, które wedle intencjonalnego sensu działającego lub działających odnosi się do zachowania i n n y c h ludzi i jest na nie zorientowane w swoim przebiegu”. Podobne znaczenie kategoria ta zyskuje u Simmla czy Znanińskiego. Spencer jednak, w przeciwieństwie do projektu socjologii Znanińskiego, ale podobnie jak Simmel, nie ogranicza zadań socjologii do przedmiotów w wąskim sensie społecznych. W ramach socjologii uwzględnia jeszcze dwie klasy zjawisk: po pierwsze te, które stanowią dla rozwoju społecznego *dane* (wpływ czynników przedspołecznych – organicznych) i rozpatruje je w pierwszym, wstępnym tomie swych *Principles of Sociology (Data of Sociology)*. Po drugie, są to wszystkie te czynniki, które stanowią wytwory ludzkiej społecznej działalności: język, wiedza, obyczaje, czynniki estetyczne, etyczne.

Włączenie przez Spencera do dziedziny zainteresowań socjologii takich zjawisk kulturowych, jak język, wiedza, wierzenia religijne czy normy moralne etc. umożliwia wypełnienie treścią inaczej abstrakcyjnych form społecznego współdziałania, a przez to jego zrozumienie. Jak zauważa Marek Ziółkowski (1981: 19), „rozumienie bowiem czyjegós działania to przede

wszystkim jego kulturowa identyfikacja, uchwycenie jego kulturowo określonego sensu". Takie podejście umożliwiło Spencerowi analizę nie tylko instytucji jako takiej, relacji władzy (jak w projekcie socjologii formalnej Simmla) etc., ale instytucji *eklezyjastycznych, politycznych, profesjonalnych, władzy w społeczeństwie militarnym i produkcyjnym* etc.

Naturalnie, jak zauważył Szczurkiewicz (1997: 69), oddziaływania między ludźmi konstytuujące zjawiska społeczne nie muszą być bezpośrednimi. Mogą być zapośredniczone przez przedmioty, a zwłaszcza różnego typu „środki technicznego oddziaływania społecznego”. Jednak różnego rodzaju materialnym i idealnym środkiem, które zapośredniczają relacje między ludźmi, na przykład relację władzy, nie przysługuje ta sama cecha, dzięki której władzę określamy jako stosunek *społeczny* – tak jak pióro, którego używa naukowiec do spisania swej myśli, nie staje się przez to „piórem naukowym”.

Ujęcie Spencera wydaje się o tyle ciekawe, że łączy zalety obu ujęć przedmiotu socjologii: z jednej strony precyzyjnie określa i odróżnia zjawiska społeczne od innych zjawisk, z drugiej nie ogranicza refleksji socjologicznej tylko do zjawisk społecznych, zakłada badanie także pozostałych dziedzin życia, nie tylko pod kątem ich „społecznych przejawów” czy sposobu, w jaki są warunkowane przez organizację społeczną, ale także ze względu na to, jak na nią oddziałują. Zakłada także uwzględnianie w pewnym zakresie przez socjologię wyników nauk przyrodniczych odnośnie do struktury biopsychicznej człowieka, a także jej relacji ze środowiskiem przyrodniczym. Nie przesądza jednak charakteru zależności między organizacją społeczną a, na przykład, genetycznym potencjałem danej populacji.

SPOŁECZNY WYMIAR RELIGII

Nadanie słowu *społeczny* wąskiego znaczenia nie pozwala na założenie, że religia zawsze musi wyrażać się społecznie, ale pozostaje faktem, że religie często społecznie się wyrażały.

W tych społecznych przejawach warto już na wstępie wyróżnić dwa wymiary: wspólnotę religijną i organizację religijną. Pierwsza to grupa ludzi występująca jako podmiot zbiorowy w relacji do nadprzyrodzonego *sacrum*, tj. dzielająca wiarę w ten sam mit, praktykująca te same działania religijne, posługując się w nich tymi samymi symbolami. Organizacja zaś stanowi *instytucję regulującą* relacje między grupą ludzi a obiektami bądź czynnikami uznawanymi za nadnaturalne, nadludzkie lub nadboskie i jednocześnie sakralne. Reguluje ona tak dyskurs religijny (objawienie, doktrynę, dogmaty), jak i *działania religijne podzielane przez wspólnotę*.

W tym miejscu nie interesuje nas uwarunkowana społecznie różnorodność form władzy, organizacji i wspólnot religijnych czy ich wewnętrzne zróżnicowanie. Dla problemu osobliwości religii ważne jest natomiast pytanie bardziej ogólne, które w tym miejscu winniśmy zadać: *Na ile w ogóle społeczne przejawianie się jest istotne dla religii jako takiej?*

Spencer podporządkowywał istnienie instytucji eklezjastycznych istnieniu religii, potrzeb religijnych. Podobne stanowisko zajmuje Marett. On również uważa, że religia nie jest instytucją społeczną, ale zjawiskiem zasadniczo, jego zdaniem, psychicznym, które „materializuje się, ucieleśnia się w, wypełnia sobą odpowiednie instytucje czy grupy społeczne” (Marett 1909: 158; por. Nowaczyk 1989: 113). Jak wiadomo, innego zdania był Durkheim, który właśnie społeczne przejawiania się w formie kościoła uważał za charakterystyczną cechę religii, a jak ukazuje zakończenie jego książki, także za jej cechę istotną.

Przeciwko socjologicznemu redukcjonizmowi szkoły francuskiej zdecydowanie wystąpił Malinowski, który podjął starania wykazania roli społecznych przejawów religii dla niej samej. Koncepcja Malinowskiego, choć, podobnie jak Durkheim, opiera się on przede wszystkim na obserwacji społeczeństwa relatywnie prymitywnego, gdzie zachodzi tożsamość między wspólnotą religijną a społecznością jako taką, zdaje się lepiej rozróżnić świeckie i religijne działania przez nią podejmowane.

Generalnie autor zgadza się, że religia wymaga okresowych zgromadzeń, zbiorowości, a zwłaszcza w odniesieniu do religii pierwotnych prawdziwa jest teza o społecznym charakterze działań religijnych (Malinowski 1990: 469). Uważa jednak, że „wkład społeczeństwa w ustanawianie religii jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym” (Malinowski 1990: 423). Stanowczo przeciwstawia się tezie, że to społeczność tworzy religię i że to ona jest w niej czczona. Z jednej strony przeciwstawia Durkheimowi szereg faktów świadczących o tym, że samo gromadzenie się nie wytwarza religii, a religia posiada także indywidualne aspekty, z drugiej natomiast strony stara się pozytywnie wykazać, jaka jest rola zbiorowości w stosunku do religii (Malinowski 1990: 410-414). Obserwacje ceremonii związanych ze śmiercią doprowadzają Malinowskiego (1990: 417) do wniosku, że współdziałanie zbiorowości jest „techniką konieczną do wprowadzenia wiary w życie”. Społeczność dostarcza swego autorytetu na potwierdzenie religijnych wierzeń. Z drugiej strony, zgromadzenie się ludzi i wspólne odtwarzanie świętych obrzędów czy ceremonii sprawia, że wiara ta jest faktycznie powszechna (Malinowski 1990: 418-419).

Ostatecznie konieczność społeczności w religii spowodowana jest, zdaniem Malinowskiego, trzema zasadniczymi przyczynami:

Po pierwsze – zbiorowe współdziałanie umożliwia wytworzenie odpowiedniej atmosfery majestatu, jednolitej wiary. W momencie wszelkich kryzysów, zwłaszcza indywidualnych, to społeczność powtarza zasady religii wobec zagrożonej jednostki.

Drugi wniosek dotyczy konieczności zachowania w ramach społeczności jednolitej moralności, co jest możliwe tylko dzięki publicznemu, otwartemu i powszechnemu jej nauczaniu.

Trzecim obszarem, w którym wpływ społeczności staje się szczególnie widoczny, jest przekaz uświęconej tradycji. Społeczność przyczynia się do tego, aby wierzenia uważane były za „absolutnie niezmiennie i niepodważalne i jako takie traktowane” poprzez nacisk kładziony na wierny przekaz z pokolenia na pokolenia pierwotnego doświadczenia religijnego (por. Malinowski 1990: 421-422).

Społeczność używa więc swego autorytetu wierzeniom religijnym: z jednej strony w formie aktualnego wymuszania powszechności, z drugiej – w formie utrzymywania trwającej „od zarania dziejów” tradycji. Malinowski (1990: 423) zauważa, że kiedy doktryna nie jest powszechna w danej społeczności, wówczas konieczna jest specjalna grupa, której celem jest przechowywanie religijnej tradycji w nienaruszonym stanie, jej pielęgnowanie i upowszechnianie.

Do podobnych wniosków jak Malinowski dochodzi Peter L. Berger. Każdy świat, jego zdaniem, a dotyczy to również „świętego kosmosu”, wymaga społecznej „bazy”, aby móc nieprzerwanie istnieć jako realny dla swych uczestników. Oznacza to, że wstępnym warunkiem strukturalno-społecznym religijnego podtrzymywania rzeczywistości jest istnienie takiej społecznej „b a z y”, którą autor określa również jako *strukturę wiarygodności* (Berger 1997: 80-81). Konieczność ta wynika z tego, że religijne światy, legitymizacje muszą być ciągle potwierdzane w zbiorowym działaniu, o ile mają utrzymać swą wiarygodność.

Niektóre religie – jak zauważa autor – silnie podkreślają potrzebę *zbiorowości religijnej* (przykładem jest choćby chrześcijańska *koinonia*, muzułmańska *umma*, buddyjska *sangha*), ale generalny wniosek dotyczy nie tylko ich: „można powiedzieć, że w s z y s t k i e tradycje religijne, «niezależnie od swoich indywidualnych eklezjologii» czy też braku takowych, dla swojej nieprzerwanej wiarygodności potrzebują specyficznych *zbiorowości*” (Berger 1997: 82). Tylko taka *zbiorowość* jest w stanie zapewnić stałą wiarygodność świata stworzonego w ramach religii – umożliwia bowiem nieprzerwaną socjalizację kolejnych pokoleń, która sprawia, że dla nich świat ten staje się realny.

Na podstawie powyższych uwag, zarówno Malinowskiego, jak i Bergeera, można dojść do wniosku, że społeczna „baza” jest niezbędna religii do

istnienia. Otóż byłby to wniosek przedwczesny. Autorzy ci wykazali w gruncie rzeczy, że „baza” ta jest niezbędna dla *podtrzymania* wiarygodności religii.

Nie oznacza to jednak, że jest jedyną dostępną religii metodą jej pozyskania. Wiarygodność tę mogą religie uzyskiwać na kilka sposobów. W zasadzie można wyróżnić ich przynajmniej cztery, spośród których nie wszystkie opierają się na istnieniu wyodrębnionej społeczności, a przynajmniej nie ona jest głównym *źródłem* wiarygodności.

Najskuteczniejszym takim sposobem jest indywidualne *doświadczenie religijne*, osobiste przeżycie stanu ekstatycznego, w którym człowiek odnosi przemożne wrażenie, że doświadcza pewnej „innej rzeczywistości”. Jak zauważa Kołakowski (1987: 109): „gdyby tylko wszyscy mogli dzielić z nimi [mystykami] uczucie iluminacji, to spór o Boga nigdy by nie powstał i byłby bezprzedmiotowy”. Doświadczenie takie może nastąpić spontanicznie, a także jako wynik zastosowania „technik ekstazy”, jak je nazwał Eliade. Może nim być sen, trans, ekstaza, a nawet choroba (jak u szamanów, których opisuje ten autor). Powszechnie jest ono obserwowane u licznych ludów prymitywnych w trakcie inicjacji, w niektórych społecznościach dostępne jest tylko wybranym (szamanom, prorokom i innym „wirtuozom religijnym”). Buddyzm możemy potraktować jako dążność do upowszechnienia tego indywidualnego doświadczenia, podobnie jak to ma miejsce w niektórych ruchach chrześcijańskich (od kwaków po odnowę charyzmatyczną).

Ten sposób uzyskiwania wiarygodności przez religię z perspektywy jednostkowej biografii nie jest prawie nigdy pierwotnym. Zazwyczaj religia, jak słusznie zauważył Durkheim, jest obiektywna względem jednostki, ta ją przyjmuje, a nie wytwarza. Również sposoby wprowadzania się w stan ekstatyczny czerpie z tradycji, a zatem od społeczności, podobnie jak sposoby interpretacji wizji i uznanie ich wagi epistemologicznej. Można mówić o pewnych wyjątkach w przypadku wirtuozów religijnych kwestionujących zastany porządek religijny i przeciwstawiających mu własne doświadczenie religijne. Niemniej społeczeństwo występuje również tutaj jako znaczący punkt odniesienia buntu. Jednak, co musimy podkreślić, nie ono jest bezpośrednim źródłem wiarygodności. Mistyka jest wprawdzie zjawiskiem społecznie uwarunkowanym, ale nie społecznym. Zbiorowość stawia przed jednostką pewną rzeczywistość (niezależnie czy to rzeczywistość wewnętrzna, czy zewnętrzna, faktyczna czy urojona), którą uznaje za nadprzyrodzoną i skłania swych członków do uznania jej za taką. Jednakże to, czego doświadcza inicjowany adept, nie jest już społecznością. Innymi słowy, choć treść wierzeń może być w tych wypadkach podsuwana przez społeczność, to jednak źródło ich wiarygodności tkwi w doświadczeniu

indywidualnym. To, czego ludzie doświadczają w owym przeżyciu, jest od nich niezależne, podobnie jak jest (względnie) niezależne od społeczności.

Innym źródłem wiarygodności uzasadnień religijnych, które podobnie jak następne zyskuje na ważności, gdy to pierwsze traci na znaczeniu, jest ich *powszechność*. Jak powiada Schopenhauer (2003: 45), „nie ma tak bezsensownego poglądu, którego by ludzie nie przyswoili sobie łatwo, skoro tylko uda się przekonać ich, że pogląd ten przyjęty [jest] powszechnie”. Wynika z tego konieczność wykształcenia środków jej uzyskiwania: w niewielkich społecznościach prymitywnych dla utrzymania „ortodoksji” wystarcza sam nacisk społeczności i siła nieformalnej kontroli społecznej. W wypadku bardziej złożonych społeczeństw musi istnieć specjalny „organ” – organizacja religijna. Podobnie jak instytucje polityczne musi ona posiadać narzędzia komunikowania i upowszechniania wierzeń, a często także pewne sankcje – narzędzia duchowego przymusu.

Trzecim sposobem, w jaki uzasadnienia religijne uzyskują wiarygodność, jest ich odwieczne trwanie, czyli autorytet *tradycji*. Autorytet dawności wierzeń jest pielęgnowany w ramach rodziny, klanu, a ostatecznie troszcą się o to organizacje religijne. Dotyczy to także jednostkowej biografii – wierzenia, od momentu inicjacji wpajane w młodzieńca z pełnym przekonaniem, w podniosłej i dostojnej atmosferze mają duże szanse być przyjęte jako prawda, a w rezultacie przekształcić się w „oczywistość” na zasadzie nawyku myślowego, który osiąga ostatecznie moc „drugiej natury”.

Sposobem podtrzymywania wiarygodności uzasadnień religijnych jest także wyrażanie ich w postaci *obrzędów*. Jak to zauważył Spencer, a zgadza się z nim w swej opinii Malinowski, obrzędy (jako takie) stanowią utrwalenie i wtórną symbolizację sposobów wyrazu uczuć – uwarunkowane są więc psychicznie i fizjologicznie. O ile początkowo okazywały się skuteczne jako wyładowanie uczuć, to utrwalone służyły jako ich przypomnienie i sposób wtórnego wywołania. Taka jest funkcja religijnych instytucji obrzędowych.

Obecność bądź brak społecznej „bazy” religii decyduje o jej trwaniu w czasie i rozprzestrzenianiu się w przestrzeni. Religie indywidualne umierają wraz ze swymi wyznawcami, przynajmniej jako samodzielne byty (bo naturalnie mogą oddziaływać, np. poprzez pisma swych twórców, na inne żywe religie). Religie historyczne to te, którym udało się stworzyć struktury podtrzymywania wiarygodności. Jednak różnica między nimi jest w gruncie rzeczy ilościowa, dlatego sędzę, że nie jest usprawiedliwione zawężanie pojęcia religii tylko do religii historycznych z pominięciem religii prywatnych.

Jak uważał Spencer, rola społeczności eklezyjalnych jest służebna względem religii jako takiej. Widzimy już, na czym ta służba polega.

PODSUMOWANIE – ZASADY SOCJOLOGICZNEJ ANALIZY RELIGII

STRUKTURA RELIGII

O ile religia stanowi system odniesień ludzi do rzeczywistości nadprzyrodzonej, to działania religijne i mit sytuują się w relatywnej opozycji względem siebie. Takie ujęcie działania religijnego pozwala sprecyzować zarówno rolę symboli religijnych, jak i mitu w strukturze religii.

Schematycznie zatem strukturę religii można przedstawić następująco:

Pierwotnym faktem religijnym jest doświadczenie Tajemnicy, czyli *bytu uważanego za nadprzyrodzony i traktowanego jako sakralny* bądź „w stanie ekstazy”, bądź jako „cudu”. Doświadczenie to staje się następnie przedmiotem mitu, będącego *opowieścią o cudach* czy też *o doświadczeniach religijnych*. Przekaz doświadczenia religijnego za pomocą mitu nazwaliśmy *działaniami wtajemniczającymi (misteriami)*. Doświadczenie religijne jest następnie przedłużane poprzez kontakt z uobecniającymi symbolami będącymi *wyobrażeniowymi postaciami, które dzięki przypisywanej im przez wierzących zdolności reprezentowania nadprzyrodzonych przedmiotów czci mają zdolność wywołania wtórnego doświadczenia religijnego*. Symbole służą też jako *środek działań religijnych*, czyli pewnych *ustalonych sposobów odnoszenia się ludzi do Tajemnicy*. Są to działania wyrażające podporządkowanie względem Tajemnicy albo mające na celu spowodowanie bądź odtworzenie cudu w celu uzyskania zamierzonych przez ludzi wartości bądź uniknięcia szkód (*działania oczyszczające, magiczne, techniki ekstazy, rytuał*), albo mające na celu powiązanie rzeczywistości ludzkiej (osób, przedmiotów, instytucji społecznych) z nadprzyrodzoną mocą (*działania uświęcające*).

Z doświadczeniem religijnym może być związane *objawienie*, czyli *treści*, które czerpią swą wiarygodność z mitu i cudu. Z objawienia racjonalną drogą bywa wyprowadzana *doktryna* albo *teologia* czasami krystalizowana w *dogmat*.

Religie historyczne uzyskały swą trwałość w dużej mierze dzięki wykształceniu odpowiednich struktur wiarygodności, czyli organizacji i wspólnoty religijnej. *Organizacja religijna* to instytucje regulujące relacje między grupą ludzi a obiektami bądź czynnikami uznawanymi za nadprzyrodzone, a *wspólnota religijna* to grupa ludzi podzielająca te same wierzenia, uczestnicząca w tych samym działaniach religijnych oraz ulegająca regulacji tych samych organizacji.

Powyżej przedstawione elementy struktury religii stanowią też różnorodne formy jej obiektywizacji w życiu społecznym.

WĄSKIE A SZEROKIE ROZUMIENIE RELIGII

Szerokie ujmowanie religii stanowi uproszczenie dopuszczalne w sytuacji bardzo ogólnych ujęć społeczeństwa jako całości, z perspektywy makrosocjologicznej, jednak gdy schodzimy do problematyki socjologii szczegółowej, jaką jest socjologia religii, konieczne jest wypracowanie maksymalnie precyzyjnych narzędzi poznawczych.

Oznacza to, po pierwsze, że w każdym momencie musimy mieć świadomość, czy dane zjawisko jest zjawiskiem religijnym, uwarunkowanym przez religię, czy też tylko religię warunkującym. Choć wszystkie te klasy zjawisk interesują w pewnym stopniu socjologię religii, to jednak nie można sprowadzać religii ani do epifenomeny, na przykład gospodarki, ani do istoty wszelkiego życia społecznego. Oznacza to także, że błędne jest sprowadzenie religii do kategorii pozareligijnych, jak czynią to chwilami na przykład Stark i Bainbridge, redukując niektóre zjawiska religijne do ekonomicznych (por.: krytyka Wallis, Bruce 1984: 11-27; Bruce 1993: 193-205).

W toku naszych rozważań uznaliśmy, że kategoria *sacrum*, używana niekiedy do definiowania religii, jest zbyt szeroka, by była użyteczna. Proponuję zawęzić ją za pomocą kategorii nadprzyrodzoneści, którą posługiwał się Spencer. Od strony epistemologicznej określa ona wszystkie te zjawiska, stany psychiczne i istoty, których właściwości wykraczają poza system wiedzy empirycznej danej grupy. Obie te kategorie ujmują w sposób komplementarny dwa zasadnicze aspekty przedmiotu religii, na oznaczenie którego za Spencerem przyjąłem termin Tajemnica.

Podobną wadę, jak kategoria *sacrum* wykazują ujęcia, które definiują religię funkcjonalnie przez odniesienie do pewnych egzystencjalnych pytań. Pytania, które leżą u podłoża religii, gdy spojrzeć na nie z perspektywy filozofa-egzystencjalisty czy teologa, posiadają ogromne znaczenie. Socjolog jednak nie może wykluczyć, że pewni ludzie na te arcyważne pytania dawać będą odpowiedzi banalne, niefrasobliwe, powierzchowne czy wręcz pozorne. Inni zaś mogą starać się znaleźć na nie odpowiedzi bez odwoływania się do sfery nadprzyrodzonej. Zamiast określać te świeckie próby mianem religii, należałoby mówić (w ramach paradygmatu funkcjonalnego) raczej o funkcjonalnych równoważnikach religii. Nie można wykluczyć też sytuacji, gdy jakieś grupy ludzi w pewnych warunkach w ogóle nie odczuwają wagi tych pytań, których to ludzi zatem można określić jako nie tylko substancjalnie, ale i funkcjonalnie niereligijnych.

Odróżniłem w związku z tym od religii dwie grupy zjawisk: **quasi-religie**, czyli systemy, które przyjmują podobną do religii formę – traktują jako obiekty sakralne pewne empiryczne elementy rzeczywistości. Ich przeciwieństwo stanowią **paranauka** i **paratechnika**, które wprawdzie odwołują się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale nie traktują jej jako sakralnej.

Zdefiniowałem więc religię jako system zapośredniczonego odnoszenia się ludzi do Tajemnicy. Takie rozumienie przedmiotu religii umożliwia osiągnięcie większej precyzji w ujmowaniu procesów powstawania religii, przekształcania rzeczywistości niereligijnej w religijną czy religijnej w świecką. Umożliwia również uchwycenie procesów warunkowania religii i warunkowania przez religię.

RELIGIA REALNA A NOMINALNA

Istotną dla socjologicznego badania religii pozostaje dyrektywa Spencera, by badać raczej religię realną, efektywną nie zaś nominalną. Ta druga interesuje przede wszystkim religioznawstwo.

Socjologia religii winna skupić się na realnych religiach, co oznacza, że nie są dla nas istotne deklaracje, jakie ludzie czynią o swej religii, ale takie wierzenia religijne, które ludźmi kierują w ich działaniach. Zazwyczaj, jak zauważa Spencer, występuje dążność do adekwatności warstwy nominalnej i realnej religii, jednak w okresach intensywnych przemian musimy stosować się do dyrektywy, którą w innym kontekście zalecał Marks (1975: 12): „Podobnie jak nie można sądzić o jednostce według tego, co ona sama o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości”.

Dwóch badaczy: C. Kirk Hadaway i Penny Long Marler, w ciekawym artykule *Did You Really Go To Church This Week? Behind the Poll Data* wykazało, iż optymistyczne wyniki sondaży Gallupa, świadczące o tym, że aż 40–50% Amerykanów regularnie chodzi do kościołów lub synagog, są zbyt optymistyczne. Na kilku przykładach porównali oni rzeczywistą frekwencję w kościołach z deklarowaną w sondażach w danym mieście, w odniesieniu do danego wyznania, i okazało się, że realna praktyka religijna jest tam o połowę niższa (20–25%). Podobne rezultaty uzyskał Peter Brierley, badając realne praktyki religijne Brytyjczyków w porównaniu z wynikami sondaży (21% deklarowanych na 10% realnych) (Hadaway, Marler 1998).

Należy zatem bardzo ostrożnie podchodzić do metod badania opinii publicznej, ze względu na to również, że ludzie mogą żywić przekonania religijne, których nie zarejestrowało dotąd religioznawstwo ani socjologia, czy też wyznawać religię, której jedynymi twórcami i wyznawcami są oni sami.

Religia jest realna, kiedy posiada realne konsekwencje, tj. gdy się obiektywizuje. Naturalnie, efektywność wierzeń religijnych można badać także pośrednio, analizując ich wpływ na zjawiska pozareligijne. W naszym kręgu takim kulturo uprzywilejowanym zjawiskiem jest moralność, ze względu na duży nacisk kładziony przez chrześcijaństwo na stosunek do innych ludzi.

RELIGIE PRYWATNE I SPOŁECZNIE ZOBIEKTYWIZOWANE

Kolejnym istotnym rozróżnieniem, jakie pojawiło się w naszych analizach, jest założenie, że poza religiami społecznie zobiektywizowanymi i przez to „samoreprodukującymi się” mogą istnieć religie tworzone na własny użytek przez jednostki i nieprzejawiające się w formie zorganizowanych społeczności. Na konieczność objęcia tej religijności badaniem zwracał uwagę Thomas Luckmann (1996). Wynika stąd wniosek, że od stwierdzenia braku popularności poszczególnych związków wyznaniowych i publicznych praktyk religijnych do wniosku o irreligijności czy ateizmie danej grupy społecznej nie ma prostego przejścia. Można naturalnie przypuszczać, że o ile pewne religie w sposób intensywny będą oddziaływać na życie wyznawców, to dążyć będą do obiektywizacji, a jednak nieusprawiedliwione jest twierdzenie, że brak takiej *społecznej* obiektywizacji oznacza brak religii.

Najczęściej przejście do badania „niewidzialnych” religii oznacza w gruncie rzeczy zejście na poziom mikroanalizy socjologicznej. Podobnie socjologia gospodarki nie może zamykać oczu na takie zjawiska mikrosocjologiczne, jak: praca w domu, dodatkowe zarobkowanie, krótkotrwałe stosunki ekonomiczne, krótkotrwałe prace bezpośrednio i pośrednio produkcyjne etc., czyli dziedzinę nazywaną sektorem „nieobserwowalnym, ukrytym, nieoficjalnym” współczesnej gospodarki (Kozyr-Kowalski 1988: 32).

Na przykład: osoby praktykujące szamanizm w Polsce nie tworzą żadnej organizacji, a nawet z założenia odrzucają wszelkie tego typu pomysły w swym gronie (Józwiak 2001: 130-132). Spotykają się sporadycznie na „warsztatach”, gdzie uczą się wykonywać swoje praktyki. Skład osobowy tych warsztatów jest często bardzo zmienny, co wiąże się z tym, że obecność na nich nie jest w żaden sposób obowiązkowa dla bycia „szamanistą” (jak siebie nazywają, by odróżnić się od rdzennych szamanów). Zwykle wymiana myśli między nimi odbywa się drogą list dyskusyjnych w Internecie i za pośrednictwem internetowych witryn, gdzie umieszczają swe artykuły. Co więcej, praktykowanie szamanizmu w tej formie nie wyklucza członkostwa w sandze buddyjskiej czy wyznawania hinduizmu, bon lub neopogaństwa słowiańskiego. Dla socjologów posługujących się zbyt topornymi narzędziami identyfikacji zjawisk religijnych to ciekawe socjologicznie środowisko pozostaje właściwie nieuchwytnie.

Do tak pojętej mikroanalizy, czyli do badania zjawisk religijnych krótkotrwałych, występujących na bardzo małą skalę, konieczne są narzędzia poznawcze, umożliwiające identyfikację tych zjawisk, znacznie precyzyjniejsze niż zwykle używane w socjologii religii, oparte na występowaniu zorganizowanej organizacji religijnej jako kryterium identyfikacji religii. Zarys takich środków starałem się wypracować w niniejszym rozdziale.

O SOCJOLOGICZNEJ TEOLOGII I METODOLOGICZNYM ATEIZMIE

Powszechnie w podręcznikach socjologii religii przyjmuje się tzw. postulat metodologicznego ateizmu (por.: Kehrer 1997: 16; Berger 1997: 227; Hamilton 2001: 5). Możliwe są przynajmniej dwa jego rozumienia:

1. Postulat ten mówi, iż należy badać religię *etsi Deus non daretur* (tak Kehrer). Socjolog nie może być związany religijnymi uczuciami, teologicznymi dogmatami ani żadnymi kościelnymi autorytetami. Musi badać religie *sine ira et studio*. Postulat przeciwstawia się więc wszelkim próbom mieszania socjologii i teologii, jaką była na przykład proponowana w Polsce przez ks. Józefa Majkę socjologia religijna (Majka 1964: 110; por. Piwowarski 1996: 86).

W tym znaczeniu postulat ten nie mówi nic ponadto, że socjolog ma być socjologiem, a nie teologiem. Jako socjolog nie może wypowiadać tez teologicznych czy metafizycznych. Postulat ten wydaje się słuszny, jednak niezręcznie sformułowany. Samo określenie się jako „ateista” (choćby metodologiczny) jest już bowiem zajęciem pewnego stanowiska metafizycznego, które rzutuje na podejście do przedmiotu. Bardziej zasadne wydaje się sformułowanie tego postulatu jako „metodologicznego agnostycyzmu”. Zasadę tę stosował z powodzeniem w swych badaniach Spencer. Pozwala nam ona podchodzić do badanej rzeczywistości z poznawczym optymizmem, jednocześnie dopuszcza, że nie wszystko (przynajmniej na danym etapie postępu wiedzy) można wyjaśnić. Stanowisko metodologicznego agnostycyzmu zaczyna obecnie zdobywać uznanie w socjologii religii (por. Hamilton 2001: 6-12).

2. Postulat metodologicznego ateizmu może także być (i czasami w praktyce jest) rozumiany jako dyrektywa, by socjolog nie wypowiadał się w ogóle „w sprawach wiary”, aby pozostawiał *treść* religii jako uświęconą i nadprzyrodzoną, z natury niedostępną badaniu. Pewne treści religijne – zgodnie z tym poglądem – nie mogłyby być traktowane jako doczesne. Stanowisko takie zajmował u nas ks. Majka (1964: 110), zastrzegając, że „religia [...] nie mieści się całkowicie w kategoriach ludzkiej kultury”, a zbliżał się chyba do niego ks. Piwowarski (1996: 25), kiedy stwierdza: „socjologia religii zajmuje [...] się zjawiskami religijnymi o tyle, o ile mają one charakter zbiorowy, ogólny i powtarzalny [...]”. Nie odpowiada ona jednak na pytanie skąd się wzięła religia oraz na czym polega jej istota. Pytania te stanowią domenę innych nauk, zwłaszcza filozofii”. Ksiądz Janusz Mariański (1997: 130) wprost stwierdza: „Socjologia religii nie osiąga i nie może osiągnąć całościowego poznania złożonego fenomenu religijności, wypowiada się jedynie o społecznym aspekcie tego zjawiska”, podczas gdy „wiara ma nie

tylko wymiary społeczne, ale jest także – a może przede wszystkim – sprawą osobową”.

Jak już wspomniałem, nie należy wykluczyć napotkania zjawisk (względnie) niepoznawalnych, ale – z drugiej strony – nie wolno też tego zakładać przed przystąpieniem do badań. Takie założenie poczynione zgodnie z treścią jakiegoś wyznania radykalnie redukuje zadania socjologii religii do badania sfery „kościelności”.

Wierny tradycji socjologii religii wyznaczonej przez Spencera, Webera, Schelera, Malinowskiego muszę odrzucić takie podejście. Wbrew niemu przyjmuję „postulat metodologicznego teizmu”, głoszący, że socjologiczna analiza treści religii jest istotnym zadaniem socjologii religii. Więcej, uważam, że ważnym jej zadaniem wstępnym jest opisanie przejawiającej się w mitach i symbolach sfery nadprzyrodzoności (na którą składają się różnego typu wyobrażenia obiektów i czynników nadnaturalnych, nadludzkich i nadboskich), która wyznacza sposób życia człowieka. Jest to naturalnie tylko moment w rozumiejącej analizie.

Jak wiadomo, różne usytuowanie społeczne może nadawać różne znaczenie nawet tak samo nazywanym symbolom. Stąd konieczność zastosowania „współczynnika nieegalitaryzmu”, który każe uwzględnić, że symbole religijne pozostają w odmiennych relacjach do ludzi, którzy „zajmują jakościowo odmiennie pozycje w społecznym podziale pracy, w społecznym podziale ekonomicznej własności, w społecznym podziale władzy oraz w hierarchii społecznego szacunku i antyszacunku” (Kozyr-Kowalski 1997a: 138). Stąd nasz postulat ulega przekształceniu – określimy go zatem jako „postulat metodologicznego politeizmu”, który nakazuje w pierwszym rzędzie rekonstrukcję i opis panteonu danej grupy społecznej. Nie jest powiedziane przy tym, że każdy służy tylko jednemu bogu.

To, co żartobliwie nazwałem socjologiczną teologią, oznacza po prostu poważne potraktowanie twierdzenia Thomasa, że jeśli ludzie coś uważają za realne, to jest to realne w swych następstwach (por. Merton 1982: 42) i poddanie wierzeń religijnych analizie przy użyciu metod oraz narzędzi socjologii wiedzy.

UWARUNKOWANIE RELIGII PRZEZ INNE ZJAWISKA SPOŁECZNE

REKONSTRUKCJA

Do ważnych zadań socjologii religii należy badanie wpływu, jaki wywierają na religię i struktury religijne pozostałe struktury społeczne. Badanie wzajemnej zależności między zjawiskami wymaga, by socjolog dysponował teorią wchodzących w relację zjawisk. Socjologia religii zakłada więc socjologiczną teorię społeczeństwa jako całości, jego struktury, funkcjonowania i zmiany, a także teorię poszczególnych struktur społecznych, choćby uproszczoną do elementów, które wchodzą w relacje z religią. Próby uprawiania socjologii religii w oderwaniu od socjologii ogólnej stanowią więc przykład źle rozumianej specjalizacji, która naraża na, a w gruncie rzeczy wymusza, przyjmowanie zdroworoządkowej teorii poszczególnych zjawisk społecznych. Podobnie, gdy socjolog zajmuje się religią, bada jej przemiany i formy, nie ucieknie od stawiania pytań, jakie zjawiska warunkują te zmiany i formy.

Tak samo socjologia religii Spencera nie będzie w pełni zrozumiała bez ogólnego pojęcia o jego socjologii społeczeństwa jako całości. Poniżej jedynie zaznaczę najważniejsze jej elementy. Bardzo rzetelnie koncepcję Spencera przedstawił w swoim podręczniku Georg Ritzer (2004).

Spencer dzielił społeczeństwa według dwojakich kryteriów. Z jednej strony klasyfikował je zgodnie ze stopniem rozwoju. Klasyfikacja ta wiąże się zatem z jego teorią ewolucji, przez którą Spencer rozumiał proces integracji (przede wszystkim łączenie się społeczeństw w bardziej złożone całości), wzrost ich złożoności (przejawiający się choćby we wzroście podziału pracy) i wzrost określoności (każda instytucja ogranicza się do właściwej sobie funkcji). Ewolucja dla niego nie jest bynajmniej procesem jednoliniowym czy jednokierunkowym, dlatego klasyfikacja społeczeństw, jaką przeprowadził, ma charakter wyłącznie heurystycznego uporządkowania. Wy-

różnił on społeczeństwa proste, złożone (powstałe z połączenia prostych), podwójnie, potrójnie i czterokrotnie złożone. Jest to więc kontynuacja koncepcji Arystotelesa, który wyróżniał wedle tej samej logiki poziomy: *oikos*, *kome*, *polis*, (οἶκος, κώμη, πόλις) oraz św. Tomasza z Akwinu, który rozwinął tę myśl i wyróżnił: *domus*, *vicus*, *civitas* oraz *provincia*.

Z drugiej strony, Spencer skonstruował typologię ze względu na ogólny charakter organizacji społecznej, która z kolei ściśle wiąże się z jego teorią zróżnicowania społecznego (rekonstruję ją obszerniej w: Kaczmarek 2003a). W społeczeństwie typu militarnego dominującą rolę odgrywa bowiem system kierowniczy i odpowiadające mu klasy (militarne i polityczne), w społeczeństwie produkcyjnym (*industrial*) system środków utrzymania oraz dystrybucyjny. Jednak, co przeoczą najczęście autorzy podręczników historii socjologii, Spencer wspomina też o trzecim typie społecznym, w którym dominującymi staną się członkowie instytucji profesjonalnych (o których pisał w VII tomie *Zasad socjologii*). Spencer nie nadaje mu nazwy, ale wydaje się, że naszkicowana przez niego przyszła forma bliska jest temu, co współcześni socjologowie nazywają społeczeństwem wiedzy czy postindustrialnym (piszę o nim więcej w: Kaczmarek 2005: 108).

MIEJSCE RELIGII W SPOŁECZEŃSTWIE

Stawiając zagadnienie relacji między religią a społeczeństwem, może się zrodzić wrażenie, że religia jest rzeczywistością transcendującą rzeczywistość społeczną. Warto najpierw wyjaśnić, jak to zagadnienie widział Spencer, tzn. jakiego rodzaju zjawiskiem jest religia.

W *Zasadach socjologii* Spencer analizował trzy grupy zjawisk: analizę (1) zjawisk w wąskim sensie społecznych (struktur organizacji współdziałania ludzi w ramach instytucji) poprzedza analizą (2) „danych socjologii”, czyli zjawisk pozaspołecznych, oddziałujących przede wszystkim jako czynniki warunkujące na zjawiska społeczne. Zalicza do nich oprócz środowiska przyrodniczego także cechy psychiczne i fizyczne ludzi w stanie nie w pełni uspołecznionym. U Spencera spotykamy więc uwspółcześnioną i wzmocnioną danymi etnograficznymi wersję starych teorii o „stanie natury”, poprzedzającym okres uspołecznienia. Stara się on ją przekształcić w ogólną teorię wpływu czynników biologicznych na społeczne, zbliża się w tym do późniejszych prób socjobiologii.

Zamiarem Spencera, którego nie zdążył zrealizować, było poddać socjologicznej analizie również trzecią grupę zjawisk (3), będących produktem działań społecznych, które określa także jako „produkty społeczne”, „produkty ludzkich myśli i działań czy to konkretne, czy abstrakcyjne” (Spencer

1896, §123: 347). Wszystkie te produkty ludzkiej aktywności konstytuują „środowisko codziennego życia” ludzi w cywilizowanych krajach (por. też: Szacki 2002: 303).

Spencer, jak wspomnieliśmy, osobno analizował religię (wierzenia i rytuały), a osobno instytucje religijne. Drugie stanowią oczywiście zjawisko społeczne, jednak religię, co zaskakujące, omawiał w ramach *danych socjologii*, czyli – jak się wydaje – traktował ją jako pierwotny czynnik rozwoju społecznego – zapewne dlatego, że światopogląd religijny stanowi element osobowości jednostek kształtujący ich działania (Spencer 1885, §52: 98). Wiąże się to z psychologicznym w gruncie rzeczy tłumaczeniem powstania wierzeń religijnych. Gdy Spencer przechodzi do omawiania manizmu i jego form obocznych aż do powstania pojęcia bogów, mamy do czynienia z wierzeniami powstałymi częściowo przynajmniej pod wpływem czynników społecznych. Politeizm i monoteizm rozważa już w *Instytucjach eklezjastycznych*. Sam Spencer zresztą wspomina, że analizując dane socjologii, musiał omawiać częściowo problemy będące przedmiotem samej socjologii (Spencer 1885, §208: 425), a w zasadzie tylko problemy rozwoju wierzeń religijnych mogą być za takie uznane. Wprowadzie nie wymienia wierzeń religijnych wśród „produktów zorganizowanych działań społecznych”, takich jak nauka, rzemiosło i sztuka (Spencer 1896, §135: 374). Wydaje się jednak, że możemy je zaliczyć właśnie do tej klasy, skoro włącza tam też normy moralne z jednej strony, a język z drugiej (Spencer 1885, §210: 431).

Ogół konkretnych i abstrakcyjnych produktów ludzkiej aktywności w socjologii zwykle się określać jako kulturę. Możemy więc zaliczyć religię, w wymiarze wierzeń, symboli i rytuałów, do sfery ludzkiej kultury.

Instytucje religijne, czyli struktury organizujące współdziałanie ludzi w sferze religii, stanowią zjawisko społeczne w sensie ścisłym. Musimy teraz rozważyć miejsce tych instytucji w systemie społecznym.

Spencer uważał, że instytucje eklezjastyczne wyłoniły się z systemu kierowniczego społeczeństwa. Był to przy tym jeden z najpierwotniejszych podziałów. Dalej jednak, gdy pisał o zasadniczych strukturach społeczeństwa: systemie kierowniczym, środków utrzymania i dystrybucyjnym, o instytucjach tych nie wspomina.

Instytucje eklezjastyczne określa jako rodzaj rządu. Innymi typami są instytucje ceremonialne i polityczne. Powiada o nich także jako o różnych regulacjach (*civil and religious regulations*) czy typach kontroli. Instytucje religijne są dla niego jedną z rządzących agencji w społeczeństwie (Spencer 1883, §343: 4-6). Wszystko to skłania do postawienia tezy, że instytucje te stanowią gałąź systemu regulacyjnego, kierowniczego.

Tezę tę musimy sprecyzować: Po pierwsze, nie wszystkie instytucje religijne, ale te, które były pierwotnie zjednoczone z władzą polityczną, czyli

instytucje eklezjastyczne: kapłaństwo, kościoły. Jednakże zjawiska religii w jej społecznych wymiarach nie można do nich sprowadzać. Od początku istniały instytucje religijne względnie niezależne od władzy politycznej (uzdrowiciele, czarownicy, mnisi), których wpływ społeczny nie był tak istotny, jak wpływ kapłaństwa.

Skoro instytucje eklezjastyczne są organami regulacyjnymi, to rodzi się istotne pytanie, jaki jest charakter i zakres tej regulacji. Celem systemu regulacyjnego jest dobro społeczeństwa jako całości. Z myślą o nim powstrzymuje jednostki od działań antagonistycznych względem innych członków społeczeństwa i organizuje ich działania dla realizacji wspólnych celów. Tymczasem, zdaniem Spencera, „najistotniejszym obowiązkiem religii od samego początku było chronić ludzi przed całkowitym zatopieniem się w rzeczach bezpośrednich i rozbudzić w nich świadomość czegoś, istniejącego poza względnością” (Spencer 1896, §28: 96). Trudno dopatrzeć się jakiegoś związku między tą zasadniczą funkcją a zadaniami systemu kierowniczego: kierowaniem, kontrolowaniem, rządzeniem.

Przypisanie religii regulacji ogólnej stanie się zrozumiałe, gdy uwzględnimy wprowadzony w *Instytucjach obrzędowych* podział w ramach religii na aspekt obrzędowy i moralny. Pierwszy obejmuje działania ludzi odnoszące się do istot nadprzyrodzonych, drugi reguluje ich wzajemne relacje, wspierając normy moralne nadprzyrodzoną sankcją. Tymczasem w innych pracach Spencer sprzeciwiał się utożsamieniu moralności z religią i przewidywał ich ostateczny rozdział (Spencer 1885, §210: 428). Tą niekonsekwencję Spencera możemy wyjaśnić w ten sposób, że choć religia nie jest tożsama z moralnością, to instytucje religijne, w pewnych sytuacjach, mogą występować w roli orędownika moralności. To właśnie w tej drugiej roli instytucje te wchodziły w skład systemu kierowniczego społeczeństwa. Jednak „społecznym instrumentem” moralności mogą być także inne instytucje: przede wszystkim polityczne i obrzędowe. Najpierwotniejszym instrumentem regulacji są te ostatnie – z nich wyłoniły się zarówno instytucje polityczne, jak i eklezjastyczne. Wyłoniły się, ale nie zastąpiły: teoria dyferencjacji struktur społecznych Spencera opisuje raczej stopniowy wzrost złożoności życia społecznego niż stadia jego rozwoju, z których kolejne zastępują poprzednie. Tę pierwotnie nieokreśloną kontrolę obyczajową określa także jako wpływ grupy albo opinii publicznej (*influence of group, public opinion*; Spencer 1885c, §441: 246). Gdzie indziej pisze też o uczuciu objawiającym się jako opinia publiczna oraz o zbiorowym uczuciu (*aggregate feeling*), uczuciu całej społeczności (*feeling of the whole community*; Spencer 1885c, §469: 325). Siłę tę określa też jako wolę zbiorową (*aggregate will*), a dalej pisze, iż prawo jest wytworem emocji i idei (Spencer 1885c, §469: 327). Wydaje się więc, że jest to odpowiednik, a jednocześnie bezpośrednia

inspiracja dla Durkheimowskiej kategorii zbiorowego sumienia. Jak zauważył Spencer, to zbiorowe uczucie pozostaje często silniejsze niż prawo i religia razem wzięte (Spencer 1885c, §470: 329). Wydaje się, że Spencer w pewnych swych wypowiedziach niesłusznie miesza dwa zjawiska: religię jako taką i wpływ religii na moralność. W pewnych sytuacjach rzeczywiście wpływ ten osiągnął taki zakres, że można było odnieść wrażenie, iż instytucjami narzucania kontroli moralnej są instytucje eklezjastyczne. Zagadnienie wpływu należy jednak oddzielić od zagadnienia identyfikacji. Wydaje się na przykład, że obecnie w coraz większym stopniu instytucjami pielęgnującymi normy moralne są instytucje obrzędowe, opinia publiczna.

Wydaje się, że problemy Spencera wynikają przede wszystkim z opierania się, przy okazji rozważania tych zagadnień, w dużej mierze na materiałach zebranych wśród społeczeństw nierozwiniętych oraz historycznych. Procesy zróżnicowania wśród systemów społecznych nie zaszły w tych przypadkach wystarczająco daleko, aby jasno uchwycić różnice między systemami.

Osobnym zagadnieniem jest naturalnie problem, czy w przypadku tak dalece rozproszonych instytucji, jak instytucje obyczajowe można mówić o jakimś systemie. Wydaje się, że przypisuje im rangę podobną do instytucji profesjonalnych czy eklezjastycznych, niestanowiących systemu społecznego, ale instytucje przeznaczone do podtrzymywania pewnych obiektywnych systemów kulturowych (Znaniński 1992: 379).

Tę sferę kultury, do której zaliczamy religię, Stanisław Kozyr-Kowalski określał jako świadomość społeczną. Pojęciu temu nadaje on znaczenie ograniczone tylko do „idei, myślowych i zmysłowych wizerunków, modeli świata pozamyślowego” (Kozyr-Kowalski 2001: 29). W ramach świadomości społecznej idea religijna pozostaje dopóty, dopóki nie stanie się środkiem działań religijnych, elementem siły roboczej czy *osobowości ludzi*. Opozycja między świadomością społeczną a życiem duchowym ludzi przejawia się, moim zdaniem, w podkreślanej wyżej różnicy między mitem jako składnikiem działań religijnych i osobowości ludzi a teologią, a także różnicy podkreślanej przez Spencera religii efektywnej i nominalnej. Teologia jako forma świadomości społecznej może naturalnie przenikać do świata społecznego, wówczas gdy przekształca się dogmat, czyli środek kierowniczych działań w ramach organizacji religijnych. Może przekształcać się także w środek działań wtajemniczających etc. Spencer zauważał, że idee religijne mogą, jako religia nominalna, pozostawać długo niejako w formie uspionej, dopiero gdy zaistnieją odpowiednie warunki, przekształcają się w religię efektywną.

Podsumowując, możemy wyróżnić kilka poziomów, na których sytuuje się religia w świecie ludzkim. Religia stanowi składnik:

1. Systemu społecznego, czyli społecznej organizacji. Manifestuje się tu jako organizacje religijne różnych typów.

2. Osobowości ludzi, jako taka należy do danych socjologii. Przynależą tu motywacje religijne, uwewnętrznione normy określające relacje do Tajemnicy, przekonania religijne określające działanie ludzi.

3. Kultury, rozumianej jako zbiór produktów działań społecznych. Tutaj religia występuje jako forma świadomości społecznej – jako teologia lub doktryna.

STOPNIE ZŁOŻONOŚCI SPOŁECZEŃSTW A ROZWÓJ WIERZEŃ I INSTYTUCJI RELIGIJNYCH

Uwagi z *Indukcji socjologii*, które czyni Spencer o religii w kontekście rozważań nad klasyfikacją społeczeństw ze względu na stopień złożoności, dotyczą w zasadzie tylko organizacji eklezjastycznej. Obecnie przystąpimy do sprawdzenia, czy rozważania Spencera z pierwszego i szóstego tomu *Zasad socjologii* można uzgodnić z ogólnymi spostrzeżeniami dotyczącymi stopni rozwoju społecznego. Materiał empiryczny bowiem, dotyczący zarówno wierzeń, jak i instytucji religijnych, porządkował on w tych tomach według kryterium stopnia złożoności społeczeństw, z jakich został zaczerpnięty.

Zasadnicze momenty, które składają się na teorię ewolucji wierzeń religijnych Spencera, to teoria animizmu, manizmu i euhemeryzmu. Teraz uwypuklimy tylko zależności między tymi wierzeniami a stopniem złożoności społeczeństw oraz przyjrzymy się dalszemu rozwojowi wierzeń religijnych – sięgającemu poza powstanie koncepcji bóstwa.

Kluczowym momentem w rozwoju wierzeń religijnych jest, zdaniem Spencera, manizm. Manizm zakłada jednak pewne koncepcje animistyczne, czy, jak się wyraża Spencer, pewną *ghost-theory* – wierzenie w istnienie w człowieku ducha – bytu, który może żyć (przez pewien czas lub przez czas nieokreślony) poza ciałem po jego śmierci. Wydaje się, że ten etap rozwoju wierzeń religijnych – zdaniem Spencera najpierwotniejszy – podlega społecznemu uwarunkowaniu w sposób najmniej widoczny w tym sensie, że warunkiem jego trwania nie jest zaistnienie żadnego konkretnego stopnia złożenia. Nie oznacza to naturalnie, że koncepcja duszy mogłaby powstać w oderwaniu od życia społecznego. Spencer podkreśla, że człowiek nie jest z natury istotą religijną. Podaje przykłady ludzi odłączonych sztucznie od społeczności, u których wyobrażenia religijne się nie rozwinęły.

Spencer wskazuje, że niektóre społeczeństwa proste nie posiadają religii. Celem tych przykładów było wszakże wykazanie tylko, że idee religijne nie

mają nadprzyrodzonego pochodzenia, że wymagają dla swego powstania już pewnego stopnia rozwoju kultury, który z kolei za warunek ma życie w grupie i wynikły z tego pewien poziom rozwoju umysłowości. Stopień tego rozwoju wyznacza sposób, w jaki pojmowany jest duch – czy jest to pojęcie bardziej materialistyczne, każące zanosić duchowi pożywienie, czy też bardziej spirytualistyczne, nakazujące spalać jego sprzęty wraz z ciałem, aby podążyły za nim.

1. **Animizm** możemy zatem uznać, abstrahując od problematyki historyczno-empirycznej, za taką formę religii, która jest względnie przynajmniej niezależna od społeczności i odpowiada niższemu niż społeczeństwo proste stopniowi złożenia (nazwijmy go *zerowym*) – czyli jednostce. Bardziej adekwatnym terminem jest tu jednak chyba „mistycyzm”, w sensie pewnych przeżyć ekstatycznych, które przez jednostkę są interpretowane jako wykraczające poza ten świat, i płynących z nich przekonań religijnych. Społeczeństwo występuje tu jedynie jako warunek rozwoju kulturowego, umożliwiającego zrodzenie się tych koncepcji. Z drugiej strony, w hipotetycznym opisie narodzin koncepcji sobowtóra u Spencera opinia społeczna występuje jako negatywne kryterium doświadczenia religijnego: inni ludzie nie widzieli, bym w nocy ruszał się z posłania, więc moje nocne doświadczenia były doświadczeniami mieszkającego we mnie sobowtóra.

Niewielu socjologów uwzględnia jednak indywidualne doświadczenie religijne w ramach swych klasyfikacji społecznych form przejawiania się religii. Warto wymienić tu przede wszystkim Ernesta Troeltscha, który wyróżniał mistycyzm jako odrębną, prywatną formę orientacji religijnej oprócz sekty i kościoła (por. Hamilton 2001: 231).

Jeśli zadamy pytanie, czy istnieje instytucja religijna uwarunkowana przez indywidualne doświadczenie religijne, to znajdziemy ją, jak się wydaje, w postaci najpierwotniejszego, zdaniem Spencera, specjalisty od religii, jest nią uzdrowiciel – *medicine-man*. Pierwotnie do jego zadań należało leczenie, wypędzanie duchów, nekromancja i inne czynności magiczne. Współczesny religioznawca użyłby zapewne do opisu tej samej instytucji terminu *szaman*, który w czasach Spencera choć był znany, nie uległ jeszcze uniwersalizacji. Najważniejszą wszak cechą definicyjną szamana jest to, że uchodzi on za specjalistę od ekstazy religijnej.

Fakt, że uznają tę instytucję za odpowiadającą zerowemu stopniowi integracji społeczeństw, nie oznacza nic więcej ponad to, iż konieczną „społeczną bazą” wierzeń mistyka jest on sam. Instytucja ta, jak zauważa Spencer, trwa następnie na marginesie społeczeństw wszystkich możliwych stopni złożenia, przybierając jedynie odmienne formy (czarownika, ascety, mnicha, dysydenta religijnego).

W dalszych stadiach rozwoju wyobrażeń animistycznych uwarunkowanie społeczne wierzeń przejawia się już znacznie wyraźniej. Spencer pi-

sze, że wyobrażenia o tamtym świecie często odzwierciedlają ten świat łącznie z panującymi stosunkami społecznymi (Spencer 1896b, §585: 11, §590: 38). Dotyczy to najpierw sposobów odnoszenia się do istot nadprzyrodzonych, które stanowią przeniesienie odpowiednich sposobów odnoszenia się do żywych – duchy przyjazne, zazwyczaj duchy krewnych są przedmiotem aktów pozytywnych: obdarowywania, chwalenia etc., z kolei spodziewa się po nich działań przyjaznych – pomocy, opieki, rady etc. Duchy zaś wrogie, czyli duchy wrogów, po których spodziewa się działań szkodliwych, są przedmiotami zabiegów odstrasżających, agresywnych (Spencer 1896b, §585: 11, §590: 38-39).

2. Wyraźniej jeszcze społeczne uwarunkowanie uwidacznia się w przypadku **manizmu**. Sam kult przodków zakłada istnienie *społeczności prostej* – rodziny, na której obowiązek takiego kultu ciąży. Kult ten pozostaje w zasadzie do końca kultem rodzinnym czy rodzinną religią (*family-religion*, Spencer 1896b, §595: 45, *family cult* Spencer 1896b, §596: 46). Skoro społeczeństwo proste, które często utożsamia z rodziną, uznał Spencer za najprostszą grupę społeczną, nie dziwi zatem, że rodzinny kult przodków jawi się mu jako najpierwotniejsza forma kultu religijnego. Cechą charakterystyczną rodzinnych kultów przodków jest występowanie ścisłego związku między przedmiotem czci a cześć oddającymi, ich życiem codziennym. Rodzina zazwyczaj osobiście znała zmarłą osobę, w stosunku do której wykonuje teraz działania religijne. W wierzeniach i obrzędach pogrzebowych uzewnętrzniają się warunki życia ludzi – składają na grobach (dosłownie lub w sposób bardziej wysublimowany) to wszystko, co jest dla ich życia istotne. Spencer zauważa, że również wyobrażenia o przyszłym życiu, o świecie duchów są na tym etapie bardzo zbliżone do życia żywych.

Spencer wyróżnia dwie postacie kultu przodków. Prostsza, pierwotniejszą nazywa niehistorycznym kultem przodków – nie przechowuje się bowiem w pamięci tych ludów wspomnień o przodkach dawniejszych – których nikt z żywych już nie pamięta. Czci się tylko swych bezpośrednich przodków. Dotyczy to zwłaszcza społeczności o trybie życia koczowniczym lub na wpół osiadłym, które z racji sposobu życia opuszczają stale miejsca pochówku swych zmarłych, stąd przejawiają kult przodków słabszy niż plemiona osiadłe, które swych zmarłych grzebią w pobliżu miejsca zamieszkania czy, jak w niektórych azjatyckich miastach neolitycznych – bezpośrednio pod podłogą pomieszczeń mieszkalnych. Wykazują się już bardziej precyzyjną pamięcią – czci się również dalszych antenatów.

W społeczeństwie prostym, czyli rodzinie w zasadzie nie można mówić o wyodrębnieniu się jakiejś formy instytucji eklezjastycznych. Pojawić się mogą tam już jednak pewne *role religijne* – na przykład najstarszy mężczyzna w rodzinie może przewodniczyć kultowi przodków. Spencer określa

taką rolę terminem „quasi-kapłan”. Omawia ten etap w zasadzie aż w trzech rozdziałach: II – *Uzdrowiciele i kapłani* (§589-593), III – *Kapłańskie obowiązki potomstwa* (§594-596), a także w IV – *Najstarszy męski potomek jako quasi-kapłan* (§597-601). Między sytuacją opisaną w rozdziale III a IV występuje w zasadzie różnica stopnia określoności, która może być uwarunkowana (jak sam Spencer zauważa) niedoskonałością danych dostarczanych przez podróżników, misjonarzy etc. Czynnikiem, który przyczynił się do powierzenia obowiązków kapłańskich czy quasi-kapłańskich męskiemu tylko potomkowi, był według Spencera sposób dziedziczenia – tam gdzie dziedziczono w linii męskiej, tam spadkobierca poza majątkiem dziedziczył także obowiązki wobec przodków, których spełnienie majątek ten umożliwiał. W społecznościach matrylinearnych według danych Spencera sytuacja pozostaje niejasna – wydaje się, że każde z potomstwa mogło pełnić obowiązki względem zmarłych.

3. W przypadku społeczeństw mało rozwiniętych, zwłaszcza koczowniczych, najdalsi przodkowie mogą ulec stopieniu w jednej postaci mitycznego praojca – może pojawić się koncepcja prapraprzodka o niewyraźnych z reguły rysach indywidualnych, co więcej – jego dzieło zrodzenia rozszerza się na cały świat, a nie tylko ludzi, przypisuje się mu z czasem także stworzenie na przykład Słońca, Ziemi. Uzyskuje więc często wiele rysów boga-stwórcy, ale także bohatera kulturowego. Tylko w wyjątkowych okolicznościach staje się przedmiotem aktów religijnych, na co dzień funkcjonuje jako mitologiczne wyjaśnienie pewnych metafizycznych pytań, które nasuwają się członkom tych społeczności. Postać ta, jak zauważa jeden z cytowanych przez Spencera autorów, stanowiła spajający punkt odniesienia dla wspólnoty, mityczne potwierdzenie jej braterstwa (Spencer 1885 §149: 286). Wydaje się, że takie wyjaśnienie koncepcji najwyższego bóstwa w społecznościach prymitywnych jest bardziej przekonujące niż wyjaśnienia wysuwane przez zwolenników hipotezy premonoteizmu (o praobjawieniu i o „pierwotnym filozofie”).

Pojawienie się idei **bogów** możemy, na podstawie wypowiedzi Spencera, mniej więcej powiązać z przejściem od społeczeństw prostych do **złożonych**, ściślej rzecz biorąc, wiąże się z utrwaleniem władzy politycznej w ramach społeczności złożonych. Kult bogów pojawia się bowiem jako korelat wyodrębnienia się w społeczności osób różniących się od innych pod jakimś istotnym względem. Władca stale sprawujący swą funkcję, wyraźnie oddzielony od rządzonych, jest czczony po śmierci jako władca duchów – jest to początek idei bóstwa (Spencer 1896b, §609: 67). To samo odnosi się do innych postaci: wybitnych czarowników, wynalazców, przybyszów innej rasy etc. W przypadku społeczności złożonych mamy więc do czynienia z dwoma równoległymi kultami: rodzinnym kultem przodków i plemien-

nym kultem bogów. W innym miejscu nawet mocniej podkreśla zależność pojawienia się kultu bogów od rozwoju instytucji politycznych, powiada, że bez ustanowienia silnego osobistego rządu nie powstają wioskowi bogowie będący uapoteozowanymi wodzami (Spencer 1896b, §609: 67).

Na poziomie instytucji religijnych z tym etapem integracji społecznej, a zwłaszcza z pojawieniem się trwałego przywództwa Spencer wiąże opisane w rozdziale V i VI *Instytucji eklezjastycznych* stopniowe „kształtowania się kapłaństwa jako oddzielnej instytucji”. Pierwotnie bowiem rola kapłańska (pośredniczenie między społecznością jako całością a istotami nadprzyrodzonymi) zjednoczona jest personalnie z rolą przywódcy politycznego. Jak powiada: „wzrost rodziny w grupę rodzin kończący się formacją wspólnoty wioskowej, [...] pociąga za sobą utratę przez patriarchę trojakięgo charakteru przywódcy domowego, eklezjalnego i politycznego, jego charakter pozostaje dwójaki – zachowuje zwykle funkcję władcy i kapłana” (Spencer 1896b, §603: 55).

Zdobycie szczególnej roli przez władcę-kapłana jest możliwe tylko wówczas, gdy sama władza cywilno-militarna uzyska pewną trwałość. Gdy bowiem zwierzchnictwo jest okazjonalne, niestałe przodkowie wodza nie różnią się niczym od przodków innych rodzin, a on sam w swych kapłańskich obowiązkach od innych głów rodzin. Utrwalenie instytucji władcy prowadzi do podniesienia rangi przodków wodza jako wodzów sprawujących władzę nad zmarłymi w zaświatach. Stają się więc oni szczególnym przedmiotem czci. Wzrasta też ranga ich potomków jako cześć tę sprawujących. Czynności kapłańskie zmieniają charakter z prywatnego na publiczny. Kapłan uzyskuje z wolna swój właściwy charakter – wstawia się u istot nadprzyrodzonych nie tylko za sobą i swoją rodziną, ale także za osobami niespokrewnionymi. Do pełnej dojrzałości brakuje jeszcze wyraźnego odróżnienia od władzy politycznej (Spencer 1896b, §604: 58).

Powyższy etap ani żaden następny, jak zauważa Spencer, nie wypiera absolutnie etapu poprzedniego. W większości przypadków ojcowie rodzin nadal składają ofiary swym przodkom, co więcej, składają też ofiary przodkom swego wodza, co hamuje koncentrację funkcji kapłańskiej (Spencer 1896b, §604: 59). Spencer nie pisze, co dalej dzieje się z instytucją uzdrowiciela. Możemy przypuszczać, że na tym etapie zostaje on stopniowo przesunięty na obrzeża społeczności, zaczyna pełnić funkcję czarownika, specjalisty od nagłych wypadków, gdy potrzebna jest interwencja sił nadprzyrodzonych.

4. Faza religii, w której kult bogów uzyskuje szczególne znaczenie, to **politeizm**. Już na poprzednich etapach, jak zauważa Spencer, mieliśmy w pewnym sensie do czynienia z ukrytym politeizmem, gdy obok lokalnego bóstwa wioski każda rodzina czcila własnych przodków. Warunki

sprzyjające powstaniu właściwego politeizmu pojawiają się wraz z przejściem do społeczeństwa podwójnie złożonego. Może pojawić się jako rezultat różnych procesów (Spencer nie wyznaje tutaj monokauzalizmu), ale najważniejsze dla niego są dwie drogi: (1) wielobóstwo powstaje wskutek tego, że pierwotne społeczeństwo rozrasta się tak dalece, iż musi się podzielić, a nowy odłam z czasem wykształca własne, miejscowe bóstwo (Spencer 1896b, §610: 69). Zwiększenie liczby bogów następuje też i jest to, zdaniem Spencera, istotniejsza droga (2) jako rezultat podboju, który prowadzi do tego, że bóstwo zdobywców zyskuje rangę wyższego bóstwa, a lokalne bóstwo podbitych plemion zostaje włączone do panteonu zdobywców. Czasami też plemię zdobywcze samo uzyskuje rangę bogów (Spencer 1896b, §610: 70).

Podbój, jako czynnik wzrostu dyferencjacji wierzeń religijnych, oddziałuje zresztą także na wyższych stadiach. Jak powiada w innym miejscu Spencer, stałe wojny bardziej niż inne przyczyny sprzyjają procesowi dyferencjacji. Wynika to z tego, że to wojna najczęściej była przyczyną łączenia się małych społeczeństw w większe, a tych w jeszcze większe (Spencer 1896b, §656: 161). Podbój jest też główną przyczyną dyferencjacji władzy wśród większych i mniejszych bogów (Spencer 1896b, §612: 75).

Mogą być także inne drogi, niezwiązane tak bezpośrednio z rozwojem społecznym, ale silnie związane pośrednio, na których dochodzi do powiększania się liczby bóstw. Dzieje się tak na przykład na skutek uzyskiwania znacznego rozgłosu przez pewne bóstwa lokalne, co przyczynia się do rozwoju ich kultu także w innych miejscach. Warunkiem tego zjawiska jest rozwój komunikacji społecznej, której towarzyszy dyfuzja kulturowa.

Ponadto należy pamiętać, że twórczość religijna ludu nie zamiera, gdy wytworzy już swoje bóstwa lokalne. Mogą pojawić się nowe postacie, które, jak powiada Spencer, „zapalają ludową wyobraźnię”, a które ulegają okazjonalnej apoteozie. Inne postacie, jak wyjątkowo potężni władcy, mogą czynić starania o własną apoteozę, choć Spencer jest sceptyczny co do rezultatów takich sztucznych działań (Spencer 1896b, §610: 71).

Ogólnie więc widzimy łączenie się kultów przebiegające równoległe do łączenia się społeczności złożonych w podwójnie złożone. Nie jest to jednak tylko równoległość, ale także związek przyczynowy. Podbój stwarza realne warunki do wzrostu złożoności panteonu, zwłaszcza wówczas, gdy plemię zdobywców nie usiłuje wyeliminować wierzeń podbitych – a tak się nie dzieje, zdaniem Spencera, zwykle aż do etapu monoteizmu. Integracja społeczna stanowi więc warunek konieczny, ale niewystarczający. Wprowadza do świadomości ludzi, a stopniowo także do ich religii nowe bóstwa, których dotąd nie znali, bóstwa innych ludów, które dzięki integracji stają się też, w pewnym stopniu, ich bogami.

Sytuacja wielości bóstw stwarza jednocześnie warunki do ich współzawodnictwa o wiernych. Bogowie, a raczej w ich imieniu duchowieństwo, usiłują podbić pomniejszych kultury, co odbywa się w ten sposób, że każda ze społeczności składowych stara się wywyższyć własne bóstwo. Prowadzi to do rywalizacji czy współzawodnictwa, a nawet walki między kultami (*struggle between cults, conflict among the beliefs, emulation*), zmierzającej do ustanowienia nierówności statusu między bogami (Spencer 1896b, §612: 73-75). Psychicznymi siłami, którym Spencer przypisuje tę dążność, jest zawiść, zazdrość (*envy*) i chępliwość (*boast*). Wiąże się to ze stosowaniem wyolbrzymiającego języka (*exaggerated language*), którym posługują się piewcy swych bogów. Jednocześnie zawiść przypisuje się samym bogom, co nie dziwi, skoro pierwotnie są to uapoteozowani władcy (Spencer 1896b, §590: 39). Na poziomie socjologicznym konflikt ten jest odzwierciedleniem konfliktu między miastami (np. w przypadku Grecji) czy grupami ludzi. Najwyraźniej przejawia się to w mitologicznych opowieściach o walkach bogów, które, zdaniem Spencera, są w gruncie rzeczy relacjami o rzeczywistych wojnach i podbojach dokonywanych przez wyznawców tych bogów albo wypadkach zaistniałych w czasach, gdy bogowie ci byli jeszcze realnymi wodzami.

Wnioskować stąd możemy, że gdy na przykład określone klasy ludzi preferują raczej takiego boga, a nie innego, to antagonizm między bogami odzwierciedlać może rzeczywisty antagonizm między klasami.

Te same czynniki, które odpowiadają za wzrost liczby przedmiotów kultu religijnego, odpowiadają za dalszy rozwój instytucji religijnych. Najpierw dokonuje się rozdział funkcji politycznych i eklezjastycznych. Wymuszony jest on m.in. przez towarzyszący przejściu od społeczeństw złożonych do podwójnie złożonych rozrost ilościowy. Popycha on plemię do podziału i zmusza niejednokrotnie do innej niż pokrewieństwo zasady przejmowania funkcji kapłańskiej. Rozrost ilościowy sprawia także, że obowiązki wodza stają się zbyt liczne, co zmusza go do wyznaczenia swego zastępcy do spraw kultu. Inną okolicznością sprzyjającą wyodrębnieniu kapłaństwa jest podbój, kiedy plemię zdobywca ustanawia w podbitych plemionach własny kult. Sam Spencer wiąże wyodrębnienie się kapłaństwa z zaawansowanymi społeczeństwami złożonymi (Spencer 1885a, §257: 541). Jeśli nie nastąpi to na tym etapie, to przejście od społeczeństwa złożonego do podwójnie złożonego praktycznie wymusza ten proces.

Kapłaństwo politeistyczne charakteryzuje się już znaczną odrębnością od instytucji cywilnych. Jako że wraz z ilościowym rozwojem społeczeństwa wzrasta również liczebność kapłaństwa, pojawia się w jego ramach specjalizacja i hierarchia. Zaostrza się też rozdział równoległy do pojawiającego się w sferze politycznej przeciwieństwa między mniejszością rządzącą a większością rządzoną (Spencer 1896b, §619: 87).

Spencer analizuje kilka przyczyn wyodrębnienia się eklezjastycznej hierarchii. Po pierwsze, nawet na stosunkowo niskich stopniach rozwoju społecznego między kapłanami, gdy tylko są oni zmuszeni działać wspólnie, pojawia się różnica wpływu. Integracja wywołuje więc tutaj dyferencjację. Możliwe jest też powstanie hierarchii, gdy następuje, będące skutkiem podboju jednego plemienia przez inne, nałożenie się kultów. Najważniejszym procesem jest jednak, zdaniem Spencera, zróżnicowanie zachodzące w ramach danego kultu – tak względem stopni, jak i funkcji.

5. Kolejnym etapem rozwoju wierzeń religijnych jest, zdaniem Spencera, **monoteizm**. Spencerowi znacznie trudniej tu wykazać społeczną przyczynę tendencji do monoteizmu (*gravitation towards monotheism*). Ważnym etapem wstępnym dla pojawienia się tej postaci jest umocnienie w panteonie politeistycznym pojęcia bóstwa naczelnego – najpotężniejszego, które jest władcą innych bogów. Pozycja ta, w toku *cults struggle*, jest przedmiotem uzurpacji kolejnych bóstw, co bynajmniej nie pomniejsza jej znaczenia. Kolejny bowiem bóg zajmujący tę pozycję dowodzi tym samym mocy jeszcze większej od bóstwa, które poprzednio pełniło tę funkcję. Ponieważ konkretne bóstwa sprawowały opiekę nad konkretnymi społecznościami, proces weryfikacji mocy bóstwa przebiegał często na polu walki. Ponadto, jak na to wskazuje wiele przykładów przytaczanych przez Spencera, bóstwa były potężne mocą swych wyznawców – gdy ci ostatni prezentują wysoki poziom cywilizacji, inne ludy lgną do ich bogów.

Tendencja monoteistyczna jest silnie skorelowana z jednej strony z siłą zawiści i żądzy władzy przypisywanej bóstwu, z drugiej zaś z rozwojem kulturalnym i towarzyszącymi mu zdolności spekulacyjnych danego ludu. Rozwój umysłowy działał jako czynnik kauzalny tendencji monoteistycznej nie tylko wśród Hebrajczyków, Egipcjan, ale i wśród Inków, a także mieszkańców starożytnego Meksyku (Spencer 1896b, §614: 77).

Rozwój tej tendencji Spencer przedstawia następująco: najpierw zachodzi utrwalenie zwierzchnictwa jednego czynnika nadprzyrodzonego nad innymi, następnie wysnuwa się wniosek, że inne pomniejsze czynniki nadprzyrodzone uzależnione są w swych działaniach od niego. Z czasem stają się jego wysłannikami, aż wreszcie, jako siły drugorzędne, znikają z pola widzenia.

Wydaje się, że – inaczej niż w przypadku wcześniejszych stadiów – tendencję monoteistyczną wiąże Spencer bardziej z logiką wewnętrznego rozwoju wierzeń religijnych niż z procesami społecznymi. Szczególnie niejasne jest u niego przejście od silnie zhierarchizowanego panteonu bóstw z bóstwem najwyższym na czele do monoteizmu.

Spencer dostrzega jednak, że monoteizm nie jest trwałą postacią religii. We wszystkich prawie religiach nominalnie monoteistycznych występuje

w gruncie rzeczy pewna słabsza postać politeizmu, czy to w postaci aniołów, czy kultu świętych, kultu przodków. Również wiara w diabła, nadprzyrodzoną istotę różną od najwyższego boga, jest tak naprawdę reliktem politeizmu. Często też istota nominalnie drugorzędna uzyskuje w monoteizmie większe znaczenie w kulcie, a to dzięki swej funkcji – orędownika lub pośrednika, jak Matka Boska w ludowym katolicyzmie (Spencer 1896b, §615: 79).

W miarę rozwoju kulturowego w ramach monoteizmu zachodzi proces stopniowej deantropomorfizacji bóstwa. Nie przypisuje się mu już niższych cech ludzkich, a wyższe ulegają przeobrażeniu. Również panteony istot nadprzyrodzonych przeobrażają się, a to pod wpływem rozwoju nauki, która zjawiska dotąd im przypisywane wyjaśnia w sposób przyrodzony, co umniejsza ich znaczenie. Towarzyszy temu proces integracji władzy w ramach panteonu – działania, które dotąd przypisywano pomniejszym bóstwom obecnie są związane z bogiem najwyższym.

Na poziomie instytucji religijnych monoteizmowi odpowiada – zdaniem angielskiego socjologa – duchowieństwo monoteistyczne, które dąży do uzyskania statusu „kościół panującego” (*established Church*). Potocki tłumaczy *established* jako „panujący”. Angielski termin oznacza jednak też potwierdzony, założony i wspierany przez państwo, ale także pozostający pod kontrolą państwa. *Established Church* to kościół o ustalonej pozycji, który korzysta ze wsparcia i uznania państwa, posiada na nie pewien wpływ, a także kościół, który poddaje się kontroli państwa. Jest to więc forma organizacji kościelnej, będąca następstwem jeszcze nie w pełni dokonanej dyferencjacji tych dwóch struktur.

Spencer uważa, że osiągnięcie takiej pozycji przez jedną organizację religijną możliwe jest właściwie tylko drogą najazdu, podboju. Kościół panujący charakteryzuje się nietolerancją dla innych kultów, dla czci innych bogów (Spencer 1896b, §613: 77). Gdy duchowieństwo takie zdobędzie przewagę, dąży do wyeliminowania wszelkich innych kultów. Ono samo podlega ściślejszej centralizacji i specjalizacji, które były następstwem postępującej integracji. O ile przy tym centralizacja dotyczyła głównie stanowisk wyższych, to specjalizacja – niższych (Spencer 1896b, §619: 90). Stadium to można też określić jako etap monoteistycznego monopolu.

6. Kolejną fazę rozwoju religii wyróżnia Spencer nie tyle za pomocą kryterium dalszej integracji, czyli przejścia do społeczeństwa na przykład poczwórnie złożonego (choć zależność taka jest niewykluczona), co dalszego postępu dyferencjacji. Choć na etapie monoteizmu kościół i państwo (system polityczny) wyodrębniły się już organizacyjnie, to jednak nadal nie nastąpiła pełna dyferencjacja funkcji: każda z tych instytucji ingerowała w działania drugiej. Ostateczne ich rozejście się na poziomie działań ozna-

cza m.in. wycofanie się państwa z narzucania wierzeń religijnych siłą. Umożliwia to powstanie wielu religii w jednym społeczeństwie. Jak pisze Spencer, w tym, co zasadnicze panuje między nimi jedność (*unity of creed in essentials*), natomiast wzrastają „odcienie różnic” (*shades of differences*; Spencer 1896b, §644: 156). Widzimy, że mamy tu do czynienia ze swoistą syntezą mono- i politeizmu. Na jednym poziomie panuje jedność – jak pisze Spencer *in essentials*, na drugim zaś mamy wielość odcieni, przejawiającą się w wielości organizacji religijnych.

W wymiarze instytucji religijnych konsekwencją wielości poglądów jest zaistnienie zjawiska, o którym Spencer pisze w rozdziale *Nonconformity*. W znaczeniu historycznym termin *nonconformity* oznacza wszystkie sekty protestanckie, w znaczeniu bardziej ogólnym zaś odmowę podporządkowania się kościołowi panującemu czy szerzej – ruchy te charakteryzują się odrzuceniem w ogólności rządu kościelnego (*ecclesiastical government*).

Przejście od kościoła panującego do sekty to postępowanie w kierunku większej wolności sądu. To dążność do wolności i niezależności jest zasadniczym czynnikiem sektotwórczym, znacznie istotniejszym niż względy teologiczne, choć zazwyczaj odłączająca się sekta stara się znaleźć różnice również na poziomie teologii.

Spencer wspomina o dwóch ważnych elementach składowych albo przejawach tej tendencji: jednym jest antysacerdotalizm, czyli dążność do zwiększenia wpływu świeckich kosztem kapłanów. Drugim natomiast ruchem zmierzającym do coraz pełniejszego rozdziału kościoła od państwa (Spencer 1896b, §645: 139), co poniekąd odpowiada logice klasyfikacji Spencera: od pierwotnej personalnej jedności instytucji religijnych i politycznych (quasi-kapłan i wódz-kapłan), przez oddzielone już od państwa, ale ściśle uzależnione kapłaństwo, do pełnego ich rozdziału.

Na podstawie wypowiedzi Spencera nie jest jasne, czy ten wzrost dyferencjacji ma coś wspólnego z przejściem społeczeństw na wyższy – czwarty – stopień złożenia. Wprawdzie wspomina, że niektóre społeczeństwa najbardziej zaawansowane osiągnęły prawdopodobnie już czwarty stopień złożenia (Spencer 1885a, §257: 542), a w innym miejscu, za pomocą wprawdzie innego kryterium (typu organizacji), ocenia Anglię jako należącą do najbardziej rozwiniętych społeczeństw. Jak zauważył Szacki (2002: 298): „Społeczeństwa najbliższe typowi industrialnemu są zarazem społeczeństwami najbardziej złożonymi, co wszakże nie znaczy, że wszystkie społeczeństwa złożone są koniecznie społeczeństwami industrialnymi”. Swą koncepcję nonkonformizmu tworzył, jak wiadomo, przede wszystkim opierając się na obserwacji własnego kraju oraz Stanów Zjednoczonych. Wielość różnych sekt, która panuje w Anglii, jest dla autora dowodem jej wyższości, wskazuje bowiem na możliwość istnienia wolnych instytucji opartych na prawie do osobistego sądu w sprawach religii. Jeśli Zjednoczone Królestwo

Wielkiej Brytanii i Irlandii uznamy za społeczeństwo poczwórnice złożone (Imperium Brytyjskie obejmowało za czasów Spencera ¼ zamieszkałych lądów), to uzasadniona wydaje się hipoteza, że etap sekt i wolności religijnej wiąże się właśnie z tym etapem rozwoju organizacji społecznej.

7. Obserwując aktualne tendencje, Spencer przewiduje, że jeśli miałyby się one utrzymać, pojęcie bóstwa ulegnie w przyszłości dalszej deantropomorfizacji. Bóstwu odjęte zostaną zwłaszcza niższe przymioty ludzkie: gniew, mściwość, okrucieństwo, chępliwość etc., a nawet osobowy, analogiczny do ludzkiego sposób bytowania i inne wyższe przymioty ludzkie. Spencer spodziewa się, że nauka przyczyniać się będzie do przemiany zakresu tajemniczości, choć nigdy jej nie usunie; przemieniać też będzie charakter uczuć religijnych, wśród których zapanować ma uczucie podziwu. Dostrzega jednak, że procesom tym nie ulegają jednakowo wszystkie klasy społeczne. Według jego obserwacji najbardziej religijną grupą ludzi w przyszłości będą naukowcy (Spencer 1896b, §660: 174-175). Wynikać z tego może wniosek, że ta najwyższa forma religii, która odnosi się do nadprzyrodzonej pojmowanej jako byt nadboski, z pewnością nie będzie od razu religią powszechną, ale tendencją dominującą zwłaszcza wśród warstw intelektualistów. Fazę tę można określić jako parateizm.

Spencer nie uważa, by religia miała zniknąć w przyszłości również ze sfery społecznej. Przewiduje, że zmieni się jej forma, ale zachowane zostaną jej istotne funkcje – wzbudzanie świadomości Tajemnicy i świadomości norm moralnych regulujących relacje między ludźmi.

Tak w skrócie przedstawia się ewolucja wierzeń i instytucji religijnych według Spencera. Przedstawiliśmy ją dla uproszczenia w porządku liniowym. Sam Spencer jednak, o czym musimy pamiętać, czyni często zastrzeżenia dotyczące możliwości regresu – monoteizm może przekształcić się w pewną postać politeizmu, rozdzielone funkcje kapłańskie i polityczne mogą się na powrót połączyć, wielość sekt, charakterystyczna dla społeczeństwa produkcyjnego, może przy jego regresie do postaci militarnej zostać stłumiona, dając miejsce nowemu kościołowi panującemu etc. Jest to zresztą charakterystyczna cecha jego teorii ewolucji, która – podobnie jak współczesne koncepcje biologiczne – nie uznaje jednoliniowości i jednokierunkowości, jak słusznie zwrócił na to uwagę G. Ritzer (2004: 93).

PODSUMOWANIE

Ponieważ, zdaniem angielskiego socjologa, pierwotnie istotami nadprzyrodzonymi są duchy, czyli dusze ludzi, które opuściły ciało, toteż stosunki z nimi rozwijają się na wzór stosunków z ludźmi żyjącymi. Po-

dobnie jak żywi pozostający w otoczeniu człowieka dzielą się na wrogów (np. członkowie sąsiedniego plemienia), bliskich krewnych i znajomych, ludzi silniejszych i słabszych oraz mniej więcej o równej jego sile, tak samo w świecie duchów znajdują się duchy wrogie (czyli pierwotnie duchy wrogów), od których człowiek spodziewa się szkód, duchy przyjazne (krewnych i przyjaciół), od których spodziewa się pomocy (choć i w stosunkach z nimi mogą zdarzać się konflikty), duchy silniejsze, którym czuje się zmuszony okazywać uległość, oraz takie, które można oszukać czy nawet skłonić do pewnych usług.

Stosunki z czynnikami nadprzyrodzonymi przybierają więc formy stosunków społecznych z całą ich różnorodnością. Wraz z przekształcaniem się stosunków społecznych zmieniają się też, choć nieautomatycznie, relacje z czynnikami nadprzyrodzonymi. Zachodzi tu więc to, co Scheler nazywał „zgodnością sensu” czy też „strukturalnymi identycznościami” (Scheler 1990: 80-82; por. Kozyr-Kowalski 2001: 41).

W społeczeństwach prostych, gdzie nie obserwuje się wyraźnego przywództwa politycznego, najistotniejszą więzią społeczną jest więź rodzinna, a zatem i kult bliskich krewnych. Hierarchiczna organizacja społeczna o wyspecjalizowanych instytucjach prowadzi do specjalizacji i hierarchii w ramach kultu oraz wśród samych czynników nadprzyrodzonych. Wzrastająca tendencja integracyjna w ramach społeczeństwa sprzyja więc wywyższaniu bóstwa najwyższego i podporządkowaniu mu pozostałych bóstw aż do momentu, gdy staną się częścią jednego systemu religijnego.

Tabela 2. Stopień złożoności społeczeństwa a wierzenia i instytucje religijne

Stopień złożoności społeczeństwa	Termin konkretny	Wierzenia religijne	Instytucje religijne (hierokratyczne i hagiokratyczne)
Proste	horda, rodzina, ród	animizm – manizm – magia	rozproszone działania religijne, role religijne
Złożone	plemię	kult bogów lokalnych,	quasi-kapłaństwo, kapłaństwo, uzdrowiciele, wódz-kapłan
Podwójnie złożone	miasto-państwo	politeizm	kapłani politeistyczni, hierarchia, czarownicy
Potrójnie złożone	lud, naród	monoteizm formalny	kościół panujący, mnisi
Poczwórnie złożone	społeczność wielonarodowa, cywilizacja	różnorodność religijna	kościoly autonomiczne, sekty

Jeśli chodzi o wymiar społeczny, to pierwotne połączenie (*connexion, original union*) instytucji politycznych i eklezjastycznych sprawia, że zachodzi ścisła paralelność rozwoju jednych i drugich. Stąd głównym wymiarem, przez pryzmat którego Spencer analizuje rozwój kapłaństwa, jest

postępująca dyferencjacja od władzy politycznej. Proces ten ma początek w momencie scedowania przez władcę swych kapłańskich obowiązków na krewnego, a kończy się zupełnym rozdziałem kościoła od państwa, nie tylko organizacyjnym, ale także pod względem funkcji i zakresu działania.

Koncepcję zależności wierzeń i organizacji religijnych od stopnia złożoności społeczeństwa możemy z pewnym uproszczeniem przedstawić w formie tabeli – patrz tabela 2.

CHARAKTER ORGANIZACJI SPOŁECZNEJ A RELIGIA

Stopień złożoności i wewnętrznego zróżnicowania społeczeństw warunkuje przede wszystkim ilościowo strukturę wierzeń religijnych: decyduje o liczbie kultów, stopniach złożoności hierarchii eklezjastycznych, określa też stopień ogólności pojęć religijnych. Niewiele mówi jednak o charakterze wierzeń i stosunków między jednostkami w ramach organizacji religijnych. Te wykazują daleko idącą paralelność z charakterem innych instytucji społecznych oraz społeczeństwa jako całości.

Dostrzeżenie tej zależności, ujęcie jej w szczegółowo rozpracowaną typologię i wskazanie na mechanizmy warunkujące za nią odpowiedzialne jest zasługą Herberta Spencera. Sądząc z pozycji, jaką typologia dzieląca społeczeństwa na wojownicze i produkcyjne zajmuje w podręcznikach socjologii, mogłoby się wydawać wręcz, że jest to najtrwalszy wkład Spencera do teorii socjologicznej (Cosser 1977: 93-95; Szacki 2002: 298-302; Szczepański 1967: 142-143; Sztompka 2002: 499). Powstały później podobne typologie, ale żadna nie dorównuje tej pierwszej pod względem kompleksowości, szczegółowości, użyteczności heurystycznej, jasności i precyzji języka, w jakiej została wyrażona. Typologia Durkheima (społeczeństwo mechaniczne i organiczne) nie zyskała akceptacji nawet jego własnych uczniów, którzy woleli posługiwać się koncepcją Spencera (por. Andreski 1969: xxvi). Teoria Spencera góruje również „ze względu na swoje walory teoretyczne i empiryczne” nad słynną teorią Karla R. Poppera społeczeństwa otwartego i zamkniętego (Kozyr-Kowalski 1999: 84).

U podstaw koncepcji Spencera leży przekonanie, że charakter organizacji społecznej determinowany jest przez dominującą w społeczeństwie działalność. Dominacja, zwłaszcza długotrwała, którejs z form działalności, na przykład produkcyjnej czy militarnej, prowadzi do przybrania przez całe społeczeństwo charakteru społeczeństwa produkcyjnego albo wojowniczego.

Angielskie *industrial* tłumaczą jako *produkcyjne*, a nie *industrialne* czy *przemysłowe* przede wszystkim dlatego, że *industrial society* jest dużo star-

sze od nowoczesnego przemysłu. Spencer stosuje ten termin do społeczeństw na **wszystkich** szczeblach rozwoju, począwszy od ludów prymitywnych (jak niektóre plemiona Eskimosów, a także Arafurów, Todów, Bodów i Dimalów, Mismijów, Pueblów, Samończyków), przez starożytne Ateny, miasta hanzeatyckie, niderlandzkie, aż do dziewiętnastowiecznych Stanów Zjednoczonych (Spencer 1885a, §260: 554). Słowo *industrial* pochodzi z łacińskiego *industria*, co znaczy *pracowitość, pilność, skrzętność; czynność, celowy wysiłek*. Stąd angielskie *industrious* oznaczające człowieka pilnego i pracowitego. Do tego właśnie znaczenia odwołuje się Spencerowski termin: autor ani razu nie wiąże społeczeństwa industrialnego z występowaniem maszyn, nowoczesnego przemysłu, łączy natomiast z trybem życia skupionym na pracy, wytwórczości.

Spencer bliżej badał wpływ dwóch typów działalności – wojowniczej i wytwórczej. Naturalnie zdecydowana większość empirycznych społeczeństw musi być zdolna do prowadzenia obu typów działalności, ale zazwyczaj jedna z nich dominuje i określa całość organizacji jako przynależną do typu militarnego bądź produkcyjnego. Jaka to będzie działalność – zależy przede wszystkim od *warunków zewnętrznych* (relacji z innymi społeczeństwami), a także od ukształtowanych przez dotychczasową działalność nawyków członków, czyli *charakteru społecznego*. On właśnie jest czynnikiem przenoszącym charakter danej działalności społecznej na organizację. Ten dominujący charakter społeczny sprawia, że „to samo prawo organizacji panuje zarówno w społeczeństwie całym, jak i w jego częściach” (Spencer 1890a, §570: 343, 1885c: 613). Dla społeczeństwa wojowniczego takim **prawem organizacji** będzie współdziałanie przymusowe, system podporządkowania (*system of subordination*), a dla produkcyjnego dobrowolne, oparte na umowie (*system of contract*). Dlatego też organizacje opierające się na pierwszym prawie będą upodabniać swą strukturę do armii, której funkcjonowanie na tym prawie się opiera w najwyższym stopniu (Spencer 1885a, §259: 545, 1889b: 109), a organizacje opierające się na drugim prawie zbliżać się będą w swej strukturze do rynku. Wynika to z tego, że określony typ charakteru społecznego upowszechnia odpowiedni (militarny czy produkcyjny) **sposób kierowania** (*mode of regulation*), który rozgałęzia się (*ramified*) na wszystkie mniejsze dziedziny aktywności społecznej (Spencer 1885a, §260: 555, 1889b: 114).

Charakter organizacji społecznej, uwarunkowany przez dominujący typ działalności społecznej, według Spencera kształtuje religię danego społeczeństwa przede wszystkim za pośrednictwem charakteru społecznego, a także przez proste przeniesienie formy organizującej dominującą działalność społeczną na organizację religijną, przeniesienie „prawa organizacji (system podporządkowania/umowy).

RELIGIA ZGODY, RELIGIA WROGOŚCI

Obu typom idealnym organizacji społecznej odpowiada określony typ idealny religii: zgody i wrogości, czy też innymi słowy – oba typy religii, zdaniem Spencera, uwarunkowane przez odmienne wymogi społeczne odpowiadające organizacji militarnej i produkcyjnej: wymóg przetrwania społeczności wobec zagrożenia zewnętrznego oraz rozwoju produktywności (Spencer 1896a: 161). Konsekwencją niespełnienia pierwszego z nich jest zniknięcie bądź zniewolenie społeczeństwa, a drugiego – brak tego wszystkiego, co podsyca siły społeczeństwa i utrzymuje je w istnieniu, tj. podziału pracy, wymiany pomocy i wzrostu ludności, które warunkują wzrost ekonomiczny. Wymagania te rodzą „dwa kodeksy obowiązków, z których każdy otrzymuje oddzielną nadprzyrodzoną sankcję”, co stwarza z kolei „dwie współcześnie istniejące religie – religię wrogości i religię zgody”.

We *Wstępie do socjologii* obu terminom – „religia zgody” i „religia wrogości” – Spencer nadaje dwa różne znaczenia. Z jednej strony są to religie panujące w odpowiednim typie społeczeństwa (wojowniczym bądź produkcyjnym) i uwarunkowane przez ten typ, z drugiej zaś zdaje się je utożsamiać z postawami etycznymi wyróżnionymi przez Comte’a: egoizmem i altruizmem. Jedną utożsamia z militarystycznym etosem rycerskim zaczerpniętym z ksiąg Homera, drugi z radykalnym chrystianizmem Nowego Testamentu. Spencer analizuje relacje między obiema religiami, dowodząc, że jedna z tych religii jest wyrazem praw naszego ja, druga praw naszych bliźnich. Obecnie religię zgody wyznaje się jeden dzień w tygodniu, w kościele, a wrogości przez pozostałe sześć dni. Nigdy nie występują więc razem, obok siebie w świadomości, co umożliwia ich współistnienie (Spencer 1896a: 162). Obie religie następują po sobie w rytmicznych wahaniach jako tendencje i kontrtendencje (Spencer 1896a: 164).

To drugie znaczenie, jakie nadał autor *Wstępu do socjologii* swym terminom, wydaje się nieszczęśliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, oddala się od analizy empirycznie występujących tendencji na rzecz zajmowania się pojęciami, które – jak sam przyznaje – są wewnętrznie sprzeczne, absurdalne (Spencer 1896a: 165). Później Spencerowską krytykę pojęć altruizmu i egoizmu kontynuował Max Scheler (1997: 145-146). Po drugie – co istotniejsze – nie jest bynajmniej jasne przejście od egoizmu do militarizmu. Wydaje się, że łączy je jedynie znak wartościujący przydany przez Spencera. Przecież to właśnie militarizm zakłada odważne poświęcenia samego siebie na rzecz ogółu, „egoizm” natomiast można dojrzeć u źródeł wszelkiej ekonomicznej aktywności w społeczeństwie produkcyjnym, z niej wypływa praca, wynalazczość, przedsiębiorczość. Z drugiej strony Spencer proklamuje jako zasadę religii zgody przykazanie: „kochaj bliźniego swego jak

siebie samego", nie czyń nic z wrogości, które nie jest w literalnym brzmieniu tak jednostronnie altruistyczne, jak to sugeruje angielski socjolog. Sam Comte odrzucił je zresztą jako niewystarczające (ideałem była dlań wszak przewaga uczuć altruistycznych nad egoistycznymi, a nie ich zrównanie) i swoje rozumienie altruizmu wyraził w maksymie: „kochaj bliźniego swego bardziej niż siebie samego” (cyt. za: Scheler 1997: 145; por. Comte 2000, II: 233).

Chcąc odzyskać bardziej socjologiczne znaczenie obu typów, musimy oprzeć się na tym, co naszkicował Spencer w *Indukcjach socjologii* oraz w *Instytucjach politycznych* i z tej perspektywy zrekonstruować obie religie. Pewne wskazówki znajdujemy zresztą także we *Wstępie do socjologii*.

W *Indukcjach socjologii* Spencer skupia się na eklezjastycznym wymiarze religii. Zwraca najpierw uwagę, że w miarę przechodzenia od organizacji militarnej do produkcyjnej ten element systemu regulacyjnego nie posiada już zakrzepłej hierarchii i traci swą siłę. Nowa forma, która się pojawia, jest już odmiennego rodzaju, a jej instytucje i uczucia są rozluźnione. O ile w społeczeństwie militarnym wierzenia są ujednoczone i narzucane siłą, to w produkcyjnym panuje prawo osobistego sądu w sprawach religijnych, występuje stąd wielość form wierzeń. Te różnorodne wierzenia posiadają własne organizacje, które nie są już rządzone despotycznie, ale w sposób mniej lub bardziej reprezentatywny. Militarny konformizm wymuszony siłą zastępowany jest przez zróżnicowany nonkonformizm oparty na dobrowolnych związkach.

Niestety, przedstawiając oba typy społeczne w *Indukcjach socjologii* czy *Instytucjach politycznych*, angielski socjolog nie rozwinął w takim samym stopniu swej koncepcji religii zgody, jak wrogości. O ile bowiem przykładów religii wrogości miał do dyspozycji wiele, nie tylko w historii, ale i we współczesnych sobie społeczeństwach, to poza chrześcijaństwem, które zresztą przeważnie pozostawało tylko religią nominalną, przykładów społeczeństw kierujących się religią zgody znalazł tylko kilka, i są to społeczeństwa słabo rozwinięte (pomińjąc kwestię jakości materiału empirycznego, z którego musiał Spencer korzystać). Niewiele zwłaszcza dowiadujemy się o ogólnym charakterze wierzeń tego typu. Warto jednak przyrzeć się temu materiałowi.

Spencer zwraca na przykład uwagę, że ludy, które określa jako produkcyjne, mają zadziwiającą łatwość w przebaczeniu (Spencer 1885c, §574: 629). Karenowie, plemię pokojowe, wierzą, że ich przodkowie „sprawują ogólny dozór nad swymi dziećmi na ziemi” (Spencer 1896b, §594: 45). Charakterystyczne jest, również w tym ostatnim plemieniu, że choć kapłanem wioskowym jest mężczyzna, to w kulcie domowym główną rolę odgrywa najstarsza w rodzinie kobieta. U Bodów i Dhimalów kapłaństwo nie jest dziedziczne, sprawowane jest przez ludzi najstarszych (Spencer 1896b, §609: 67, §617: 82).

Hierarchia jest słabo rozwinięta: jeden kapłan pełni wprawdzie rolę nadzorca nad pozostałymi, ale jego rola jest słabo określona, choć powszechnie uznana w jego okręgu. Czytamy także o Ateńczykach, którzy zbliżają się pod pewnymi względami do czystego typu społeczeństwa produkcyjnego, że hierarchia kapłańska się tam nie rozwinęła (Spencer 1896b, §641: 132).

Spencer powiada, podobnie jak „eklezjastycyzm”, ze względu na zasadę posłuszeństwa władzy, harmonizuje z typem militarnym, to wzrost podziałów w Kościele, prawo do indywidualnego sądu i rozluźnienie dogmatów harmonizują z tendencją przeciwną, właściwą typowi produkcyjnemu (Spencer 1885a, §267: 574). Skoro we wszystkich sferach panuje wolność, dotyczyć to musi też sfery religii, która nie jest już nakazywana, jak w społeczeństwie wojowniczym. Obserwuje się więc uwalnianie religii spod kompetencji państwa. Jednak również w samej religii zachodzi pewne rozluźnienie więzów w miarę „industrializacji”. Brak jest „szkół”, w których uczniowie poddają się mistrzowi. Towarzyszy temu wzrost ducha krytycyzmu. Konsekwencją zaś jest mnogość różnych sekt religijnych (Spencer 1896b, §645: 139).

Niektóre cechy przypisywane przez Spencera poszczególnym typom religii mogą wynikać nie tyle z ich uwarunkowania odmiennym typem organizacji społecznej, ile odmiennym stopniem rozwoju. Spencer uważa na przykład, że łączenie funkcji eklezjalnych z militarnymi lub politycznymi jest charakterystyczne dla religii wrogości, ale może to wynikać z niższego stopnia rozwoju (dyferencjacji). Zakłada wprawdzie, że organizacja militarna społeczeństwa ma w przyszłości zostać zastąpiona przez typ industrialny, a zatem do pewnego stopnia sprzęga swą klasyfikację opartą na złożoności z typologią opartą na dominującej działalności, ale wydaje się, że możemy potraktować to tylko jako hipotezę. Spencer chwilami ma także skłonność do idealizowania religii industrialnej i takiegoż społeczeństwa. Często wszystkie pozytywne zjawiska, występujące wśród ludu, który uznał on za industrialny, składa na karb typu organizacji. Nie zawsze jest to oczywiste.

KLASY A TYPY RELIGII

Spencer w przeciwieństwie do Webera nie zainteresował się szerzej wpływem zróżnicowania społecznego na przekonania i zachowania religijne. Właściwie nigdzie nie podejmuje wprost problemu wpływu społecznej pozycji na zachowania i przekonania w tej sferze.

Zauważmy jednak, że społeczeństwo typu wojowniczego, to społeczeństwo, gdzie dominują klasy systemu kierowniczego (polityczne i militarne),

a typ produkcyjny charakteryzuje się dominacją klas systemu środków utrzymania i dystrybucyjnych. Można więc wysunąć domysł badawczy, że klasy kierownicze będą skłaniały się raczej do religii typu wojowniczego, a operatywne do religii typu produkcyjnego.

Tę możliwość zawartą w teorii Spencera podjął i rozwinął Fryderyk Nietzsche, który choć nie zaliczał Spencera do „filozofów najwyższego typu”, cenił go jako „średniej miary” umysł odpowiedni zwłaszcza do ustalania, gromadzenia i konkludowania faktów (Nietzsche 2001: 184), z drugiej strony często czerpał ze Spencera. Wpływ lektury Spencera na Nietzschego jest widoczny na przykład w teorii moralności panów i niewolników (Nietzsche 2001: 196-199), która jest zastosowaniem do socjologii moralności Spencerowskich kategorii wojownicze – produkcyjne, choć opatrzonych przeciwnymi znakami wartościującymi. A jednak, jak się wydaje, Nietzsche nie rozwinął wszystkich możliwości tkwiących w teorii Spencera.

Typologię *wojownicze – produkcyjne* można przekształcić w narzędzie analizy religijnego zróżnicowania społeczeństwa. Możliwa, i implicite założona, w pracach Spencera byłaby bardziej precyzyjna typologia religii, a ściślej – tendencji religijnych charakteryzujących poszczególne klasy społeczne. Zauważmy, że klasy militarne w pewnym sensie pozostają do klas kierowniczych w podobnym stosunku, jak klasy dystrybucyjne do klas produkcyjnych – w tym mianowicie, że pierwsze w odróżnieniu od drugich zajmują się działalnością odnoszącą się do innych społeczeństw. Spencer posługuje się tu dość abstrakcyjnymi kategoriami *inner – outer*. Podobnie w swej charakterystyce obu typów społeczeństw poza rozwiniętą charakterystyką relacji wewnętrznych zwraca uwagę na pewne cechy charakteryzujące ich stosunek do środowiska, czyli do innych systemów społecznych. Wskazuje to nam dalsze możliwości tkwiące w Spencerowskiej typologii.

Inne możliwości tej typologii ujawnią się przy dynamicznym zastosowaniu: poszczególne społeczeństwa, ale także klasy społeczne dostają się pod wpływ religii wojowniczej w momencie, gdy znajdują się w sytuacji zagrożenia, konfliktu, gdy ich istnienie jest zagrożone i trzeba zwracać szeregi.

Ciekawe możliwości tkwią także w koncepcji antagonizmu klasowego i stronniczości klasowej, których jednak Spencer nie zastosował do religii.

MECHANIZM WPLYWU

Spencer w wielu miejscach stwierdza istnienie wpływu organizacji społecznej, jej stopnia złożenia i charakteru na poszczególne struktury i instytucje społeczne składające się na społeczeństwo. Angielski socjolog

nie poprzestaje jednakże na stwierdzeniu samego istnienia zależności, usiłuje dociec jej mechanizmu.

Spencer nie poświęca zbyt wiele uwagi mechanizmowi warunkowania religii i instytucji religijnych przez stopień złożoności społeczeństwa. Często poprzestaje na stwierdzeniu paraleli. Zależało mu przede wszystkim na naszkicowaniu użytecznej heurystycznie idealnej formy rozwoju wierzeń religijnych. Chociaż rozwój ten przebiegał równoległe z rozwojem organizacji społecznej, to jednak związki nie zawsze są jednoznaczne. Można jednak znaleźć w pismach Spencera wypowiedzi odnoszące się do problemu mechanizmów warunkowania.

Takim wyraźnym mechanizmem, przynajmniej we wczesnych stadiach rozwoju, jest podbój jednych społeczeństw przez drugie, który *może* prowadzić do łączenia się religii w religie bardziej złożone. Koncepcja Spencera *nie* zakłada warunkowania deterministycznego. Podbój *może* również dobrze doprowadzić do wykorzenienia czy stłumienia religii tubylczych (np. hiszpańska konkwiستا), najeźdźcy mogą porzucić własne wierzenia i przyjąć religię cywilizacji, którą najeżdżają, a która znajduje się na wyższym poziomie rozwoju (np. najazd Mongołów na Tybet, który zakończył się przyjęciem buddyzmu przez dominujących militarnie najeźdźców). Charakter, w jaki wzrost organizacji społecznej wpływa na wierzenia religijne, Spencer określa częściej słowem *favour* (sprzyja), rzadziej używa natomiast słów *to effect, cause, results* etc. Oznacza to, że kolejne złożenia stwarzają warunki konieczne, ale niewystarczające do osiągnięcia kolejnego stopnia rozwoju. Jak widzimy, rozwój wierzeń w aspekcie ich treści, zwłaszcza formalnej, znacznie słabiej uwidacznia ogólną logikę społecznego rozwoju (od prostoty do zróżnicowania) niż na przykład rozwój instytucji eklezjalnych.

Powyżej zarysowana forma idealna rozwoju tych ostatnich jest znacznie bliższa ogólnemu modelowi ewolucji Spencera. Podobna jest w tym do rozwoju instytucji politycznych. Sam autor wielokrotnie podkreśla ścisłą paralelę między ich rozwojem. Bardzo często opisuje tę relację za pomocą konstrukcji: „tam gdzie... (np. rozwija się instytucja polityczna)..., tam też... (rozwija się instytucja eklezjastyczna) (Spencer 1896b, §621: 93, §616: 82; Spencer 1885a, §257: 541) albo „razem z..., podąża” (*where..., there...; along with..., there go...*).

Jednakże wydaje się, że owa równoległość rozwoju organizacji politycznej i eklezjalnej niekoniecznie wynika z istniejącej *między nimi* zależności, w każdym razie wypowiedzi Spencera nie są w tym temacie jednoznaczne. Stwierdza on, że składowe instytucje każdego społeczeństwa stale wykazują pokrewne cechy struktury i to tak dalece, że wszelkie czynniki zakłócające, jak rewolucje czy powstanie nowych religii, tylko nieznacznie

są w stanie zakłócić tę relację – zawsze po pewnym czasie następuje powrót równowagi (*equilibrium*). Odnośnie jednak do instytucji politycznych i eklezjastycznych źródła ich podobnego zachowania upatruje we wspólnym pochodzeniu (*common origin*) (Spencer 1896b, §616: 82). Otóż, zdaniem Spencera, obie pochodzą z uczucia poważania (*reverence*) i to właśnie jest powodem ich podobieństwa. Powiada dalej, że czynniki, które sprzyjają wzrostowi jednej z nich, sprzyjają tym samym wzrostowi drugiej (Spencer 1896b, §618: 84). W innym miejscu mówi, że „ta ścisła relacja tych dwóch form regulacji podobnych w swych środkach i w swym zakresie ma źródło moralne (*moral origin*)” (Spencer 1896b, §621: 93). Tutaj określa uczucie sprzyjające rozwojowi obu jako *submissiveness* (uległość, pokora, posłuszeństwo), uczucie zaś przeszkadzające to dążność do niezależności.

Wypowiedzi te, odwołujące się do czynników moralnych (w znaczeniu mentalnych), uczuciowych wskazują na jedną z fundamentalnych kategorii socjologii Spencera. Podstawą tą jest „charakter społeczny” (*social character*; Spencer 1896b, §618: 85-86). Pewne jego rodzaje *sprzyjają*, inne zaś nie zarówno rozwojowi jednej, jak i drugiej organizacji. Wydaje się jednak, że charakter społeczny posiada mniejsze znaczenie, gdy analizujemy wpływ stopni złożoności na religię. Występuje on tu jedynie jako czynnik hamujący bądź przyspieszający procesy zapoczątkowane na gruncie zmian strukturalnych: procesu wzrostu organizacji społecznej, towarzyszącego im wzrostu liczebności społeczeństwa i dyferencjacji. Zwłaszcza szczególnie interesujący Spencera proces rozdzielania się instytucji politycznych i eklezjastycznych wydaje się być ściśle uwarunkowany od postępu organizacji społecznej, w trakcie którego poszczególne instytucje coraz ściślej skupiają się na właściwym sobie zakresie działań, co prowadzi do ich wzajemnego ograniczania (Spencer 1896b, §589: 37).

Charakter społeczny, jak się wydaje, jest głównym czynnikiem odpowiedzialnym za wpływ na wierzenia i instytucje religijne typu organizacji społecznej. Powoduje on upowszechnienie w całym społeczeństwie tego samego *systemu kierownictwa*: „System podporządkowania istotnie pochodny wojskowemu, stale charakteryzuje kapłaństwo współwystępujące” z typem militarnym (Spencer 1885a, §259: 548). W wielu miejscach mówi Spencer nie tyle o społeczeństwie typu wojowniczego, co o „społecznej organizacji typu wojowniczego”. Chodzi więc o pewną formę ogólną, która może być wypełniona przez różne treści. W związku z powyższym, możemy założyć, że wnioski wyprowadzone przez Spencera odnośnie do organizacji politycznej będą miały (w pewnym zakresie) również zastosowanie do organizacji religijnej, a nawet samej religii.

Angielski socjolog stwierdza, że zależność ta przejawia się w tym, iż: „To samo prawo organizacji (*law of organisation*) przenika społeczeństwo

w ogólności, jak i w szczegółach” (Spencer 1885c, §570: 613), stąd też cechy danego typu organizacji przejawiają się we wszystkich instytucjach danego społeczeństwa. Dla społeczeństwa wojowniczego takim prawem będzie współdziałanie przymusowe, system podporządkowania (*system of subordination*), a dla produkcyjnego – dobrowolne, oparte na umowie (*system of contract*). Dlatego też organizacje opierające się na pierwszym prawie będą upodabniać swą strukturę do armii, która w najwyższym stopniu ucieleśnia system podporządkowania (Spencer 1885a, §259: 545), a organizacje opierające się na drugim prawie zbliżyć się będą w swej strukturze do rynku. Wynika to z dominującego wpływu, jaki ma bądź system kierowniczo-militarny, bądź produkcyjny. Mówi więc Spencer o typie militarnym czy produkcyjnym **sposobu kierowania** (*mode of regulation*), który rozgałęzia się na wszystkie mniejsze dziedziny aktywności społecznej (Spencer 1885a, §260: 555). W przypadku typu wojowniczego owo rozgałęzianie się przybierało często bardzo konkretną formę: poszczególne sfery życia po prostu podlegały regulacji systemu kierowniczo-politycznego (Spencer 1885a, §259: 549). Spencer uważa, że zachodzi istotny związek między systemem kierowniczym a działalnością militarną. Wynika on, jego zdaniem, z tego, że kierownictwo jest potrzebne, aby zorganizować działania wspólne. Jedyłą zaś sferą, gdzie wspólne działanie jest bezwzględnie konieczne, jest walka. Stąd też sytuacja konfrontacji zawsze prowadzi do centralizacji (Spencer 1885a, §259: 545), a nawet despotyzmu (1885a, §259: 546).

Upowszechnianie się drugiej zasady organizacji wydaje się być nieco bardziej złożone, a warunkiem jest oczywiście wygaśnięcie działań militarnych. Wówczas zaczyna dominować działalność indywidualna. Jak powiada Spencer (1885c, §563: 607):

[...] każdy człowiek może utrzymywać się dzięki pracy, może wymieniać swe wyroby za wyroby innych, może świadczyć usługi i otrzymywać zapłatę, może wchodzić w takie lub inne związki dla danego przedsięwzięcia małego lub wielkiego bez kierownictwa społeczeństwa jako całości.

Zatem, wraz z wygaśnięciem wojen następuje wzrost rolnictwa, produkcji i handlu. Jednocześnie ma miejsce rozwój *wolnych instytucji*, i to zarówno politycznych, jak i równoległe religijnych. Między tymi dwoma faktami: rozwojem przemysłu a rozwojem instytucji demokratycznych zachodzi, jego zdaniem, *relacja, jak między przyczyną a skutkiem* (Spencer 1885a, §260: 554-555).

Między tą przyczyną a skutkiem pośredniczy jednak jeszcze jeden element relacji, mianowicie wspomniany już charakter społeczny. O relacji między strukturą społeczeństwa a charakterem społecznym mówi jako o „relacji koniecznej” (Spencer 1885c, 560: 592). Spencer nie definiuje wprost tego terminu. Jego znaczenie możemy zrekonstruować na podstawie spo-

sobu, w jaki używa go w swych analizach. Ukształtowany jest on w przeważającej mierze przez dotychczas dominującą działalność społeczną (choć Spencer dopuszcza działanie także innych czynników, również czysto biologicznych) i obejmuje wszystkie te cechy osobowości, które uzdalniają do działalności tego konkretnego typu.

Relacja między charakterem społecznym a dominującą działalnością, mocno podkreślana przez Spencera (1885c, §560: 592, §574: 628, §566: 690, §561: 602, 635, 639, §579: 657), wydaje się być dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, samo działanie rozwija w jednostkach cechy do niego uzdalniające. Z drugiej strony, te cechy jednostek, które najbardziej uzdalniają je do dominującej działalności, będą stanowiły cel wychowania w takim społeczeństwie, będą bowiem zapewniały w nim sukces i powodzenie. Osoby nieposiadające takich przymiotów będą, jak pisze Spencer, traktowane z pogardą.

Charakter społeczny, jak uważa Spencer (1885c, §561: 602), dostosowuje się, czy też adaptuje do struktury społecznej, a przede wszystkim do potrzeb społeczeństwa. W adaptacji tej chodzi, zdaniem angielskiego socjologa, o dostosowanie uczuć jednostek składających się na społeczeństwo do koniecznych działań (1885c, §574: 635). Ta względna elastyczność i zdolność do adaptacji charakteru społecznego, prowadząca do tego, że danemu typowi struktury towarzyszy odpowiedni typ charakteru jednostek, nie jest jednak nieograniczona (1885c, §574: 632, 639). Autor *Zasad socjologii* podkreśla wielokrotnie jego stabilizujące działanie. Uniemożliwia on, jego zdaniem, efektywne wprowadzenie większych zmian, na przykład do systemu politycznego. Wypowiedź następująca: „charakter jednostek określa charakter agregatu” (1885c, §581: 661) mocno podkreśla tę właśnie stronę wzajemnego oddziaływania.

Choć charakter społeczny w pewnym zakresie dostosowuje się do wymagań struktury społecznej, jest przez nią współtworzony (w procesie wychowywania), to jednak czynnikiem, który z kolei w decydujący sposób go określa, są działania, rodzaj prowadzonej w ramach społeczeństwa dominującej działalności (praktyki). Spencer (1884: 387-388) podkreśla, że

[...] tylko wówczas gdy pewne uczucie często przechodzi w pewien czyn, potęguje się skłonność do tego czynu; [...] okresowe powstawanie pewnego postępowania z jego uczuciowej pobudki, postępowanie to względnie ułatwia. Nawyku moralnego nie wyrabia się ani przez morały, choćby się je co dzień słyszało, ani przez przykłady, jeśli się nie idzie w ich ślady, lecz tylko przez często powtarzany czyn, wywołany odpowiadającym mu uczuciem.

Bez uwzględnienia tego momentu relacji koncepcja Spencera pozostanie jałową tezą o wzajemnym oddziaływaniu charakteru społecznego i struktury (por. Szacki 2002: 297). To właśnie działania prowadzone przez społeczeństwo

czeństwo są zasadniczą podstawą typologii „wojownicze–produkcyjne” i to one determinują zmiany w charakterze. One też stanowią zasadniczą i bezpośrednią przyczynę zmian w strukturze społecznej. Według Spencera działalność produkcyjna wymaga kooperacji dobrowolnej, a zatem, gdy zaczyna dominować, dostosowuje struktury społeczne tak, aby zapewnić sobie największą efektywność (choć naturalnie Spencer nie sądzi, że działalność przemysłowa może odbywać się tylko w tych warunkach). To samo dotyczy działalności militarnej. Czynnikiem, który weryfikuje dostosowanie, owe *equilibrium* między charakterem społecznym, dominującą działalnością a strukturą społeczną, są warunki zewnętrzne, przede wszystkim konfrontacja z innymi społeczeństwami, walka – czy to militarna, czy przemysłowa. Zaatakowane społeczeństwo, aby przetrwać jako byt niezależny, musi w adekwatnym stopniu zaangażować się w działania militarne. Gdy nie jest atakowane przez dłuższy czas, może poświęcić się nieskrępowanej działalności produkcyjnej (w takim zakresie, na ile pozwalają na to warunki naturalne).

Spencer kładzie nacisk przede wszystkim na wzrost zdolności do przetrwania całego społeczeństwa. Niezależnie od tego, czy panuje typ produkcyjny, czy wojowniczy, te społeczeństwa zwyciężą w rywalizacji, które najlepiej przystosują swych członków do danej działalności. Jest to poniekąd, jak słusznie zauważył Stanisław Andreski, przeniesienie prawa naturalnej selekcji na konkurujące społeczeństwa (Andreski 1969: xxviii).

Widzimy więc, że sam charakter społeczny jest określany z jednej strony bezpośrednio przez działalność jednostek, z drugiej zaś pośrednio przez strukturę społeczną. Czy dostosowuje się on do zmian struktury społecznej, czy też oddziałuje hamująco na te zmiany, zależy przede wszystkim od tego, czy struktura ta dostosowuje się do charakteru samej działalności. Spencer nie przeczył możliwości zmiany struktury. Uważał jedynie, że zmiany te muszą zachodzić spontanicznie. Sztuczne ingerencje, na przykład rządu, zakłócają relację między działalnością społeczną a strukturą do niej się dostosowującą oraz charakterem społecznym, i stąd skazane są, w dalszej perspektywie, na niepowodzenie.

Koncepcję charakteru społecznego przejął od Spencera Erich Fromm. Posłużyła mu ona za punkt wyjścia do wypracowania teorii stanowiącej u niego swoisty zwornik między psychoanalizą a socjologią, teorii kształtowania struktur charakterologicznych ludzi przez społeczeństwo, w którym żyją (Fromm 1966: 198-199). Bliska koncepcji Spencera jest koncepcja habitusu Pierre’a Bourdieu, którego to terminu używa francuski socjolog na określenie systemu nabytych w trakcie praktyki społecznej predyspozycji. Powstaje on podczas przyswajania sobie przez poszczególne organizmy struktur społecznych, a konkretnie wymogów, szans i możliwości, a także

ograniczeń i niemożliwości, wolności i konieczności, występujących w danych warunkach, warunkach kształtujących dany *habitus* (por. Bourdieu 2001: 114, 118, 128, 2002: 278). Wydaje się, że Bourdieu nawiązuje także do pewnych wątków Hegłowskiej koncepcji obyczajności jako formy ducha obiektywnego, przejawiającej się z jednej strony jako obyczaj, druga natura, w której uwewnętrznione zostały wymagania społeczne, z drugiej zaś jako instytucje społeczne.

PRZETWORZENIE

UWARUNKOWANIE A AUTONOMIA

Analiza wpływu na religię zjawisk społecznych (stopnia złożoności społeczeństwa, typu organizacji społecznej czy zróżnicowania społecznego) zakłada, że religia nie jest zjawiskiem absolutnie autonomicznym, które rozwijałoby się wyłącznie według swojej własnej, wewnętrznej logiki.

Tak na przykład teoria ewolucji religii opiera się na założeniu, że przemiany w sferze religijnej są ściśle związane z przemianami w pozostałych sferach społeczeństwa, w tym w organizacji religijnej. Jak jednak z drugiej strony podkreślał Spencer, nie ma tu relacji absolutnie deterministycznej.

Na istnienie w religii elementów względnie niezależnych od wpływów społeczno-kulturowych, które podlegają przede wszystkim względnie autonomicznemu rozwojowi, kładli nacisk Ballah (w swym artykule *Ewolucja religijna*) (1969: 263, 1998: 207), a wcześniej Weber. W celu rozróżnienia elementów w różnym stopniu podlegających społecznemu uwarunkowaniu Bellah przyjmuje, bez większych wyjaśnień, następującą definicję religii: jest to „zbiór form i czynności symbolicznych, które wiążą człowieka z ostatecznymi warunkami jego egzystencji”. Jego zdaniem jednak ani warunki ostateczne, ani *homo religiosus* w ogóle nie ulegają ewolucji. Jak słusznie zauważa Kehrer (1997: 178), w socjologii religii brakuje miejsca „dla takich ostrożnych ograniczeń” inspirowanych założeniami fenomenologii religii. Nie ma bowiem ani nie było jakiegoś abstrakcyjnego człowieka religijnego, który nie byłby jednocześnie człowiekiem wychowanym w konkretnym społeczeństwie, zajmującym, przynajmniej przez pewien czas, w pewnych sytuacjach, określoną pozycję klasową lub stanową. Podobnie pozornie te same „warunki ostateczne” (jak choćby to, że wszyscy ludzie muszą umrzeć) uzyskują odmienne znaczenie w różnych sytuacjach społeczno-historycznych – jedne zyskują pozycję centralną dla kultury, inne są systematycznie wypierane ze społecznej świadomości. Sfera symboliczna uzależniona jest bezpośrednio od systemu wiedzy racjonalnej w danym społeczeństwie, który negatywnie określa, co przynależy do sfery nadprzyrodzonej.

Na długo przed Bellahem Max Weber występował przeciw sprowadzaniu religii tylko do „odbicia” sytuacji klasowej czy klasowej ideologii. Bronił stanowiska, że dominującym czynnikiem warunkującym są nie tyle czynniki społeczne, ile źródła religijne, „przede wszystkim treści religijnych zwiastowań i przyrzeczeń”. Społeczne uwarunkowanie zaczyna, jego zdaniem, przekształcać treści religijne najczęściej dopiero w drugim pokoleniu wyznawców (co wiąże się z jego koncepcją ucodziennienia charyzmy), ale znowu, „w takich wypadkach z reguły przystosowuje się je przede wszystkim do potrzeb religijnych”. Innym sferom interesów przypisuje Weber „jedynie wpływ drugorzędny, chociaż często jest on uderzający, a niekiedy decydujący”. Religia jawi się w powyższym fragmencie jako byt o daleko posuniętej autonomii względem czynników pozareligijnych. Musimy jednak zwrócić uwagę, że religijne potrzeby różnią się u poszczególnych klas społecznych i stanów. Wypływa z tego wniosek, że czynniki pozareligijne oddziałują na religię za pośrednictwem *potrzeb religijnych*. Zasadna wydaje się hipoteza, że poszczególne klasy społeczne będą bardziej otwarte na jedne przesłania religijne, a zamknięte na inne. Potwierdza to też sam Weber (1984: 133), gdy mówi na przykład o klasach panujących: „rodzaj poszukiwanych dóbr zbawienia znajdował się [...] pod silnym wpływem zewnętrznego położenia interesów i adekwatnego do tego położenia sposobu życia panujących warstw, a także samego uwarstwienia społecznego...”.

Trudna do obrony jest chyba też teza, że religia rozwija się uwarunkowana przede wszystkim swą własną treścią, że czynniki społeczne mają tu znaczenie zdecydowanie drugorzędne. Doktryny religijne są bowiem formułowane na tyle wieloznacznie (wieloznaczność ta stanowi, jak podkreślaliśmy, *istotny* aspekt języka religii), że dopuszczają całą gamę różnorodnych interpretacji. Widzimy to na przykładzie wielkiego zróżnicowania poglądów w pierwotnym chrześcijaństwie czy buddyzmie. Dopiero przyzmięrze jednej ze szkół z władzą polityczną umożliwia eliminację tej różnorodności poglądów. Wówczas rzeczywiście, spoglądając wstecz, historyk religii może odnieść wrażenie, że w rozwoju tym zawarta jest jakaś immanentna logiczna konieczność. Wynika to z tego, że historię piszą zwycięzcy, dla których bardzo niewygodna jest idea, iż swą dominację uzyskali inaczej niż dzięki posiadaniu merytorycznych racji.

Możemy więc, jak się wydaje, przyjąć, że społecznemu uwarunkowaniu ulegają wszystkie istotne elementy, które można wyróżnić w religii. Jednak nie podlegają mu w równym stopniu i równocześnie. Pewne sfery religii mogą ulegać znacznie silniejszemu wpływowi *dawniejszych* form społeczeństwa niż obecnych. Nie przypadkowo Spencer mówił o religii jako władzy umarłych nad żywymi.

Najistotniejsze w określeniu uwarunkowania pewnej aktualnej formy religijności wydają się być trzy momenty: warunki społeczne panujące

w momencie powstania religii (tutaj konieczne jest przede wszystkim ustalenie usytuowania społecznego twórców religii), warunki panujące w okresie bezpośrednio poprzedzającym badaną sytuację (przekazywane za pośrednictwem charakteru społecznego) oraz warunki aktualne.

Wydaje się, że najbardziej konserwatywnymi elementami religii są te, które są najbardziej wieloznaczne, jak symbole, mity i rytuały w swej bezpośredniej formie. Z racji swej wieloznaczności, a jednocześnie centralnej pozycji w systemie sakralnym, najłatwiej opierają się zmianie, gdyż znacznie prościej zmienić ich znaczenie dla uczestników, mimo pozostawania przy tej samej formie symbolicznej. I tak: postać Chrystusa pozostała centralnym symbolem przedmiotowym chrześcijaństwa, mimo iż w trakcie rozwoju mogła oznaczać i przekazywać zupełnie inne treści: jednego z ludu wywyższonego przez Boga (pierwotnych judeochrześcijan), Syna Bożego zesłanego na ofiarę dla ludzi, władcę świata – Pantokratora (chrześcijan Cesarstwa), Oblubieńca duszy (mnichów średniowiecza) czy Króla Królów (krucjatowego rycerstwa), współcześnie dla jednych może uchodzić za rewolucjonistę (teologia wyzwolenia), dla innych jest on guru Joshua (ruch hippisowski) etc.

W przypadku symboli i rytuałów szczególnie ważne jest więc podejście kainotyczne (od gr. *καινότης* – nowość, osobliwość), zwracające uwagę na to, co osobliwe i nowe w danym zjawisku (por. Kozyr-Kowalski 1988: 27). Winniśmy więc skupić się nie tyle na funkcjonującej na danym etapie formalnej symbolice, ile na pojawiających się nowych symbolach religijnych, nowych znaczeniach starych symboli i nowych typach działań religijnych. Nowe symbole ukazują nową sferę doświadczenia religijnego, informują nas zatem o zmianach w ramach *homo religiosus*. Silne uwarunkowanie społeczne da się zaobserwować w odniesieniu do samej *struktury* warstwy symbolicznej w ramach danej religii.

Najsilniej społecznemu uwarunkowaniu wydaje się podlegać w religii to, co stanowi jej bezpośredni społeczny wyraz – formy organizacji religijnych i przywódców.

RELIGIE UWARUNKOWANE PRZEZ STOPIEŃ ZŁOŻONOŚCI SPOŁECZEŃSTWA

„EWOLUCJA” JAKO KATEGORIA BADAŃ SOCJORELIGIJNYCH

Odrzucenie Spencerowskiej klasyfikacji społeczeństw ze względu na stopień złożenia wynikało w dużej mierze ze skojarzenia jej z terminem ‘ewolucja’. Jak widzieliśmy, jest to tymczasem tylko narzędzie do badania,

czy zmiana ewolucyjna zachodzi, czy też przeciwnie – zachodzi zmiana dysolucyjna oraz jak ewentualne zmiany agregatów społecznych wpływają na inne instytucje społeczne. Jak zwracał na to uwagę Coser (1977: 96-97), Spencer pod tym względem różnił się zasadniczo od innych pionierów socjologii i religioznawstwa, do których termin „ewolucjonista” mógłby być użyty ze znacznie mniejszą liczbą zastrzeżeń, niż wymagałoby zastosowanie tego terminu do Spencera. Za jego życia, a także przez pewien czas po śmierci, perspektywa ewolucjonistyczna była dominującym nurtem analizy religii. Konstruowano różne hipotezy na temat religii pierwotnej i kolejnych etapów rozwoju. Od lat trzydziestych jednakże znalazła się w odwrocie.

Stanisław Andreski we wstępie do swojego wydania wyboru z *Principles of Sociology* pisze, że odwrót ten w socjologii nastąpił, co ciekawe, właśnie wtedy, gdy proces ewolucji w oryginalnym rozumieniu Spencera, czyli „trend ku zwiększaniu różnicowania (specjalizacji funkcji) i integracji” nabierał prędkości. „Wówczas właśnie «ewolucjonizm» został odesłany do muzeum i zakwalifikowany jako przestarzały, dziewiętnastowieczny przesąd”. Socjolog ten zwraca uwagę na niektóre przyczyny generalnego odwrotu od ewolucjonizmu, a szczególnie od Spencera:

Herbert Spencer ostatnio był trzymany w zapomnieniu, w znacznej mierze ze względu na to, że mówił jaśniej, jak również nieco wcześniej to, co kilku wpływowych teoretyków ogłasza dzisiaj za swe odkrycie [...] i to w formie zestawu [...] topornych i niewypowiedzianych założeń o kierunku, w którym świat zmierza, które z grubsza znaczą to samo, ale bez korzyści płynącej z jasnego i wyraźnego sformułowania (Andreski 1969: xii-xiii).

Odwrót od ewolucjonizmu na jeszcze większą skalę nastąpił w studiach nad religią. Jak powiada Robert N. Bellah (1998: 207): „był to oczywiście tylko jeden z aspektów ogólnego odwrotu od myśli ewolucjonistycznej, lecz nigdzie indziej nie poszedł on tak daleko, a jego intensywność nie była tak głęboka, jak w przypadku badań nad religią”.

Jednakże we współczesnej socjologii religii można znaleźć kilka prób ujęcia religii w aspekcie jej rozwoju w związku ze wzrostem złożoności społeczeństw. Jednym z wcześniejszych takich przykładów jest opublikowany w roku 1964 tekst wspomnianego Roberta N. Bellaha *Religious Evolution*. Jego koncepcja, będąca w dużej mierze zastosowaniem do religii pomysłów z późnej twórczości Talcota Parsonsa, zakłada wyciągnięcie wniosków z dwudziestowiecznej krytyki ewolucjonizmu, ale jednocześnie poważne potraktowanie dziewiętnastowiecznych teorii. Przede wszystkim autor wymienia koncepcje Comte’a i Spencera, którzy jego zdaniem wnieśli znaczący wkład do rozwoju podejścia ewolucjonistycznego w badaniach nad religią (Bellah 1998: 207). Pomysł Bellaha poddał pozytywnej krytyce

niemiecki socjolog Rainer Dbert w roku 1973, który podobnie jak Amerykanin sprowadzał rozwój religii do pięciu etapów (por. Kehrer 1997: 181). Interesujące uwagi w tym względzie można znaleźć też w podręczniku Joahima Wacha. Bardziej dedukcyjnie natomiast do problemu ewolucji ruchów religijnych i wierzeń podchodzą Stark i Bainbridge. Problemowi temu rozdział w swym podręczniku poświęcił też Kehrer (por. 1997: 179), zauważając, że przedwcześnie okazała się konstatacja Parsonsa o śmierci Spencera, która miała oznaczać koniec ewolucjonizmu; funkcjoniści nie tyle bowiem rozwiązali problem ewolucjonistów, co go porzucili.

Zauważmy jednak, że wielu wspomnianych autorów, a zwłaszcza Bellah czy Kehrer, ewolucję rozumieją w specyficzny sposób. Mimo deklaracyjnego odcięcia się od dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu (w interpretacji nadanej mu przez jego przeciwników) nie dość poważnie uwzględniają zastrzeżenia Spencera. O ile Spencer konstruował klasyfikację społeczeństw ze względu na stopnie złożoności, która służyć mu miała za narzędzie do badania zmiany poszczególnych instytucji w społeczeństwach, autorzy ci szukają często socjologicznego klucza do *historii* religii. Czasami wiąże się to z pominięciem kluczowego dla każdej naukowej teorii ewolucji problemu uwarunkowań danych form religii przez warunki społeczne. Wówczas to, co nazywają ewolucją, stanowi w gruncie rzeczy teorię rozwoju, do której w znacznie większym stopniu stosuje się dwudziestowieczna krytyka.

Tak czy inaczej, współcześnie neowolucjonizm należy jednak do zdecydowanie mniejszościowych kierunków w socjologii religii. Dominuje bowiem, jak w całej zresztą socjologii, koncentracja na zjawiskach aktualnych, co znalazło nawet wyraz w przedmiotowym ograniczaniu zainteresowań socjologii, jak choćby w definicji Giddensa (1998: 19), który powiada, że „cechą wyróżniającą socjologii jest zainteresowanie głównie formami społeczeństwa, które pojawiły się w wyniku «dwóch wielkich rewolucji». Są to formy zaawansowane przemysłowo – rozwinięte gospodarczo kraje Zachodu oraz Europy Wschodniej i Japonia – ale również wiele innych społeczeństw na całym świecie, które dołączyły do nich w XX wieku”.

W tym ujęciu socjologią nie jest na przykład badanie społeczeństwa starożytnego Izraela (Weber 2000, III; Jaruzelska 1992), choćby przybliżało nas do rozwiązania najistotniejszych kwestii socjologicznych istotnych także dla współczesnych społeczeństw. Socjologią nie byłoby także analizowanie zjawisk typowych dla nierozwiniętych społeczeństw Afryki czy Azji. Podejście takie pozostaje jednak w sprzeczności z zainteresowaniami badawczymi większości klasyków socjologii, którzy w swych pracach stale stosowali metodę porównawczą i to nie tylko przez porównywanie różnych współczesnych społeczeństw – obecne prymitywne społeczeństwa dostarczały im

raczej wyobrażenia przeszłych społeczeństw. Klasycy posiadali też w większości doskonałą wiedzę z zakresu historii i to nie tylko najnowszej, z okresu po „dwóch wielkich rewolucjach”, ale także starożytnej czy z okresu średniowiecza. Takie zawężenie przedmiotu socjologii wydaje się być błędne również dlatego, że, jak powiedział Weber (1985: 60): „u podstaw poszczególnych dziedzin pracy naukowej leżą *myśl*owe powiązania *problemów* – nie zaś «rzeczowe» powiązania «*przedmiotów*»: nowa «nauka» powstaje tam, gdzie bada się nowy problem za pomocą nowej metody i odkrywa w ten sposób prawdy, które odsłaniają nowe doniosłe punkty widzenia”. Socjologia nie zajmuje się więc pewną grupą wyodrębnionych przedmiotów, ale o jej odrębności decyduje to, że podchodzi do (wszelkich) przedmiotów ze specyficznej perspektywy (właśnie socjologicznej).

Spencer w kategoriach abstrakcyjnych ewolucję określał jako wzrost zróżnicowania, integracji i określoności, a dysolucję odpowiednio jako dezintegrację, homogenizację i wzrost nieokreśloności, pomieszczenia. W odniesieniu do społeczeństw stosował jednak bardziej wymierne kryteria: wzrost podziału pracy (a raczej wszystkich działań czy szerszej dyferencjacja funkcji), zróżnicowania społecznego, wzrost rozmiarów społeczeństwa, przede wszystkim przebiegający na drodze zespalania mniejszych społeczeństw w większe (mniejszą wagę ma przyrost naturalny), wzrost określoności obowiązków (czy funkcji) i podziałów między klasami (co wyraża się np. w ich wzajemnej niezastępowalności). Do dzisiaj ujęcie to zachowuje poważne naukowe walory. Jak powiada Andreski, „odnośnie do każdego złożonego społeczeństwa, czy nawet instytucji możliwe jest wykazanie, że powstały z czegoś prostszego. Obecnie proces ewolucji w Spence-rowskim sensie jest o wiele bardziej widoczny w agregatach społeczeństw ludzkich niż w dziedzinie natury organicznej”. Autor porównując empiryczne zaplecze teorii ewolucji na gruncie biologii i socjologii, stwierdza, że w tym drugim przypadku sytuacja wygląda nawet lepiej: „nikt nigdy nie widział powstania nowego rodzaju albo nawet nowego gatunku wielokomórkowego organizmu. [...] W przeciwieństwie do tego w królestwie agregatów społeczeństw ludzkich mamy nie tylko historyczne zapisy opisujące liczne przypadki przejścia od form prostych do złożonych, ale wielu ludzi żyjących dzisiaj widziało takie zmiany na własne oczy” (Andreski 1969: xi).

Większość współczesnych sformułowań teorii ewolucji odwołuje się do ujęcia autora *First Principles*. Wpływ Spencera (zapośredniczony przez Parsonsa) widać już w definicji ewolucji, jaką przyjmuje Bellah. Jest to jego zdaniem „proces rosnącego zróżnicowania (*differentiation*) i złożoności (*complexity*) organizacji wyposażającej organizm, system społeczny lub jakąkolwiek inną jednostkę w większą zdolność przystosowania się do swego środowiska, dzięki czemu każda z nich staje się w pewnym sensie bardziej

relatywnie niezależna od środowiska w porównaniu z wcześniejszymi, mniej złożonymi formami” (Bellah 1969: 263, 1998: 207).

Do teorii ewolucji Spencera nawiązuje także Luhmann (1998: 89), który powiada, że w „toku ewolucji wzrasta określona *kompleksowość* społeczeństwa i możliwego dla niego świata. Problemy wynikające z takiej ewolucji dają się rozwiązać [...] tylko poprzez wzrost *zróżnicowania* systemów społecznych”. Podobne rozumienie ewolucji założone jest także w pracy Starka i Bainbridge’a (2000: 76), którzy powiadają, że „historia ludzkości jest w dużej mierze procesem powstawania coraz większych i coraz bardziej złożonych organizmów społecznych. Struktury te czasem upadają. Częściej obserwujemy jednak rozkwit niż rozkład, a cechą współczesnego świata są instytucje i rynki wymiany znacznie rozleglejsze i bardziej złożone od tych, które znano we wcześniejszych stuleciach”. Autorzy przejmują też od Spencera tezę, iż „wzrost wielkości społeczeństwa [...] stanowi siłę napędową zróżnicowania”, a wzrostowi zróżnicowania towarzyszy rosnąca integracja (Stark, Bainbridge 2000: 95).

Widzimy, że różni autorzy choć zgadzają się ze Spencerem odnośnie do zasadniczych kryteriów, za pomocą których społeczeństwa wyższego rzędu można odróżnić od tych niższego, to jednak sformułowanie klasyczne góruje nad późniejszymi precyzją i jasnością sformułowania.

Poza tym, choć werbalnie większość podkreśla, że ewolucja nie jest procesem jednokierunkowym i nieodwracalnym, wydaje się jednak, że gdy przechodzą do analizy religii, zdają się zapominać o tych zastrzeżeniach. Trudno oprzeć się wrażeniu, że empirycznym wzorcem koncepcji, na przykład Bellaha, jest historia cywilizacji europejskiej.

Jak sam to przyznaje po latach w swym tekście *Finding the Church* – „mój esej był bardziej heglowski, bardziej etnocentryczny i bardziej osobisty niż to sobie uzmysławiałem, gdy go pisałem” (Bellah FtCh). Pojmował on rozwój religii jako *jednostronny* pochód ku coraz większej wolności od kościelnych ograniczeń. To także skłoniło chyba autora do zaakceptowania przestarzałego opisu religii prymitywnej autorstwa Lévy Bruhla. Przypisanie odkrycia „innego świata” dopiero religii historycznej wydaje się bardzo wątpliwe, a co najmniej niejasne, w jakim sensie nastąpiło „odkrycie”. Czy chodzi o odkrycie w sensie epistemologicznym? To wydaje się zupełnie błędne, wzięwszy pod uwagę chociażby współczesne badania nad szamanizmem, zdaniem wielu – najstarszym kompleksem religijnym. W kompleksie tym kluczową rolę odgrywają podróże do „innych światów” odbywane w półśnie, transie czy pod wpływem środków halucynogennych. Czy w tezie o odkryciu „innego świata” chodzi o ustanowienie celu życia w odniesieniu do innego świata przy odrzuceniu tego świata? Należy jednak pamiętać, że już dużo wcześniej żyli ludzie, specjaliści religijni czy, mówiąc językiem Webera, „religijni wirtuozi”, którzy z „tamtego świata”

czynili ośrodek swego życia. Ujęcie problematyki ewolucji religii w perspektywie akceptowania bądź odrzucania świata doczesnego jest moim zdaniem przenoszeniem na wszystkie religie problemów, które uzyskały szczególne znaczenie w religijnej sytuacji Zachodu.

Koncepcja Spencera wydaje się precyzyjniejsza, a w formie, w jakiej ją zrekonstruowaliśmy, bardziej też uwypukla związek ewolucji religijnej z ewolucją społeczną. Próba Bellaha dowodzi w każdym razie, że teoretyczny problem ewolucji wierzeń i instytucji religijnych nie rozwiązał się sam wraz ze śmiercią dziewiętnastowiecznych ewolucjonistów. Zrozumienie pochodzenia i stopniowego rozwoju religii w relacji do innych systemów społecznych stanowi nadal ważne zadanie socjologii religii, wbrew tym, którzy chcieliby ograniczyć ją do badania zjawisk najnowszych. Zrozumienie współczesnych sytuacji religijnych zależy od zrozumienia tendencji i kontrtendencji, jakie kształtują religijność ludzi w danych warunkach społecznych.

Ataki krytyków skupił na sobie zwłaszcza jeden element koncepcji ewolucji, mianowicie wymiar przystosowania do środowiska, adaptacji. Najważniejsze zarzuty przeciw temu pojęciu zebrał Giddens (2003: 282-285). Zdaniem Andreskiego zostało ono dodane do ujęcia Spencera i zepsuło jego pierwotną koncepcję. Spencer

[...] z większą jasnością sformułował koncepcję ewolucji jako tendencji do zwiększania różnicowania i integracji. Takich tendencji można się niewątpliwie doszukać w historii społeczeństwa ludzkiego, podczas gdy to, co dodał do oryginalnej teorii Parsons – „zwiększenie zdolności adaptacyjnych” jest nie do utrzymania i stanowi odbicie już od dawna przestarzałej biologii popularnej (Andreski 2002: 70).

Na obronę Parsonsa można powiedzieć, że wymiar adaptacji zajmuje jednak ważne miejsce w teorii Spencera, choć nie tak kluczowe, jak nadal mu amerykański socjolog. Andreski ma rację o tyle, że Spencerowska koncepcja może się bez tego elementu w zupełności obejść, co więcej, sam Spencer bez niego obchodził się w swojej praktyce badawczej. Niewątpliwie jednostronnie utylitarystyczne tłumaczenie mechanizmów ewolucji jest jednak pewną słabością koncepcji Spencera, którą zresztą dzielą z nim współczesne nauki przyrodnicze, wyznające maksymę Theodosiusa Dobzhanskiego, iż w biologii wszystko nabiera sensu dopiero w świetle teorii ewolucji, zapominając jednak o innej uwadze tego uczonego, że ewolucja jest procesem twórczym (por. 1979: 128).

Ten punkt widzenia trafnie krytykował Max Scheler, wskazując, że rozumienie ewolucji Spencera zbyt jednostronnie tłumaczy zmiany wpływami warunków zewnętrznych. Tymczasem fenomen życia zawiera również działania, które nie są po prostu reaktywne czy użyteczne przystosowawczo, co więcej i co istotniejsze – również „środowisko” nie jest organizmowi po prostu „dane”, to on je wybiera aktywnie, czyli działając, spośród wszel-

kich możliwych aktualnie środowisk (Scheler 1997: 209). Najwyraźniej widać to na przykładzie gatunku ludzkiego, który nie przystosował się biernie do warunków panujących w Afryce, ale wyruszył na podbój innych kontynentów, nie zaakceptował po prostu zmiany klimatu w okresie cofania lodowca, ale wybrał (w części) nowy tryb życia (rybołówstwo, a potem rolnictwo). Sądzę, że Spencer trafnie wyróżnił zasadnicze momenty relacji, czyli: warunki zewnętrzne, charakter społeczny, strukturę społeczną oraz działalność społeczną. Jego błąd polegał na tym, że w tłumaczeniu kauzalnym przecenił wpływ warunków zewnętrznych, tymczasem, jak się wydaje, najistotniejszy jest tu element aktywnej działalności, której nie da się do końca sprowadzić do wypadkowej warunków, struktury i charakteru społecznego. W życiu społecznym ma też miejsce (zawsze względna) innowacja.

Zresztą, nawet z socjologii Spencera można wyprowadzić taką aktywistyczną teorię ewolucji. Tłumaczył on zmianę społeczną za pomocą teorii stanowiącej odpowiednik naturalnej selekcji. Tym, co podlega selekcji, są nie jednostki, ale określone typy organizacji społecznych. Czynnikiem eliminującym jest tu konflikt militarny albo przemysłowy. Eliminowane są pewne formy życia zbiorowego – w przypadku konfliktu militarnego te, które nie rozwijają w adekwatnym stopniu struktur militarnych, a w „wojnie industrialnej” te, które nie rozwijają (z różnych przyczyn) struktur produkcyjnych. Podkreślić warto, że eliminowane są formy organizacji, a nie całe społeczeństwa. Jeśli w wyniku wojny jedno społeczeństwo wyeliminuje fizycznie drugie, to z punktu widzenia ewolucji społecznej nic się nie zmienia. Wojna, jeśli tak wolno powiedzieć, wtedy „ma sens”, jeśli prowadzi do podboju, gdy łączy podbity lud do ludu zdobywczego, gdy następuje narzucenie podbitym form organizacji społecznej, a raczej ustanowienie nowej, nieco zmodyfikowanej, gdyż *oba* społeczeństwa przeszły w wyniku podboju na wyższy stopień złożoności. Widzimy, że ewolucja w tym ujęciu jest też w dużej części wynikiem aktywności samych społeczeństw.

Na potrzeby analizy uwarunkowania wierzeń i instytucji religijnych nie musimy rozstrzygać kwestii mechanizmów zachodzenia samej zmiany społecznej. Istotniejsze dla nas są mechanizmy warunkowania. Możemy zatem przyjąć minimalistyczną koncepcję ewolucji jako swego rodzaju generalizacji empirycznej konstatującej fakt wzrostu integracji, złożoności i określoności.

TAK ZWANA TENDENCJA MONOTEISTYCZNA

Inną konsekwencją etnocentryzmu współczesnych ewolucyjnych koncepcji religii, która uwidacznia się także u pozostałych wspomnianych autorów, a której nie uniknęli w pewnym zakresie także Comte i Spencer,

jest przecenianie tendencji monoteistycznej. Większość „schematów ewolucyjnych” konstruowanych przez socjologów i religioznawców, choć różni się zasadniczo pod względem pierwszego etapu rozwoju religii (za taki uznawano fetysyzm, animizm, manizm, totemizm, magię, szamanizm etc.), zgadza się co do dwóch ostatnich etapów. Religia przechodzi w nich od politeizmu do monoteizmu. Uważa się zatem, że religia chrześcijańska, monoteizm, a w ramach chrześcijaństwa zwłaszcza protestantyzm (Bellah) stanowią wyższą niż politeizm formę religii.

W koncepcji Starka i Bainbridge’a (2000: 112-114, 143-145) pogląd ten występuje w formie złagodzonej. Ich zdaniem wprawdzie moc bogów stale się powiększa, a ich liczba stale redukuje, ale tylko do granicy, którą wyznacza koncepcja dualistyczna – teoria dwóch wrogich sobie bogów, gdyż, jak zauważają, religie realnie monoteistyczne są skazane na zagładę. Ich przedmiot kultu staje się jedynym odpowiedzialnym zarówno za to, co dobre w świecie, jak i za wszelkie w nim zło. W rezultacie staje się Bogiem absolutnie irracjonalnym, z którym wierny nie może dokonywać aktów wymiany. Mówiąc ściśle, tak rozumiany przedmiot kultu wymaga od wiernych skrajnie heroicznej wiary, co znacznie zmniejsza szanse, że tego typu religijność ogarnie szersze warstwy, choć nie można wykluczyć, iż w pewnych grupach, w pewnych warunkach tego typu wirtuozowska religijność znajdzie posłuch.

Założenie o powszechnej ewolucji religii w kierunku monoteizmu przyjmowane było jako oczywiste, jakby nie domagało się dowodu empirycznego. Dowód taki mógłby polegać na wskazaniu, że coraz większe, coraz bardziej złożone społeczeństwa posiadają coraz mniej bogów.

Gdy przyjrzymy się historii Europy, uwzględniając poszczególne kryteria Spencera, teza o stałej ewolucji, a w dziedzinie religii ewolucji w kierunku monoteizmu, wyda się co najmniej wątpliwa. Ze względu choćby na stopień integracji i złożoności epoka hellenistyczna, w której kultury Rzymu, Grecji, Egiptu i Wschodu mniej lub bardziej harmonijnie mieszały się z sobą, wydaje się reprezentować wyższy poziom rozwoju niż okres konstantyński, kiedy to chrześcijański monoteizm tryumfował w upadającym stopniowo Cesarstwie.

Zasami, nawet opisując jawnie politeistyczne religie, doszukuje się w nich tzw. tendencji monoteistycznej. Podejście takie, w odniesieniu do religii starożytnego Egiptu krytykował wybitny badacz tej kultury – Erik Hornung. Po szczegółowych badaniach, nie tylko nad staroegipską ikonografią i piśmiennictwem religijnym, ale także nad ich ontologią i logiką, wykazał, że o żadnej takiej tendencji w Egipcie mówić nie można – aby nastąpiło przejście do monoteizmu, potrzebna jest nie tyle ewolucja, „tendencja monoteistyczna”, ale rewolucja religijna – totalna zmiana sposobu my-

ślenia o bóstwie. W religii politeistycznej starożytnego Egiptu idee Jednego i wielu bogów są z sobą w sposób konieczny związane, są dla siebie komplementarne i nie jest w ramach panującej logiki możliwe, aby jedna zastąpiła drugą (Hornung 1991: 212). Podobnie zresztą w religii greckiej uznanie Zeusa za boga najwyższego nie stanowiło żadnej fazy przejściowej do monoteizmu. Nawet filozofowie, tacy jak Epiktet, Dion czy Plutarch, mimo „monoteistycznej” metafizyki nie widzą żadnej sprzeczności między tą ideą a religią politeistyczną (por. Świderkówna 1999: 315-317, 325-326, 330-332)

Kwestia odpowiedniości danej religii do danego stopnia złożoności społeczeństwa jest naturalnie zupełnie różnym zagadnieniem niż jej wyższość nad innymi. Z pewnością można znaleźć pewne kryteria, ze względu na które czysty monoteizm okazuje się wyższą formą religii. Takim kryterium może być na przykład zgodność między religią a pewnymi wyższymi koncepcjami filozoficznymi.

PROBLEMY Z EWOLUCJONISTYCZNĄ TERMINOLOGIĄ

Gdy spróbujemy odnieść do poszczególnych stadiów rozwoju społeczeństwa kategorie stosowane zwykle w zestawianiu schematów ewolucyjnych religii, takie jak animizm, manizm, politeizm, monoteizm, to po pobieżnej nawet konfrontacji z materiałem empirycznym będziemy musieli dojść do wniosku, że żadna sztywna zależność nie ma tu miejsca. Te same formy religii pojawiają się bowiem na różnych szczeblach złożenia: politeizm mamy u plemion arabskich przed Mahometem (społ. złożone), w greckich *polis* (podwójnie złożone), w Egipcie czy wczesnych Indiach (potrójnie złożone), a także w Indiach współczesnych, świecie helleńskim, Chinach epoki cesarstwa (czterokrotnie złożone). Monoteizm podobnie pojawiał się, choć nie zawsze, jako zjawisko powszechne w społeczeństwach złożonych (Izrael, Arabowie), podwójnie złożonych (Lao-tsy), potrójnie złożonych (Echnaton, Budda).

Zauważmy, że w owych „schematach ewolucyjnych” zazwyczaj miesza się terminy utworzone na zupełnie odmiennych zasadach: jedne mówią o formie przedstawień przedmiotu kultu (fetysyzm, zoolatria, fitolatria), drugie odnoszą się do sposobu oddawania czci lub społecznego znaczenia przedmiotu kultu (chenteizm, totemizm), inne mówią o liczbie bóstw (politeizm, monoteizm, dualizm).

Zauważmy dalej, że same terminy politeizm i monoteizm też nie są do końca porównywalne – wszystko zależy od tego, jak rozumieć będziemy drugi ich człon: jeśli przez *theos* rozumieć będziemy to, co rozumie na przy-

kład chrześcijaństwo, to tym samym udowodnimy, że politeizm nigdy nie istniał – żadna religia nie twierdziła bowiem, że istnieje wiele Absolutów, wszechmogących stwórców czuwających nad całością bytu. Gdy natomiast przyjmiemy rozumienie *theos*, jakie funkcjonowało w Grecji, Egipcie czy dziś jeszcze w Indiach – udowodnimy, że faktyczny monoteizm istniał tylko w głowach niektórych wyznawców, głównie spośród elit intelektualnych. W stosunku do późnych form buddyzmu można by w sposób uzasadniony zastosować oba terminy, a nawet dołączyć trzeci – ateizm: uznaje się tam bowiem istnienie wielu istot nadprzyrodzonych (buddów, jidanów, daków i dakin, bodhisatw i tzw. Strażników dharmy, co jawi się jako forma politeizmu), które na ostatecznym poziomie stanowią tylko przejawy jedynej rzeczywistości absolutnej (monoteizm), jednak nieutożsamianej z bóstwem osobowym (ateizm).

TENDENCJE W ROZWOJU RELIGII

Próba socjologicznej teorii rozwoju religii, czyli socjologicznego wyjaśnienia historii religii wykracza poza zakres naszej pracy. W ramach socjologii teoretycznej możemy sformułować tylko pewne hipotezy, domysły badawcze dotyczące zależności między pewnymi określonymi formami zjawisk religijnych a określonymi zjawiskami społecznymi, właściwymi dla poszczególnych form społeczeństw, uporządkowanych gradacyjnie według jasnych kryteriów.

Zauważmy, że Spencer pisze o „ciążeniu w kierunku jedynobóstwa”, a także o późniejszym zmartwychwstaniu politeizmu na monoteistycznym gruncie. Wydaje się zatem bardziej zasadne mówienie o monoteistycznej i politeistycznej tendencji, czyli o tendencji do redukcji bądź zwiększania liczby obiektów kultu niż o „etapie” monoteizmu lub politeizmu. Możemy postawić hipotezę, że tendencje te pozostają w związku z tendencjami do integracji społeczeństw w większe całości i do wzrostu zróżnicowania w ramach społeczeństwa. Samo dążenie do połączenia różnych elementów społecznych może przejawiać się w poszukiwaniu wierzeń im wspólnych bądź narzuceniu wszystkim jednego systemu wierzeń, obcego im w różnym stopniu. Natomiast wzrost zróżnicowania będący następstwem integracji pociągać może wzrost zróżnicowania obiektów kultu czy organizacji religijnych.

Zwłaszcza przyglądając się historii trzech uniwersalnych religii, monoteistycznych, jak chrześcijaństwo, islam, w pewnym sensie (przy technicznym rozumieniu terminu *theos*) buddyzm, widzimy, że ich ekspansja wiązała się z tendencjami imperialistycznymi w sferze polityki (por. Yinger

1957: 307). Pojawienie się chrześcijaństwa miało miejsce, gdy integracja Imperium Rzymskiego ponownie stawała się problemem, a cesarze usiłowali wesprzeć ten proces ideologicznie, poszukując nowych form kultu, który zjednoczyłby religijnie Cesarstwo – jednym z nich był kult cesarza, innym kult *Sol Invictus* (por. Eliade 1994, II: 240, 267). Podobną zależność można dostrzec między Islamem a procesem jednoczenia się plemion arabskich, buddyzmem a imperium Asioki i Kaniszki, konfucjanizmem a cesarstwem dynastii Han.

Tendencja do integracji niekoniecznie musi być uświadamiana tylko przez przywódców i motywowana interesem politycznym. Wzmoczone kontakty między odmiennymi kulturami na różnych szczeblach rozwoju (czyli integracja kulturowa poprzedzająca albo towarzysząca politycznej) prowadzą do relatywizacji tradycyjnych wierzeń. Powstałą lukę łatwiej mogą zapelnąć te propozycje religijne, które charakteryzują się większym stopniem ogólności. Tendencja do scalania społeczeństw w większe całości nie zawsze musi powodować przemiany akurat w religijnej dogmatyce. Chrześcijaństwo, ściśle rzecz biorąc, było dalsze monoteizmowi niż na przykład judaizm. Dawało jednak Cesarstwu poza jednoczącą ideologią także jednoczącą organizację religijną. Cesarz Julian, który podjął starania o restaurację dawnych wierzeń politeistycznych, właśnie w tym wymiarze starał się naśladować chrześcijaństwo (Olszaniec 1999: 128).

Nie można jednak sprowadzić procesu ewolucji tylko do tendencji monoteistycznej, bowiem konfrontacja z rzeczywistością empiryczną ujawnia również tendencję przeciwną. Zarówno buddyzm, jak i chrześcijaństwo rozwijały się przez dłuższy czas zgodnie z logiką raczej dostrzeżonej przez Spencera tendencji politeistycznej. Również ona może przejawiać się w różnych aspektach religii, niekoniecznie w zwiększeniu liczby bóstw. Jej społecznym korelatem jest proces wzrostu zróżnicowania działań i struktur. Religia ściśle monoteistyczna zazwyczaj nie znajduje trwalszej, a przede wszystkim szerszej społecznej bazy, pozostaje religią klas najbardziej wykształconych, jak na to wskazuje przykład buddyzmu w Indiach (por. Mejer 2001: 115) czy niektórych nurtów liberalnego protestantyzmu (Stark, Bainbridge 2000: 147). Skoro ludzie zajmują jakościowo różne pozycje w społeczeństwie, skoro pozycje te modyfikują ich rozumienie siebie, tego i tamtego świata, to religia musi to zróżnicowanie uwzględnić, o ile ma do nich trafić i przy sobie zatrzymać. Wielość obiektów kultu (bogów, aniołów, duchów przodków, świętych patronów) jest rozwiązaniem, które pozwala wszystkim klasom społecznym utrzymać więź z religią. Rozwiązanie takie obrały ludy nie tylko starożytnej Grecji, Egiptu czy Rzymu, ale właściwe jest ono także katolicyzmowi czy buddyzmowi mahajna. Czasami nie oznacza to alternatywy mono-, politeizm, ale mono- czy politeizm bardziej zamk-

nięty v. bardziej otwarty na twórczość ludu, jak to pokazuje reforma religijna przeprowadzona przez braminów, a sprowokowana przez „herezje” Buddy i Dżiny.

Wzrost zróżnicowania może znaleźć odbicie także w różnorodności organizacyjnej w ramach religii. W buddyzmie wadżrajana funkcjonują zgodnie cztery szkoły, o których Kalu Rinpocze miał powiedzieć: „w Tybecie ludzie udawali się do gelugpów, jeśli chcieli rozwinąć cnotę. Jeżeli pragnęli mądrości, szukali jej u siakjapów. Gdy zależało im na nauczaniu się medytacji, szli do nyingmapów, a kiedy chcieli osiągnąć szybkie oświecenie, do kagyupów” (cyt. za: Nydahl 1994: 98). Ostatnia redukcja znaczenia kultu świętych w katolicyzmie wydaje się więc być ściśle powiązana z rozwojem różnorodnych ruchów kościelnych o odmiennej duchowości. Zgodnie z naszym „postulatem metodologicznego politeizmu”, jeśli w ramach jednej religii powstaje wiele ruchów religijnych, z których każdy wyznaje nominalnie tego samego Boga, ale realnie przypisuje mu odmienne właściwości w ramach działań religijnych, przyjmujemy, że wyznają one w gruncie rzeczy różnych bogów (w sensie technicznym tego słowa). Struktura panteonu danego społeczeństwa odzwierciedla w pewien sposób strukturę samego społeczeństwa, jego zróżnicowanie i układ sił między poszczególnymi klasami. Do analizy tego zjawiska może być użyteczny tzw. model sieciowy, zaproponowany przez Mary Hesse (por. Bloor 1993: 130).

W niektórych społeczeństwach różne religie wchodzą w symbiotyczne wręcz relacje, w związku z czym moglibyśmy mówić o „wieloreligijnym systemie religijnym”; tak na przykład w dawnych Chinach współistniały z sobą taoizm, konfucjanizm i buddyzm, Wasiliew (1974: 390) zaś mówi o „specjalizacji”, „podziale funkcji” wśród tych trzech religii. W Chinach mówi się nawet: „trzy religie są jedną religią” (Granet 1997: 133), mnisi taoistyczni i buddyjscy nierzadko wspólnie odprawiają nabożeństwa żałobne (Youlan 2001: 6), a najczęściej osoba, która w życiu prywatnym jest taoistą, w życiu publicznym jest konfucjanistą. Postawa ta jest tam czymś normalnym i nie stanowi wyrazu hipokryzji, dlatego możemy mówić o systemie wieloreligijnym, stanowiącym bardziej złożoną formę politeizmu.

TENDENCJA DO TOTALNEGO MONOTEIZMU

Widzimy, że rozwój religii jest określany zarówno przez tendencję „monoteistyczną”, jak i „politeistyczną”. Pierwsza towarzyszy przede wszystkim procesowi integracji społeczeństw w większe całości, zapoczątkowanemu nawiązaniem kontaktów między kulturami, co prowadzi do ich relatywizacji i szukania tego, co tej relatywizacji jest w stanie się oprzeć.

Tendencja „politeistyczna” towarzyszy procesowi wzrastania społecznej dyferencjacji, będącemu następstwem wejścia na wyższy stopień złożenia. Wzrost podziału pracy, działań pozapracowych, zróżnicowanie struktur społecznych etc. daje w rezultacie wzrost liczby perspektyw, z jakich członkowie danego społeczeństwa odnoszą się do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Te różnice perspektyw przejawiać się mogą w obieraniu sobie przez poszczególne grupy ludzi różnych obiektów kultu albo uczestnictwie w różnych wspólnotach religijnych, z których każda kładzie nacisk na odmiennie aspekty nominalnie tego samego przedmiotu czci.

Spencer przewidywał, na podstawie tendencji, które obserwował w swym kraju, że w przyszłości poszczególne organizacje religijne będą się zgadzać w tym, co najistotniejsze, a jednocześnie przejawiać całą gamę odieni różnic. Tym, co najistotniejsze będzie zaś wspólne wszystkim religiom przekonanie o istnieniu absolutnej Tajemnicy, przekraczającej ludzki rozum, stanowiącej jednocześnie podstawę wszelkiego bytu. Co ciekawe, współcześnie możemy obserwować zjawiska w znacznym stopniu potwierdzające te przewidywania. Na występowanie obu tendencji (zbliżenia w tym, co istotne przy jednoczesnym podkreślaniu odmienności) wśród wyznań chrześcijańskich w USA zwrócił uwagę Berger (1997: 198), pisząc z jednej strony o „podkreślaniu dziedzictwa wyznaniowego”, a z drugiej – o „ekumenizmie” prowadzącym do upodabniania się wyznań do siebie.

Na pozór obie te tendencje są sprzeczne i nie do pogodzenia. Obie można natomiast ująć jako tendencję do totalnego monoteizmu. Monoteizm ten nie ma wiele wspólnego z monoteizmem judeochrześcijańskim, który Nietzsche trochę niesprawiedliwie, ale i nie bez pewnej racji przezwał „monotonoteizmem”. Totalność w języku Hegla (1990: 256, 1996: 464) oznacza *jedność odróżnionych określeń*. Jest pogodzeniem idei jednego z ideą wielości. Ten typ myślenia spotykamy nie tylko u Platona (por. Hegel 1996: 71), u starożytnych Egipcjan (Hornung 1991: 211), ale także we współczesnym ruchu ekumenicznym. Możemy go dostrzec w porozumieniu zawartym przez przedstawicieli większości religii światowych, w sierpniu 2000 roku, na konferencji liderów religijnych pod auspicjami ONZ. Liderzy religijni wspólnie opowiedzieli się za takimi wartościami, jak: ludzka godność, sprawiedliwość i pokój, równość kobiety i mężczyzny, wyrazili sprzeciw m.in. wobec używania religii jako pretekstu do wojny czy dyskryminacji w dostępie do dóbr cywilizacji, a także uznali prawo do wolności religijnej. Dokument ten, pt. *Commitment to Global Peace*, podpisali przedstawiciele: bahaizmu, buddyzmu, chrześcijaństwa, konfucjanizmu, hinduizmu, religii tubylczych, islamu, dżinizmu, judaizmu, szintoizmu, sikkizmu, taoizmu i zoroastrianizmu (CGP 2000). Nie został on wprawdzie podpisany przez przedstawiciela Kościoła katolickiego – z drugiej strony to przecież z inicjatywy papieża odbyły się międzyreligijne modlitwy o pokój w Asyżu.

Współczesny ruch ekumeniczny poprzez szerzenie zasady wzajemnej akceptacji wyznań ma szansę przekształcić wielość wyznań chrześcijańskich (jest ich obecnie ok. 33 800) w moment w procesie reintegracji chrześcijaństwa jako systemu wieloreligijnego (na wzór trójreligii Chin). Wydaje się to bardziej prawdopodobne niż zdobycie dominacji przez jedno z wyznań.

Tym wysiłkom religijnej elity towarzyszy jednocześnie przemiana świadomości wiernych. Francuski socjolog religii Frédéric Lenoir mówi nawet o „kopernikańskiej rewolucji w świadomości religijnej”. Polegać ma ona na swobodnym i samodzielnym dokonywaniu syntezy elementów z najrozmaitszych tradycji religijnych. Jego obserwacje współczesnej sytuacji religijnej w znacznym stopniu stanowią kolejne potwierdzenie przewidywań Spencera co do relacji między wiernymi a instytucjami religijnymi, charakteru tych ostatnich oraz przekonań dotyczących najwyższego przedmiotu religii. Mówi o indywidualistycznej religijności typowej dla początku naszego tysiąclecia:

To już nie instytucje przekazują wiernym przesłanie, ale jednostki swobodnie wybierają z tradycji to, co im odpowiada: przynależność tożsamościową lub kulturową, wiarę, praktyki, wskazówki etyczne, poczucie wspólnotowości itd. To, co dotychczas mieściło się w jednych ramach, ulega rozproszeniu.

Istotne też są zmiany w pojęciu Absolutu:

Od Boga osobowego przechodzimy do bezosobowej boskości, od Boga zewnętrznego do Boga wewnętrznego, od Boga męskiego i wszechmocnego do Boga bardziej kobiecego, współczującego i macierzyńskiego. Ta współczesna ewolucja jest echem marginalnych, mistycznych nurtów w różnych religiach monoteistycznych: żydowska kabała, muzułmański sufizm, nadreński mistycyzm Mistrza Eckharta, a także nurty wschodnie kładące nacisk na nicość i niewysłowioną naturę Boga. [...] Zachowujemy ideę Boga, ale ten Bóg jest niewypowiedziany, a zarazem obecny w kosmosie: można wejść z nim w kontakt poprzez liczne przejawy jego obecności w przyrodzie i w głębi ludzkiego serca (Lenoir 2003).

Jest więc całkiem możliwe, że ową wspólną podstawą wszelkich religii, na gruncie której może dojść do tego względnego pogodzenia różnych religii i wyznań przy zachowaniu ich odmienności, będzie, jak to przewidywał Spencer, przekonanie o absolutnej transcendencji rzeczywistości absolutnej.

ZŁOŻONOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA A ORGANIZACJA RELIGIJNA

Zauważona przez Spencera równoległość rozwoju instytucji politycznych i eklezjastycznych wynika, jak sądzę, w dużej mierze z podobieństwa pewnych funkcji. Widać to zwłaszcza w społeczeństwach o prostszej strukturze, kiedy nie zachodzi jeszcze pełna dyferencjacja instytucji politycznych i kościelnych. Władza polityczna i eklezjastyczna kieruje, w róż-

nym wprawdzie zakresie, *tym samym* zbiorem jednostek. Do kierowania względnie niewielką grupą ludzi wystarczy jeden przywódca religijno-polityczny. Ze wzrostem liczby poddanych zwiększają się tak obowiązki władcy politycznego, jak i przywódcy religijnego, z czasem zaczynają przekraczać możliwości jednostki – zachodzi albo dyferencjacja obowiązków, scedowanie pewnych funkcji na zastępcę, albo pomniejszenie znaczenia jednej z funkcji. Gdy władcy podlegać zaczyna nie jedna grupa ludzi, ale społeczeństwo złożone z iluś takich grup, pierwotne obowiązki, tak polityczne, jak i kapłańskie ulegają zwielokrotnieniu. Jak zauważa Spencer (1896b, §621: 93), sam wzrost ilościowy społeczeństwa musi prowadzić do wzrostu hierarchii. Sądzę, że wzrost złożoności społeczeństw, czyli proces integracji, wymusza rozrost „pionowy” hierarchii, czyli wzrost liczby stopni, podczas gdy sam naturalny przyrost ludności wymusza rozwój „poziomy” hierarchii – wzrost liczby funkcjonariuszy na danym stopniu. Słowo „wymusza” jest zasadne tylko przy założeniu, że intensywność kierownictwa ma pozostać taka sama, jak na niższych stopniach złożenia.

W innym wypadku zająć może raczej pomniejszenie znaczenia danej hierarchii, jak to widzimy na przykładzie religii świata helenistycznego, których znaczenie malało wraz z integracją społeczeństw ten świat stanowiących. Politeistyczny typ duchowieństwa, czyli mniej lub bardziej pokojowe współegzystowanie różnych kultów, był, zdaniem Spencera (1896b, §652: 150), rezultatem podboju, czyli integracji politycznej. Integracja religii politeistycznej nie nadążała jednak za integracją polityczną, stanowiła zatem ciągle dość luźny konglomerat kultów. Nie wytworzyły one żadnej wspólnej hierarchii czy organizacji nadrzędnych; ich eklezjalna organizacja pozostawała ciągle na poziomie społeczeństw dwu- i trzykrotnie złożonych. Brakom tym, które uwidoczniły się zwłaszcza w rywalizacji z lepiej zorganizowanym chrześcijaństwem, starał się zaradzić w swej reformie religii pogańskiej cesarz Julian (por. Olszaniec 1999: 128).

Pojawienie się rozbieżności w rozwoju organizacji religijnej i politycznej wydaje się być w dużej mierze spowodowane zmianą usytuowania religii w danym społeczeństwie, a to zależy przede wszystkim od typu organizacji społecznej. Wydaje się więc, że uchwycenie pełnej dynamiki organizacji religijnej nie jest możliwe bez uwzględnienia drugiego wymiaru różnicowania wpływów społecznych: typu społeczeństwa i religijności nim uwarunkowanej.

MIEJSCE RELIGII W SPOŁECZEŃSTWIE A TAK ZWANA TEZA SEKULARYZACYJNA

Wraz z przemianami społeczeństwa zmienia się nie tylko religia i jej społeczna organizacja, ale także jej miejsce w społeczeństwie. W socjologii do niedawna dominował następujący paradygmat: w przeszłości reli-

gia obejmowała całość życia ludzi, przenikała i dominowała we wszelkich instytucjach. Durkheim uważał, że obejmowała ona całość świadomości społecznej. Stopniowo jednak zaczęła być wypierana z poszczególnych sfer, a jej wpływ ograniczany. Obserwując tę tendencję w wymiarze sposobu widzenia przez ludzi świata, Comte dokonał jej ekstrapolacji, dochodząc do wniosku, że religia ostatecznie zniknie z życia społecznego. Marks nie tylko przewidywał, ale też aktywnie oczekiwał uwolnienia ludzkości od religijnej formy alienacji, co miało być konsekwencją zniesienia jej źródła, wyalienowanych struktur społecznych. Większość uczonych zgadzała się co do zasadniczego trendu, najwyżej inaczej kładąc akcenty. Larry Shiner wyróżnił kilka ujęć zasadniczego paradygmatu, zwłaszcza cztery można uznać za typowe:

1) teoria upadku zakładająca stopniowy zanik religii,

2) teoria spowszednienia, czyli coraz większego ulegania przez religię wpływom „tego świata”; sekularyzacji tak rozumianej odpowiada proces przekształcania się sekty w kościół (w Weberiańskim rozumieniu tych terminów),

3) humanizacja czy też lepiej antropologizacja idei religijnych, chodzi o realizację postulatu Feurbacha przekształcania teologii w antropologię, i tak judeochrześcijańska eschatologia przekształca się w świecką wiarę w postęp, etyka protestancka w „ducha kapitalizmu” etc.,

4) odczarowanie świata – jest to ograniczona do kręgu cywilizacji zachodniej teoria upadku, głosząca, że stopniowo postęp nauki (czy szerzej modernizacja) pozbawia najpierw świat przyrody, a potem też świat ludzki cech sakralnych (Shiner 1967: 209-218). Teoria sekularyzacji, jak zauważa Daniel Bell (1977: 420, 422), często wzmocniana była przez osobistą wiarę w sekularyzację: każde kolejne pokolenie uczonych (od przynajmniej osiemnastego wieku) szczerze wierzyło, że kolejny wiek będzie wiekiem, kiedy uda się ludzkości przezwyciężyć religijne przesady. Pierwsi byli skłonni wyznaczać nawet przybliżone daty, kiedy to religii już nie będzie (Stark 1999).

Ważne, w zasadzie już klasyczne sformułowanie teorii sekularyzacji przedstawił Berger (1997: 150) – definiuje ją jako „proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych”. Proces ten przebiega na trzech poziomach: na poziomie instytucji, społeczeństwa ujawnia się on w „emigracji Kościoła z terenów uprzednio podlegających jego kontroli i wpływowi – wyraża się w rozdziale Kościoła od państwa lub wywłaszczeniu posiadłości kościelnych, albo emancypacji szkolnictwa spod władzy kościelnej”. Na poziomie kultury sekularyzacja „ogarnia całość życia kulturalnego i twórczego”, a jej przykładami jest zanikanie „religijnych treści w sztuce, w filozofii, w literaturze”, a także, co zdaniem Bergera najbardziej znaczące, rozwój nauki

„jako autonomicznej, zupełnie świeckiej wizji świata”. Ale sekularyzacja zachodzi też na poziomie subiektywnym: „Zachód produkuje coraz więcej jednostek patrzących na świat i na swoje własne życie bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej” (Berger 1997: 150). Zdaniem Bergera, istnieje ścisła zależność między sekularyzacją (na poziomie subiektywnym) a postępującą pluralizacją współczesnych społeczeństw – na poziomie instytucji społeczeństw (por.: Berger 1997: 173; Berger, Luckmann 1966).

Generalnie, na klasyczną postać tego, co współcześnie zwykło się określać jako „teza sekularyzacyjna”, składa się, jak to referuje Rodney Stark (1999), kilka przekonań:

- 1) przekonanie o ścisłym związku sekularyzacji z procesem modernizacji (industrializacji, urbanizacji, wzrostu racjonalności),
- 2) sekularyzacja odnosi się nie tylko do sytuacji organizacji religijnej, ale też do indywidualnych przekonań i pobożności jednostek,
- 3) spośród czynników modernizacyjnych najbardziej wrogą religii miałyby być nauka,
- 4) sekularyzacja jest procesem nieodwracalnym, na religię można się uodpornić w sposób nieodwracalny,
- 5) sekularyzacja nie ogranicza się do Zachodu, ale prędzej czy później przesądzony jest los wszystkich innych religii.

Jednak nie wszyscy socjologowie podzielali powyższe przekonania. Spośród klasyków socjologii trzech wybitnych badaczy zdecydowanie wystąpiło przeciw twierdzeniom o nieuchronnym i powszechnym zmierzchu religii. Pierwszym z nich był Alexis de Tocqueville, który obserwował wielką żywotność religii, a nawet katolicyzmu (co wówczas niewątpliwie zaskakiwało) w Stanach Zjednoczonych (II, 1996: 25-34). Drugim z klasyków, którzy wystąpili przeciw powszechnemu przekonaniu o nadchodzącym zmierzchu religii, był Herbert Spencer. Właśnie problem przyszłości religii stał się jednym z powodów ciągnącego się długo sporu między nim a angielskimi comteanami (Duncan 1997: 252, por. Eisen 2000). Stanowisko Spencera odnośnie do sekularyzacji można sprowadzić do trzech punktów: po pierwsze, zgodnie z jego ogólnym prawem ewolucji wzrost złożoności społecznej pociąga za sobą wzrost określoności – każda instytucja społeczna stopniowo porzuca wszystkie funkcje, które dawniej pełniła, ale które nie są jej własną funkcją. Po drugie, na religię wpływają też przemiany charakteru organizacji społecznej (z militarnej na industrialną, a następnie postindustrialną), powodują one odrzucanie treści nieprzystających już do aktualnie dominującego charakteru społecznego. Nic jednak nie przeszkadza, aby w miejsce treści odrzuconych pojawiały się treści nowe, odpowiadające obecnej mentalności. Po trzecie, w § 660 swych *Instytucji eklezjastycznych* Spencer rozprawia się z mniemaniem, że nauka zagraża religii. Jego zdaniem nauka

tylko przesuwają obszar tego, co nadprzyrodzone, ale sama jednocześnie ten obszar powiększa. Co więcej, ludzie nauki, według przewidywań Spencera, będą wykazywać nawet większą, naturalnie nietradycyjną, religijność. Koncepcję Spencera podejmuje i rozwija Scheler (1990: 25-28, 113, 1987: 304-319). Wskazuje, że nigdzie metafizyka nie zastąpiła religii ani nauka metafizyki, są to trzy niesprowadzalne do siebie dziedziny kultury.

Dominujący nurt akademickiej socjologii religii nie zwrócił zbyt dużej uwagi na te krytyczne głosy. Dopiero w drugiej połowie dwudziestego wieku zaczęła pojawiać się nowa ich fala opozycyjna. Pierwszym był brytyjski socjolog David Martin, który w 1965 roku opublikował artykuł *Towards eliminating the concept of secularization*. Obecnie niewielu uczonych podziela już dawne, naiwne przekonanie o zaniku religii. Niektórzy niepostrzeżenie ograniczyli zakres trudnej już do utrzymania „tezy”, w rezultacie teorią sekularyzacji obwołali koncepcję w zasadzie tożsamą z wyżej streszczonym stanowiskiem Spencera (por. Shiner 1967: 212). Przesłaniają oni fakt, że tradycyjna „teza sekularyzacyjna” jest już niemożliwa do utrzymania. Swoiste epitafium tej teorii napisał w roku 1999 Rodney Stark w artykule *Sekularyzacja R.I.P. – niech spoczywa w pokoju*. Z teorii sekularyzacji pozostało obecnie to, co zwięźle i precyzyjnie ujął Herbert Spencer: religia się zmienia, dostosowując swe treści do charakteru społecznego obecnie dominującego, jej miejsce w społeczeństwie ogranicza się w coraz większym stopniu do instytucji religijnych, przez co wprawdzie traci wpływ na inne instytucje społeczne, ale też uwalnia się spod ich oddziaływania.

SPÓŁCZEŃSTWA ZRÓŻNICOWANE ZE WZGLĘDU NA CHARAKTER ORGANIZACJI SPÓŁCZNEJ A RELIGIA

Spencer swą teorię religii wrogości i zgody przedstawił jedynie w zarysie. Bardziej użyteczne pojęcia uzyskamy, gdy przekształcimy jego ogólną typologię organizacji społeczeństw w narzędzie analizy religii i organizacji religijnych. Utworzymy tak dwa typy idealne. Typ idealny wymaga nie tyle wyliczenia wszystkich cech danego zjawiska, co wskazania najważniejszych z pewnego punktu widzenia. Cechy te muszą być także logicznie powiązane tak, by całość tworzyła ostrą pojęciową strukturę (por. Weber 1985: 81). Spencerowska typologia doskonale się do tego nadaje – charakteryzuje się wewnętrzną logiką (zaletą dedukcyjnej metody Spencera) i wielowymiarowością.

Skoro, zdaniem Spencera, te same zasady organizacji, które rządzą dominującym systemem społeczeństwa, organizują działalność pozostałych instytucji, to można widzieć w Spencerowskiej charakterystyce społeczeństw

wojowniczych i produkcyjnych pewną formę, którą odnajdujemy następnie w poszczególnych instytucjach – wypełnioną odmienną treścią kulturową. Opierając się na tej zasadzie, możemy wyprowadzić pewne dodatkowe cechy wierzeń i organizacji eklezjastycznej obu typów religii z cech odpowiadającego im typu społeczeństwa. Weźmiemy pod uwagę nie tylko wypowiedziane explicite tezy, praktykę badawczą i logicznie wynikające z nich konsekwencje, ale także kryptoteorie, czyli niewypowiedziane, ukryte założenia stojące za tezami autora (Kozyr-Kowalski 1999: 32). Angielski socjolog wymienił ponad dwadzieścia cech każdego typu, które poniżej spróbuję poddać przetworzeniu w klarowny model. Skupię uwagę na dwóch najłatwiejszych do operacjonalizacji momentach – działaniu i strukturze.

FORMY IDEALNE RELIGII WROGOŚCI I RELIGII ZGODY

Typy działań społecznych w religii społeczeństwa wojowniczego

A. Dominującą działalnością organizacji właściwej społeczeństwu wojowniczemu jest działalność antagonistyczna, **walka**. Dotyczy to także organizacji religijnej (Spencer 1885a §259: 547). Religia *wrogości* rozwija się w sytuacji mniej lub bardziej otwartego konfliktu z tymi grupami, instytucjami, zjawiskami kulturowymi, które są zewnętrzne względem niej, nie podlegają jej kontroli.

B. Tej dominującej działalności podporządkowana jest działalność skierowana do wewnątrz. Tutaj przeważa **kontrola**. W tym celu rozwijane są stosowne środki i instytucje o charakterze koercyjnym (od ang. *coerce* – zmuszać).

Ad A. Działania antagonistyczne można podzielić na obronne (podkreślanie własnej tożsamości, odpieranie ataków innych) i zaczepne, takie jak atak (zwalczanie konkurencji) i ekspansja (na nowe społeczności i nowe sfery życia społecznego, nowe instytucje).

Obronne (reaktywne) działania antagonistyczne przejawiają się przede wszystkim w staraniu o zachowanie czystości wiary i własnej spójności. Dążenia te wiążą się z hermetycznością w stosunku do innych dyskursów religijnych, ekskluzywnością, ograniczeniem kontaktów, wymiany idei. Jest to więc organizacja zamknięta, *odgraniczająca się*. Organizacja taka dąży do wytworzenia urządzeń zaspokajających wszystkie potrzeby religijne w swych ramach (albo wyeliminowanie innych potrzeb jako „grzesznych”), by wykorzystać potrzebę kontaktów z innymi. Jest to więc religia autarkiczna, *monopolizująca* sferę religii. Inną formą działań obronnych jest *apologetyka*, czyli neutralizowanie zaczepnych działań innych systemów światopoglądowych.

Zaczepekne działania antagonistyczne (**atak i ekspansja**) w skrajnej postaci przyjmują formę świętej wojny (dżihad, krucjata), ale możliwa jest ona głównie w przymierzu z siłami politycznymi. Stąd też organizacja eklezja-styczna tego typu ma generalną tendencję do opuszczania swej dziedziny kompetencji, ingerowania w dziedziny innych instytucji społecznych, w życie domowe, polityczne etc. (*klerykalizm*), a także skłonność do ekspansji w kierunku innych społeczeństw (*prozelityzmu*).

Ad B. Konsekwencją koercyjnych działań **kontrolnych** jest:

1. Nie dopuszcza się do oddolnej samoorganizacji się członków. Gdy już powstaną takie stowarzyszenia, kapłani wykazują w stosunku do nich nieufność – są one sprzeczne z duchem religii wojowniczej. Towarzyszy temu dążność do ich podporządkowania, *ujarzmienia*. Pozwala się im istnieć tylko wtedy, gdy ma miejsce kontrola ich działań w ramach ustalonej rutyny (sprowadzenie charyzmy do instytucji, ruchów reformatorskich do starych form – np. zakonów). Dotyczy to wszelkiej spontanicznej działalności oddolnej.

2. Dominuje *sterowanie odgórne*. Podstawową jest zasada *uczestnictwa niedobrowolnego* (z urodzenie, z nakazu, z lęku przed karą, z przekupstwa innymi wartościami). Uczestnicy nie kierują swym życiem, postępują wedle decyzji nie przez siebie podjętych. Stosuje się nie tylko zakazy, ale i nakazy – nakładanie obowiązków. Obowiązki – nawet najmniejsze – pozwalają utrzymać kontrolę nad działaniami ludu. Zakazy (moralne) strzegą zaś porządku i dobra ludzi oraz społeczeństwa. Regulacje te zawierają określenie sposobu, miejsca i czasu (obowiązek niedzielnej mszy, przymus parafialny). Kontrola dotyczy zazwyczaj obu stanów (kapłanów i ludu).

Cechy organizacji religii wrogości

Wyznawcy tej religii rozpadają się na dwa ostro oddzielone stany – kler (organizacja religijna) i lud (wspólnota religijna). W organizacji eklezja-stycznej tego typu występuje dążność do jak najliczniejszych kadr, które mają być silnie zdyscyplinowane, co daje duże ześrodkowanie sił. Stan kapłański, z racji swej większej liczebności, silniej odczuwa ekonomiczne uzależnienie od ludu, dąży więc do maksymalnej kontroli nad nim w celu zapewnienia stałego zaopatrzenia. Charakterystyczny jest więc postępujący prymat organizacji nad wspólnotą, co możemy określić Spencerowskim terminem *eklezjastycyzm*.

Organizacja tego typu posiada rozbudowaną hierarchię, proporcjonalnie do zasięgu – wielostopniową, z silnie *scentralizowaną* władzą centralną na każdym szczeblu, która na wzór armii narzuca siłą jednolite wierzenia

i zachowania. *Hierarchiczność* zakłada, że szczebel wyższy posiada władzę nad niższym, decyduje także o jego ewentualnym awansie.

Często występować może samowola w kierownictwie pozytywnym. Zwierzchnik raczej będzie się solidaryzował ze swoim bezpośrednim poddanym niż z poddanym swego poddanego. Poddany jest więc relatywnie bezsilny wobec przełożonego (Spencer 1896a: 171). Członkowie stanu kapłańskiego wykazują ponadto silne przywiązanie do władzy i dających ją uprawnień. Władza ta ma charakter *autokratyczny*.

Konsekwencją jest ograniczenie drożności w ramach hierarchii. Obowiązuje albo zasada dziedziczności, albo awans na mocy decyzji zwierzchników jako nagroda za posłuszeństwo, a nie rezultat własnych osiągnięć, zasług czy kompetencji. W skrajnych przypadkach prowadzi to do *kastowości*, zamknięcia ruchliwości społecznej.

Typy działań społecznych w religii społeczeństwa produkcyjnego

A. Zewnętrzne. Ma miejsce dążność do wyeliminowania antagonistycznych relacji między religiami, a wprowadzenia w ich miejsce *nieantagonistycznych*.

B. W stosunku do własnych wyznawców również dominują działania niekoercyjne, *dobrowolne*.

Ad A. Nieantagonistyczne relacje między religiami mogą przyjmować cały szereg różnych form:

1. Irenizm umożliwia *nawiązywanie kontaktów*, prowadzenie *dialogu*, zawiązywanie organizacji ponadwyznaniowych i ponadreligijnych, co stwarza okazję do poszukiwania „tego, co łączy, a nie tego, co dzieli”. W wymiarze religijnym będzie to *wymiana* dorobku poszczególnych tradycji, w ostateczności. Gdyby to okazało się niemożliwe ze względów teologicznych, możliwa jest *współpraca* w wymiarze pozareligijnym (np. na rzecz pokoju na świecie czy walki z nędzą). W aspekcie „tego, co realnie dzieli” strony ograniczają kooperację negatywną do pokojowej *konkurencji*, przy czym te właśnie dzielące cechy stają się tu podkreślanym walorem.

2. Występuje dążność do *inkluzywności*, osłabienia granic między religiami – uczestnictwo w jednej wspólnotcie nie wyklucza automatycznie współdziałania, związków, a nawet członkostwa w innej.

3. Religia tego typu odrzuca wszelkie sposoby ekspansji, które odwoływałyby się do przymusu albo perswazji o niereligijnym charakterze. Konkretnie może to oznaczać odrzucenie polityki czy siły militarnej jako narzędzia religii. Ekspansja będzie miała charakter pokojowy, oparty na atrakcyjności samej religii i jej adekwatności do religijnych potrzeb ludzi. *Propaganda* religijna będzie miała charakter „za”, a nie „przeciw”. Będzie bardziej pro-

ponowała i oferowała niż agitowała. Możemy tę cechę określić jako *pasywną otwartość*. Trwałość organizacji religijnej wynika z trwałości potrzeb ludzkich, które przez daną religię są zaspokajane, stąd nie ma potrzeby intensywnej apologetyki. W stosunku do instytucji niereligijnych dokonuje się *samoograniczenie*, poszanowanie ich kompetencji w ich własnych obszarach. Głównym oczekiwaniem w stosunku do otoczenia będzie zapewnienie wolności działania.

Ad B. Liberalizm w stosunkach wewnętrznych powoduje, że:

1. Wszelka aktywność ma charakter dobrowolny. Rozrastają się zwłaszcza prywatne zrzeszenia wiernych, tracą zaś na znaczeniu organizacje narzucone bądź inicjowane odgórnie. W skrajnych przypadkach działalność w jej ramach odbywa się w ogóle bez kierownictwa odgórnego, polega na indywidualnym dążeniu do realizacji zaleceń danej religii i dobrowolnym zrzeszaniu w celu wspólnej praktyki wzajemnej pomocy, wymianie przysług. Tę cechę religii zgody możemy określić jako *fakultatywność*.

2. Działania kontrolne ograniczają się do *kontroli negatywnej*, wskazują, czego robić nie należy, a i te oddziaływania pozbawione są koercyjności, polegają natomiast na uzmysłowieniu negatywnych konsekwencji danego czynu (wykazanie jego szkodliwości, nieopłacalności).

Cechy organizacji religii zgody

Jest to religia *egalitarna*. Maleje rola organizacji na rzecz wspólnoty. Urzędy w ramach tego typu organizacji religijnej są wybierane przez wiernych (oddolnie). Następuje więc demokratyzacja, a ściślej – zaczyna panować *laokracja* (rządy laikatu). Jej negatywną stroną jest *antysacerdotalizm*, wrogość w stosunku do kapłańskich roszczeń do władzy. W miejsce biurokratycznego despotyzmu zaczyna panować zasada *reprezentatywności*.

Instytucje się decentralizują. Służba kościołowi jest dobrowolna i posiada precyzyjnie ustalone warunki i zakres. Różnice między kapłanami a wiernymi są słabiej zaznaczane. Organizacje religijne nie posiadają już zakrzepłych hierarchii, tracą swą siłę. Nie ma też bezwzględного stosunku zależności stanowisk.

Następuje wyeliminowanie wszelkiej arbitralności. Obowiązki władzy są ściśle określone, a zobowiązania względem organizacji religijnej zawierane na zasadzie określonego kontraktu. Władza o charakterze ojcowiskim służy rozstrzygnięciu sporów, przełożonstwo posiada charakter raczej ogólnego niż szczegółowego nadzoru. Porządek ten można by nazwać *nomokracją*, gdyby termin ten tłumaczył dosłownie. Nomos to nie tylko prawo, ale też obyczaje, porządek.

Ograniczona władza jest więc sprawowana przez kogoś powszechnie uznawanego za autorytet albo przez radę przedstawicielską. Szacunek dla przywódcy zależy przede wszystkim od jego osobistych kwalifikacji. W rezultacie organizacja wspólnot religijnych zyskuje na *plastyczności*, traci swą quasi-kastową sztywność: pozycje i zajęcia nie są z góry i ostatecznie określone, zależą od zasady kompetencji, zdolności.

TYPY ORGANIZACJI A WIERZENIA RELIGIJNE

Spencer niewiele mówi o samej treści wierzeń religijnych charakterystycznych dla religii poszczególnych typów. Wspomina tylko, że w społeczeństwie wojowniczym bogów obdarza się takimi tytułami, jak: „mocny”, „niszczyciel”, „mściciel”, „bóg bitew”, „pan zastępów”, „mąż wojny”. Wierzą, że bogowie ci pragną wojen i rozpoczynano je na ich polecenie. Domagają się ponadto dokonywania zemsty – mogą więc występować jako sędziowie.

Widzimy, że obie najważniejsze formy działalności społecznej obecnej w społeczeństwie wojowniczym, czyli walka (na zewnątrz) i kontrola (do wewnątrz) zostają przypisane obiektom kultu. Przypisuje się im następnie wszelkie właściwości, które do tych działań uzdalniają: odwagę, moc, bezwzględność, wszechwiedzę etc.

Podobnie dzieje się w wierzeniach religii społeczeństwa produkcyjnego. Zdaniem Spencera istotom nadprzyrodzonym przypisuje się tam „ogólny dozór nad swymi dziećmi na ziemi” oraz takie cechy, które zgadzają się z etyką pokoju: boska miłość, przebaczenie, łaska (Spencer 1896b §656: 163).

INNE TYPY

Typologia militarne-produkcyjne częściej niż do analizy religii stosowana była w socjologii moralności – z klasyków warto wspomnieć o koncepcji moralności panów i niewolników Nietzschego (2001: 196-199), która od Spencerowskiej różni się właściwie tylko znakami wartościującymi. Koncepcję tę na grunt socjologii przeniósł Max Scheler (1997). Również do moralności, ale potem także do religii próbował stosować ją Erich Fromm (1966, 2000).

Wyróżnienie dwóch typów religii bynajmniej nie wyczerpuje możliwości tkwiących w Spencerowskiej typologii. Autor *Zasad socjologii* wyróżnił wszak jeszcze trzeci typ społeczny – społeczeństwo, które możemy określić roboczo jako postprodukcyjne (naturalnie nie w sensie zaniku działalności

produkcyjnej, ale dlatego, że może wykształcić się jedynie ze społeczeństwa produkcyjnego). Choć scharakteryzował je niezwykle zwięźle, bo ledwie w jednym akapicie swych *Inductions of Sociology* (§263: 563), to wskazał tam na zasadniczy typ działań społecznych, jakie w nim mają dominować, a tym samym na dominujące klasy. Znając logikę tworzenia przez Spencera poprzednich typów, jesteśmy w stanie zrekonstruować i trzeci.

Spencer powiada, że o ile w społeczeństwie wojowniczym produkcja służyła przede wszystkim wojnie, w społeczeństwie produktywnym zaś rozwojowi dobrobytu materialnego, to w społeczeństwie nowego typu służyć ma „wyższym aktywnościom” (*higher activities*), czemu towarzyszyć ma rozrost instytucji i urzędów służących kulturze intelektualnej i estetycznej oraz działalnościom pokrewnym – takim, które nie służą bezpośrednio podtrzymaniu życia (*life-sustaining*), ale które wykonuje się dla satysfakcji z ich bezpośrednich celów (*gratification for their immediate purpose*). Spencer w tym miejscu nie wyjaśnia, jakie to instytucje, ale spośród omówionych w *Zasadach socjologii* tylko o jednych można powiedzieć, że pełnią wskazywaną funkcję, są to instytucje profesjonalne. Wyodrębniły się one z instytucji eklezjastycznych czy szerzej religijnych, gdyż niektóre profesje mają swój początek już na etapie uzdrowiciela. Zalicza do nich: lekarzy i chirurgów, tancerzy i muzyków, mówców, poetów, aktorów, dramaturgów, biografów, historyków i literatów, uczonych i filozofów, sędziów i prawników, nauczycieli, architektów, rzeźbiarzy i malarzy. Powiada o nich, że funkcjonalną właściwością wszystkich tych grup jest potęgowanie życia. Jeśli spróbujemy teraz wskazać na model stosunków społecznych typowych dla tego społeczeństwa (tak jak dla pierwszego typu była to armia, a dla drugiego rynek), to wydaje się, że będzie to trójstronna relacja: mistrz–uczeń–odbiorca. Pod pewnym względem zachodzi tu więc synteza dwóch poprzednich typów społecznych – zasada hierarchii zostaje pogodzona z zasadą dobrowoli. Nabywanie kwalifikacji odbywa się w ramach dobrowolnie zawieranych, tymczasowych i zmierzających do samorozwiązania relacji typu mistrz–uczeń. Wśród koncepcji panuje pluralizm, obok pomysłów najnowszych funkcjonują dawne. Odbiorca może dowolnie wybierać między nimi. Jednocześnie twórcy nie tworzą organicznego systemu (Spencer nigdy nie nazywa systemem instytucji profesjonalnych), a raczej dość luźno powiązaną sieć. Zauważmy, że są to wnioski dość bliskie współczesnym teoriom społeczeństwa informacyjnego, konsumpcyjnego, postindustrialnego, sieciowego czy postkapitalistycznego (autorów takich, jak: D. Bell, P. Drucker, G. Ritzer czy J. Rifkin).

Jeśli teraz przeniesiemy ten model na zjawisko religii, okaże się, że model ten dość dobrze opisuje najnowsze tendencje.

O indywidualistycznej religijności typowej dla początku naszego tysiąclecia Frédéric Lenoir (2003) powiada:

To już nie instytucje przekazują wiernym przesłanie, ale jednostki swobodnie wybierają z tradycji to, co im odpowiada: przynależność tożsamościową lub kulturową, wiarę, praktyki, wskazówki etyczne, poczucie wspólnotowości itd. To, co dotychczas mieściło się w jednych ramach, ulega rozproszeniu.

Wydaje się, że wspomniane wyżej cechy można odnaleźć w społecznych formach, w jakich wyraża się zjawisko zwane New Age. W ramach tego ruchu, niezmiernie zróżnicowanego tak ze względu na mnogość kierunków, jak i wyrafinowanie teoretyczne, obserwujemy zarówno strukturę sieci, relację konsument-autorytet, okazjonalnie przekształcającą się w relację mistrz-uczeń, dowolność wyboru etc.

Typologię Spencerowską można rozwinąć także w przeciwnym kierunku. Max Scheler badając dominację poszczególnych czynników realnych, wyróżnił trzy fazy: przed współczesną (jemu), gdy dominują czynniki ekonomiczne (odpowiednik społeczeństwa produkcyjnego), dostrzegając fazę dominacji czynników politycznych (społeczeństwa wojowniczego), a jeszcze wcześniejsze miało być społeczeństwo o dominacji czynników związanych z rozrodznością (rodzina, ród, struktura pokrewieństwa, rasa, zmiany demograficzne). Spencer, choć analizował instytucje domowe w oddzielnym (trzecim) tomie *Zasad socjologii*, nie zbudował, opierając się na nich, odrębnego typu społecznego. Za próbę opisu przejścia od struktur opartych na pokrewieństwie do społeczeństwa militarnego może uchodzić teoria Johana J. Bachofena, autora słynnej pracy o matriarchacie, którą próbowałem – za Erichem Frommem – zastosować do religii (por. Kaczmarek 2003: 77-86).

KLASY, STANY A RELIGIA

KLASY A SOCJOLOGIA RELIGII

Największe chyba zasługi we wprowadzeniu do socjologii religii problematyki zróżnicowania społecznego ma Max Weber. Szczególnie ważny jest rozdział z pracy *Gospodarka i społeczeństwo* Webera pt. *Stany, klasy i religia*. Poddawał on w nim analizie wpływ przynależności do różnych stanów i klas społecznych na wyznawane typy religijności. Kategorie „stan” i „klasa” znajdują szerokie zastosowanie również w jego pracach z socjologii religii azjatyckich. Tymczasem, choć wszyscy prawie socjologowie religii uznają autorytet autora *Wirtschaft und Gesellschaft* i powołują się na niego, to stosowane przez niego kategorie opisujące zróżnicowanie społeczne, jak się wydaje, coraz rzadziej goszczą w pracach z tej subdyscypliny socjologii. Jednakże, jak zauważył Stanisław Kozyr-Kowalski (por.:

1997: 34, 1997a: 54-56, 1999: 257-264), nie dotyczy to tylko socjologii religii. Zjawisko eliminowania kategorii „klasa społeczna” motywowane jest przede wszystkim niechęcią do twórcy materializmu historycznego.

Wiele wskazuje na to, że w Polsce do częściowego wyeliminowania kategorii „klasa społeczna” z socjologii religii, a często także problematyki ujmowanej tą kategorią, przyczynił się konflikt ideologiczny między Kościołem rzymskokatolickim a marksizmem. Także we współczesnych badaniach empirycznych (w polskiej socjologii religii) kategoria klasa społeczna występuje bardzo rzadko. Autorzy posługują się w najlepszym wypadku kategoriami „grupa społeczno-zawodowa” (Zdaniewicz 2001), „kategoria zawodowa” (Jonaczyk 1999). W innych publikacjach w ogóle nie uwzględnia się czynników pracowo-ekonomicznych, a do cech społeczno-demograficznych zalicza tylko płeć, wiek, wykształcenie i miejsce zamieszkania (KiRP 2000). Czasami zamieszcza się także ocenę stanu materialnego respondentów (Jonaczyk 1999; KiRP 2000).

Inaczej sytuacja wygląda w socjologii anglosaskiej. Kategorii takich, jak klasa średnia (*middle-class*), wyższa klasa pracująca (*upper working class*), klasa średnia niższa (*lower middle class, poor*) używa na przykład angielski socjolog David Martin (1967: 32, 46-47). Powszechnie są one stosowane w socjologii amerykańskiej (por. Kehrer 1997: 118-119). Dobrym przykładem mogą być słynne badania Gerharda Lenskiego nad wpływem religii na społeczeństwo. Przynależność do *middle class* czy *working class* jest jednym z najczęściej pojawiających się kryteriów różnicujących badanych przez niego mieszkańców Detroit (por. Lenski 1963).

PODEJŚCIA DO WPŁYWU ZRÓŻNICOWANIA SPOŁECZNEGO NA RELIGIĘ

W socjologii religii występują zasadniczo dwa podejścia do badania wpływu zróżnicowania społecznego na religię. Jedno z nich opiera się na kryterium funkcjonalnym, drugie bardziej na gradacyjno-dychotomicznym. Pierwsze umożliwia odnalezienie wspólnych cech religijności tych samych klas w różnych społeczeństwach i sytuacjach historycznych. Wskazuje więc na wpływ sposobu życia danej klasy na jej postawę względem religii i sposób, w jaki dostosowuje ona religię do własnych potrzeb ukształtowanych pod wpływem praktyki życiowej. W drugim podejściu natomiast zwraca się uwagę na sposób, w jaki religijność danej klasy jest warunkowana przez konkretną sytuację historyczną, w jakiej ta klasa się znajduje, a przede wszystkim przez jej relacje z innymi klasami społecznymi.

Typowym przykładem analizy pierwszego typu jest wspomniany fragment *Wirtschaft und Gesellschaft* Maxa Webera, a także rozważania Joahima

Wacha. Do drugiego zaś możemy zaliczyć prace Karola Kautskiego, Archibalda Robertsona czy wczesną twórczość Ericha Fromma.

Wspomniany tekst Webera pt. *Stany, klasy i religia* to wstępny, oparty na indukcji szkic problematyki, pozwalający dostrzec różne związki, które jednak nie zawsze są u Webera dogłębnie wyjaśnione. Stanisław Kozyr-Kowalski słusznie określał te analizy jako astrukturalne i ahistoryczne: Weber ujmuje położenie klasowo-stanowe ze względu na to, co ma w nim charakter uniwersalny, niezależny od historii danych klas i stanów oraz ich stosunków z innymi klasami i stanami w odniesieniu do podobnie ujętych typów religijności (por. Kozyr-Kowalski 1984: 64, 1967: 408-409). Nie jest to wcale wada, takie uniwersalizujące ujęcie może być cennym heurystycznie *punktem wyjścia* w bardziej wnikliwych analizach konkretnego już problemu historycznego, pierwszym etapem badań. Jak zauważył sam Weber (1985: 69), ustalenie tego, co wspólne różnym zjawiskom tego samego rodzaju (czyli analiza w kategoriach pojęć ogólnych i praw), poprzedza zwykle próbę uchwycenia tego, co osobliwe i doniosłe w danym konkretnym przypadku.

UWARUNKOWANY PRZEZ POŁOŻENIE KLASOWE SPOSÓB ŻYCIA A RELIGIA

Zgodnie ze Spencera typologią społeczeństw każdy typ działalności społecznej (militarny, kierowniczy, produkcyjny, dystrybutywny czy kulturotwórczy) kształtuje odmienne cechy struktur społecznych, kodeksy etyczne, a także osobowości ludzi tą działalnością się parających. Typ militarny społeczeństwa, czyli taki, w którym dominującą rolę odgrywają klasy systemu kierowniczego (klasy kierownicze i militarne), ukazuje nam *w powiększeniu* wpływ, jaki działalność tych klas wywiera na instytucje i wierzenia religijne. Podobne wnioski możemy wyciągnąć odnośnie do wielkiego systemu wykonawczego i składających się na nie klas.

Udałoby się uczynić z typologii Spencera bardziej precyzyjne narzędzie analizy wpływu klas na religię, gdyby uchwycić różnice wpływu między działalnością militarną i kierowniczą oraz między produkcyjną a dystrybucyjną, które Spencer analizował łącznie jako system kierowniczy i system środków utrzymania. Sądzę, że można to uczynić następująco:

Wzorując się na wyróżnieniu przez Spencera cech społeczeństwa każdego typu przejawiających się w stosunkach wewnętrznych i stosunkach z innymi społeczeństwami w obu typach religii, wyróżniliśmy elementy charakteryzujące organizację w stosunkach wewnętrznych oraz takie, które charakteryzują postawę w stosunku do ludzi niewyznających danej religii. Religia wrogości charakteryzuje się postawą walki w stosunkach z obcymi,

kontroli zaś w stosunku do własnych wyznawców. Religia zgody natomiast jest religią nastawioną pokojowo (ugodowo) do obcych, w stosunkach wewnętrznych zaś panuje zasada dobrowolności. Zauważmy, że podobne kryterium stosował Spencer w wyróżnianiu klas społecznych: działania ukierunkowane do wewnątrz i działania skierowane na zewnątrz (*inner, outer*). Klasy militarne pozostają zatem do klas kierowniczych w podobnym stosunku, jak klasy dystrybucyjne do klas produkcyjnych – w tym mianowicie sensie, że pierwsze w odróżnieniu od drugich zajmują się w większym stopniu działalnością odnoszącą się do innych społeczeństw. Są to kryteria właściwe jego systemowemu podejściu i to w najbardziej abstrakcyjnej formie. Użyteczniej będzie jednak przełożyć je na nieco bardziej konkretne określenia „swoi” i „obcy” (por. Znaniecki 1990: 265-358) i odpowiednio działania w stosunku do obcych oraz swoich.

Jeśli za pomocą tego kryterium dokonamy wyróżnienia w ramach systemu produkcyjnego i kierowniczego dalszych klas społecznych i jeśli dalej uda nam się powiązać te funkcje z poszczególnymi elementami koncepcji religii wrogości i właściwej społeczeństwu produkcyjnemu (zgody), uzyskamy w rezultacie przybliżoną odpowiedź na pytanie, jakie elementy religii, w której klasie ulegną wzmocnieniu. Możemy już z tego wysnuć domysły badawcze, że klasa w obrębie systemu regulatywnego, która stanowi organ społeczeństwa w stosunkach zewnętrznych (klasa militarna), podkreślać będzie te elementy religii, które są typowe dla organizacji wojującej, w obrębie systemu wykonawczego zaś klasa ukierunkowana w swych działaniach na kontakty z obcymi (handlowa i transportowa) podkreślać będzie elementy, które określiliśmy jako ugodowość. I odpowiednio, klasy zajmujące się działalnością kierowniczą (polityczne, administracyjne) podkreślać będą elementy kontroli i dyscypliny, w obrębie systemu utrzymującego zaś klasy produkcyjne będą zwolennikami tych elementów religii społeczeństwa produkcyjnego, które bezpośrednio wypływają z zasady dobrowolności.

Oddziaływanie takie może zachodzić na dwa sposoby – po pierwsze, w sytuacji monopolu religijnego poszczególne klasy będą modyfikować daną religię we wskazanych kierunkach (por. Wach 1961: 258), po drugie, w sytuacji pluralizmu religijnego będą skłaniały się ku religii, która reprezentuje właściwą jej tendencję. Według Webera, niezmiernie istotne dla charakteru religii jest to, która klasa jako pierwsza najbardziej przyczyniła się do powstania religii i jej sukcesu. Można wtedy mówić o „społecznym nosicielu danej religii”. Odciska ona na jej wierzeniach i rytuałach pewne trwałe piętno, choć nie jest to „charakter niezatarty”. Nie oznacza to, że klasowe uwarunkowanie religii ogranicza się do tego momentu. Weber (1984: 114) zauważa, że „zmiana decydujących społecznie warstw ma głę-

bokie znacznie dla każdej religii". Potem zaś powiada, „skoro tylko jakiś typ religii ukształtował się – wywierał zwykle dość daleko sięgający wpływ na sposób życia nader różnorodnych warstw” (Weber 1984: 114; por. Kozyr-Kowalski 1967: 378).

Możemy zatem powiedzieć, że każda religia ogarniająca całe społeczeństwo ulega wpływowi czynnika klasowego przynajmniej na trzech poziomach, będzie to wpływ:

- 1) klasy – pierwotnego nosiciela religii (klasy religiotwórczej),
- 2) klasy dominującej w społeczeństwie,
- 3) poszczególnych klas wcielających religię w swoje życie.

Warto porównać hipotezy, które postawiliśmy na podstawie pism Spencera, z wnioskami na przykład Webera. W tym celu będziemy musieli spróbować uzgodnić kategorie zróżnicowania społecznego stosowane przez obu socjologów.

Najbardziej ogólnymi kategoriami, które stosuje niemiecki socjolog, omawiając relacje między religiami a zróżnicowaniem społecznym, jest podział klas i warstw społecznych na pozytywnie i negatywnie uprzywilejowane oraz uprzywilejowane i nieuprzywilejowane. To względem tego podziału różnicują się najogólniejsze zachowania religijne grup społecznych. Weber stosuje naturalnie również bardziej precyzyjne narzędzia analizy zróżnicowania społecznego. Omawia oddzielnie religijność chłopstwa, klas militarnych i politycznych, mieszczaństwa oraz klas negatywnie uprzywilejowanych (niewolników, proletariatu).

Klasy systemu kierowniczego

Zgodnie z sugestiami Spencera klasy systemu kierowniczego, czyli klasy militarne i kierownicze sprzyjać powinny raczej religii wrogości, a więc religii militarystyczno-regulatywnej.

Weber na określenie tych samych w zasadzie grup ludzi, które Spencer obejmował kategorią klas regulatywnych, posługuje się kategorią „klasy uprzywilejowane pozytywnie”, do których zalicza rządzącą biurokrację i stany wojskowe. Wach analizuje z tej grupy tylko religie wojowników.

Klasy kierownicze

Opierając się na teorii Spencera, możemy następująco scharakteryzować religijność klasy kierowniczej:

W ramach instytucji kierowniczych dominującą formą działalności jest kontrola, a najbardziej w związku z tym cenioną cnotą posłuszeństwo. Można się zatem spodziewać, że klasy te będą skłaniały się ku religii, która z jednej strony dostarcza efektywnych środków kontroli, która kładzie na-

cisk na liczne, a często też drobiazgowo zakazy i nakazy (obowiązki), wymaga bezwzględnego posłuszeństwa względem bogów i kapłanów. Religia przejmując zatem w dużym stopniu kierownictwo nad życiem jednostek. Charakteryzuje się dużą dozą koercyjności, i to zarówno jeśli chodzi o uczestnictwo (niedobrowolne), jak i narzucanie jednolitych wierzenia i zachowania.

Ludzie władzy i kontroli przywiązani są do idei porządku, ich religia ogranicza zatem działalność spontaniczną, niewskazane jest też samoorganizowanie się wyznawców. Dążą do centralizacji organizacji religijnej i uporządkowania jej w zdyscyplinowaną hierarchię. Wszelkie formy działalności spontanicznej podporządkowywane są instytucjom.

Organizację religijną tego typu charakteryzuje rozwinięta biurokracja i silna pozycja kadr. Są one obdarzane szacunkiem i licznymi przywilejami. Stąd też w ramach hierarchii dostęp do wyższych pozycji jest znacznie ograniczony. Organizacja taka charakteryzuje się gorszą pozycją kobiet. Prawdopodobne jest, że religie określone charakterem klas kierowniczych przypisywać będą istotom nadprzyrodzonym własne funkcje – króla, sędziego czy prawodawcy.

Wiele z wyżej wymienionych cech napotykamy w analizie autora *Wirtschaft und Gesellschaft*. Zdaniem Webera, członkowie biurokracji politycznych, urzędnicy są do religii nastawieni sceptycznie, a nieobce im jest również używanie jej jako środka do „domestyfikacji” mas ludowych. Dla urzędników, jak zauważa Weber (1984: 162-163), zasadniczym miernikiem wartości jest ideał „zdyscyplinowanego «porządku» i spokoju”. Sami będąc nośnikami trzeźwego racjonalizmu, odnoszą się z pogardą do wszelkiej religijnej irracjonalności (np. niezależnych ruchów mistycznych). Wspierają instrumentalnie religijność opartą na umiarkowanej subordynacji i oficjalnie respektują w razie konieczności religijność kościelną, zapewne ze względu na jej bardziej uporządkowany charakter.

Klasy militarne

Zgodnie z ujęciem Spencera religijność takich klas lub religijność kształtowana pod przemożnym wpływem tych klas powinna odznaczać się skłonnością do podsycania tych idei i uczuć, które sprzyjają działalności militarnej: odwagi, męstwa, honoru, wytrwałości, oporu przeciwko napastnikowi, walki do ostatniego tchnienia, odporności na ból i cierpienie (co zakłada pomniejszenie wartości przyjemności).

Główną cnotą jest przywiązanie do własnej religii, przejawiające się w usilnych staraniach o zachowanie czystości wiary. Wiąże się to z wrogoscią i izolacją względem innych religii, ograniczeniem wymiany idei. Organizacja religijna właściwa tym klasom to organizacja wojująca, wykazująca

tendencję do prozelityzmu, a w skrajnych przypadkach wszczynająca świętą wojnę.

Mozemy spodziewać się, że bogowie wyznawani w religiach wojowników charakteryzować się będą ich cechami, gdyż, jak powiada Spencer (1886a, §32: 106), „wiarą we wspólność natury między człowiekiem a przedmiotem jego czci była dla niego zawsze powodem do zadowolenia”. Obdarza się ich zatem stosownymi tytułami odwołującymi się do ich mocy, potęgi. Uważa się, że bogowie ci żądni są wojen i domagają się zemsty za swą zniewagę.

Podobne uwagi znajdujemy u Webera, chociaż analizuje on raczej ogólny stosunek stanów militarnych do religii, a nie charakter, jaki religia uzyskuje pod ich wpływem, co jest celem naszych analiz. Tak jak Spencer, który podkreślał rolę honoru i sławy w religii wojowniczej, również Weber podkreśla, że stany te opierają swą etykę na swoistym poczuciu godności i wytworności. Ich „dostojność” opiera się na przekonaniu o ich doskonałym bycie, który nie odsyła do niczego poza sobą. W religii uwarunkowanej przez stany militarne ceni się więc odwagę, męstwo, gdyż, jak zauważa Weber, dostojni są nagradzani nie tyle za swe czyny, ile za swe cnoty (1984: 178). W związku z tym, jak zauważa autor, pojęcia takie, jak „grzech”, „zbawienie”, „pokora religijna” są im zupełnie obce, gdyż wprost naruszają poczucie własnej godności. Wojownik jest zajęty tym światem, szansami i przygodami, jakie z sobą niesie. Od religii oczekuje co najwyżej ochrony przed czarami, ewentualnie „kapłańskich modlitw o zwycięstwo lub szczęśliwą śmierć, prowadzącą do nieba herosów” (1984: 158-159).

O religii wojowników, a nie tylko o stosunku wojowników do religii pisze Weber, gdy wspomina o sytuacji, kiedy klasy militarne stają się obiektem religijnych obietnic w związku z prowadzeniem działań militarnych w imię religii („święte wojny” Żydów, islamu, krzyżowców etc.). Wojownik oczekuje więc nie zbawienia, ale nagrody w postaci wstępu do Walhalli czy jej odpowiedników (raju muzułmanów-wojowników, raju bohaterów kszatrijów etc.). Weber (1984: 161) zauważa, że w ramach religii zbawienia wojownicy kształtują swą religijność w kierunku, który skłania do poddawania w wątpliwość ich ortodoksyjność. Dotyczy to nie tylko chrześcijańskich krzyżowców (zakonów rycerskich, zwłaszcza palonych na stosach templariuszy), ale także buddyjskich mnichów-wojowników Chin czy Japonii.

Szlachta włącza się też w profetyczne ruchy religijne, ale głównie na etapie wstępnym, gdy te rozsadzają „wszystkie warstwy stanowe oraz klasowe” (Weber 1984: 159). Prawdopodobnie uczestnictwo w radykalnym ruchu społecznym odpowiada duchowości tego stanu, spragnionego okazji do wielkich czynów, nawet jeśli dokonują się one w świecie wewnętrznym (jak w przypadku buddyizmu).

Charakterystyczną cechą religijności klas uprzywilejowanych – i tu znowu uzyskujemy potwierdzenie tezy Spencera – jest niska w nich pozycja kobiet. Dotyczy to także religii profetycznych, które – gdy jest to profetyzm „całkowicie polityczno-militarystyczny” – zwracają się prawie wyłącznie do mężczyzn (jak zdaniem Webera islam) i wspiera ich panowanie w ramach domostwa. Religie wspierające system ascetycznego wychowania wojownika jednocześnie często odmawiają kobiecie posiadania „wyższej bohaterkiej duszy”, co wiąże się z jej religijną deklasacją (Weber 1984: 176). Do religii pod silnym wpływem ideału wytworności zalicza Weber oficjalne kultury chińskie, rzymskie i hinduskie, w ramach religii braminów. Również buddyzm jako religia wytwornych intelektualistów nie kierował się specjalnie do kobiet, podobnie jak chrześcijaństwo, szczególnie w średniowieczu, a w przeciwieństwie do wczesnego chrześcijaństwa.

Klasy pracy wykonawczej

Dużo trudniej porównać kategorie Spencera z Weberowskimi w odniesieniu do systemu wykonawczego (*operative*), czyli systemów środków utrzymania i dystrybucyjnego. Autor *Etyki protestanckiej* klasy chłopów drobne i średnie drobnomieszczactwo zalicza do klas nieuprzywilejowanych. W kategorii drobnomieszczactwa włącza więc do jednej klasy rzemieślników i kupców, których Spencer umieścił w odrębnych klasach operatywnych – produkcyjnej i dystrybucyjnej.

Część Spencerowskiego systemu wykonawczego stanowią także zazwyczaj Weberowskie klasy uprzywilejowane negatywnie. Do negatywnie uprzywilejowanych zalicza Weber m.in. niewolników i najemnych robotników.

Spencer w ramach systemu produkcyjnego wyróżniał wprawdzie klasy pracy wydobywczej, a przede wszystkim rolnicze, często na równi z produkcyjnymi i handlowymi. Trudno jednak doszukać się w typologii *wojownicze–produkcyjne* elementów, które odpowiadałyby bezpośrednio tej klasie.

Analizując więc klasy dystrybucyjne i produkcyjne, będziemy dysponowali dla porównania tylko ich łącznym opisem Webera, uzyskamy natomiast, dzięki jego analizie religii chłopskich, dodatkowe wskazówki umożliwiające wstępną charakterystykę klas pracy wydobywczej.

Klasy systemu pracy wykonawczej łącznie

Spencer przypisuje klasom systemu wykonawczego niechęć do stosowania przemocy, poszanowanie takich wartości, jak: życie, praca, jej owoce (własność), dążność do oparcia współżycia z innymi ludźmi na życzliwości. Ich zasadniczą maksymą jest: „kochaj bliźniego swego, jak siebie samego”.

Szacunek dla pracy właściwy klasom nieuprzywilejowanym i uprzywilejowanym negatywnie uzyskuje formę bardziej religijną, którą Weber (1984: 131) określa jako aktywną ascezę, „miłe Bogu działanie z uczuciem, że jest się jego «narzędziem»”. W przeciwieństwie do klas uprzywilejowanych, które poczucie godności czerpią ze swego bytu, klasy te swą godność czerpią z „zagwarantowanej obietnicy, związanej z przeznaczoną im «funkcją», «misją» czy «powołaniem»” (1984: 178). Ich gorszy sposób bycia obecnie zyska gratyfikację w przyszłym sposobie bycia, dzięki działaniu i dokonaniom. Do takiego działania wzywają wirtuozi religijni reprezentujący typ profetyzmu, określonego przez Webera (1984: 131) jako profetyzm „posłannictwa”, który „w imię Boga stawiał światu wymagania, oczywiście mające charakter etyczny, a często aktywnie ascetyczny”.

Klasy produkcyjne i pracy dystrybucyjnej

Zdaniem Spencera działalność produkcyjna oprócz uznania dla twórczej aktywności nadaje szczególne znaczenie zasadzie dobrowolności, której negatywną stroną jest antysacerdotalizm – wrogość do kapłańskiej władzy. Celem uwarunkowanej religijnie moralności jest rozwój zaufania i atmosfery pokojowej współpracy. Moralność opiera się na poszanowaniu wolności własnej i cudzej. Prowadzi to do tego, że wśród tych klas występować będzie pluralizm wierzeń i swoboda w ich wyborze. Ich religijność jest w dużej mierze indywidualistyczna, organizacje służą zaspokajaniu potrzeb religijnych i do nich się ograniczają. Religijność tych klas niechętna będzie więc wszelkim ingerencjom władzy politycznej w religijność i używaniu polityki czy siły militarnej jako narzędzia religii. Skoro jedną z najważniejszych zasad jest poszanowanie wolności (przede wszystkim w sensie wolności od przymusu), religia tego typu odrzuca intensywny prozelityzm czy klerykalne ingerencje w pozareligijne sfery życia. Organizacje religijne tych klas będą charakteryzowały się większym egalitaryzmem i często demokratycznym ustrojem. Większą rolę w sprawowaniu kultu odgrywają kobiety. Pozycje w ich ramach będą obierane wedle zasady kompetencji. Władza o reprezentatywnym pochodzeniu ma zakres ograniczony przez jasno określone normy. Działalność w ramach tej organizacji ma charakter mniej sformalizowany, często oddolny i spontaniczny.

Działalność klas dystrybucyjnych, która polega w dużej mierze na pośredniczeniu w kontaktach między różnymi społecznościami, możliwa jest jedynie, gdy między tymi społecznościami panuje pokój. Stąd też nie dziwi, że w swych kontaktach z obcymi stają się rzecznikami pokoju, co dotyczy także ich działalności religijnej. Charakteryzować się będą tolerancją i wyrozumiałością w stosunku do innych religii. Co więcej, mogą inicjować organizacje ponadwyznaniowe i ponadreligijne, charakteryzuje je dążność do

przerywania granic, osłabienia przeciwieństw, wymiany tradycji. Zwłaszcza do tej formy religii stosuje się termin Spencera – „religia zgody”.

Pośrednie potwierdzenie wniosków płynących z teorii Spencera znajdujemy u Webera. Charakterystyka religijności tych klas, które on włącza do warstw *mieszczańskich*, rodzi dla autora szereg problemów. Wykazują one jego zdaniem najwięcej kontrastów, inaczej rzecz ujmując – jest to klasa najbardziej wszechstronna (Weber 1984: 130). Obserwuje się wśród nich tendencje do religii nakierowanej wyłącznie docześnie, postawy obojętności i sceptycyzmu względem religii, ale także „racjonalną, etyczną religijnością gminną” (1984: 164-166). Jeszcze większe kontrasty obserwuje Weber w odniesieniu do kolejnej klasy – *drobnego mieszczaństwa*. Powiada on (1984: 168): „znajdujemy tu zatem niesłychanie barwną różnorodność, która wskazuje co najmniej na to, że nigdy nie istniało jednoznaczne uwarunkowanie ekonomiczne religijności rzemieślników”. Opierając się na koncepcji Spencera, możemy powiedzieć, że właśnie ta różnorodność wynika z ekonomicznego uwarunkowania.

Typowe na Zachodzie dla średniego i drobnego mieszczaństwa jest uczestnictwo w *religijności gmin*. Pod tym określeniem rozumie Weber (1984: 156) religijność o dużym wpływie i aktywnym udziale laikatu, przeciwieństwo religijności parafialnej. Sądzi, że wynika to z osłabienia więzi rodzinnych, które na Zachodzie towarzyszyło zamieszkaniu w mieście: „namiastkę tych związków znajduje jednostka w swobodnie tworzonych gminach religijnych” (1984: 168). Zjawisko to nie zachodziło tam, gdzie więzi rodzinne nie zostały osłabione, jak w Chinach.

Z reguły *rzemieślnicy i kupcy* skłaniali się do bardziej racjonalnej etyki rekompensaty (zasadniczo typowej dla klas nieuprzywilejowanych), zwłaszcza na wyższych etapach rozwoju, gdy dzięki możliwości refleksji płynącej z dysponowania wolnym czasem zdystansowali się od magii (Weber 1984: 170).

Dostrzeżona przez Webera różnorodność, skłonność do zrzeszania się i dobrowolnego organizowania życia religijnego na zasadzie gminy wydaje się potwierdzać Spencerowską charakterystykę religijności społeczeństwa produkcyjnego.

Inną cechą religijności klas *nieuprzywilejowanych* – zawierających się w Spencerowskiej klasie pracy wykonawczej – jest przyciąganie do kultu kobiet, a nawet zasada równouprawnienia. Wnioski Spencera zyskują potwierdzenie w twierdzeniu Webera (1984: 175-176), że stopień dopuszczenia kobiet do aktywnego sprawowania kultu „jest wszędzie funkcją stopnia względnego (aktualnego lub wcześniejszego) stanu pokoju bądź militaryzacji”. Nie oznacza to według Webera, że kobiety są odpowiedzialne za swoisty charakter tych religii, „wpływ kobiet zwykle potęguje tylko emocjonal-

ne, historycznie uwarunkowane stany religijności" (1984: 177). Religie te są po prostu dla kobiet łatwiejsze do przyjęcia i zrozumienia, podobnie zresztą jak dla innych warstw negatywnie uprzywilejowanych. Są to najczęściej religie zbawienia, afirmujące cnoty amilitarne i antymilitarne – miłość bliźniego, a nawet wroga (1984: 177).

Klasy pracy wydobywczej

Klasy te zajmują się bezpośrednim dobywaniem materii z otaczającej przyrody (materiały kopalne, roślinne, zwierzęce etc.). W znacznie większym stopniu uzależnione są zatem od środowiska przyrodniczego, przede wszystkim w związku z tym, że działalność swą mogą prowadzić tylko tam, gdzie występują określone warunki naturalne: gdzie występują określone złoża kopalne, gdzie jest względnie urodzajna ziemia bądź pastwiska oraz klimat sprzyjający hodowli i uprawie. Hegel w *Zasadach filozofii prawa* uważa, że w porównaniu z innymi stanami społeczeństwa „stan substancjalny” (czyli rolniczy) charakteryzuje się mniejszą refleksyjnością. Rezultaty jego działań w mniejszym też stopniu zależą od jego woli (por. Hegel 1969, §203), gdyż „jego działalność uzyskuje swoje ukierunkowanie i treść za sprawą określeń naturalnych, a jego etyczność opiera się na wierze i zaufaniu” (1990: 519).

Związek z naturą zatem oraz mniejsza skłonność do refleksji racjonalnej są cechami osobliwymi klas pracy wydobywczej, które odróżniają je od innych klas systemu środków utrzymania. Wiele jednak innych cech dzieli z klasami produkcyjnymi i dystrybucyjnymi. Prowadzi do tego analiza materiału empirycznego przytaczanego przez angielskiego socjologa. W dużej mierze opiera się on na społecznościach prymitywnych, gdzie klasa pracy wydobywczej – rolnicza – była jedyną klasą produkcyjną. Zauważa, że wioski takie rządzą się demokratycznie albo przynajmniej reprezentatywnie, kierowane też bywają często przez rady starszych. Ewentualny patriarcha, choć obdarzany szacunkiem, rzadko ingeruje w sprawy poszczególnych rodzin.

Również Weber (1984: 153-154) analizując chłopstwo, dostrzega, że klasa ta w wielkim stopniu uwarunkowana przez zjawiska naturalne i biologiczne nie jest skłonna do rozwijania racjonalnej systematyzacji w dziedzinie ekonomicznej, a także etycznej. Religijność chłopów ciąży ku tradycji i jest przeważnie religijnością magiczną (1984: 154-155). Również, gdy chłopstwo ulega wpływowi jakiejś religii etycznej, zazwyczaj czerpie z niej przekonania o pewnych przyrzeczeniach, stających się podstawą religijności opartej na wierze w rekompensatę, która to wiara stanowi w gruncie rzeczy substytut magii i jest niejednokrotnie traktowana magicznie (1984: 175, 180). Chłopi nastawieni są na „zaczarowywanie przyrody i animistycz-

ną magię lub rytualizm, natomiast na gruncie religijności etycznej na etykę ściśle formalistyczną, na etykę «do, ut des» wobec Boga i kapłana” (1984: 155-156). Stany te w miejsce „mistyki” intelektualistów rozwijają różne praktyki orgiastyczne, ekstazy, stany „opętania” często wywoływane za pomocą tańca lub środków odurzających (1984: 130).

WPLYW INTERESÓW KLASOWYCH, STOSUNKÓW MIĘDZY KLASAMI NA RELIGIE

Powyżej analizowaliśmy wpływ, jaki na religię wywiera zróżnicowanie społeczne rozumiane przede wszystkim funkcjonalnie. Wnioski, do jakich doszliśmy, posiadają dość szeroki zasięg, lecz często zbyt ogólny charakter ze względu na swój ahistoryzm. Niewątpliwie trudno o bardziej precyzyjne ujęcie tego problemu w ramach pracy teoretycznej. Dopiero na poziomie teorii idiograficznych, czyli analizujących konkretne indywidua historyczne, możemy posunąć się krok dalej. Analizy takie znajdujemy również w zebranych pracach Webera z socjologii religii – *Etyka gospodarcza religii światowych* (2000), a także w wielu pracach socjologów stosujących podejście materialistyczno-historyczne, napisanych z nieco odmiennej perspektywy. Perspektywa ta odpowiada w przybliżeniu jednemu z kryteriów zróżnicowania społecznego Spencera – (por. Kaczmarek 2003a) kryterium dychotomicznemu, które przeciwstawia sobie klasy panujące i podporządkowane, zatrudniające i zatrudniane. W tym ujęciu istotny jest nie tyle specyficzny dla nich sposób życia, co konkretne interesy (ekonomiczne, polityczne etc.) wynikające z konkretnej sytuacji społecznej danej klasy, jej relacji do innych klas i do całości.

Spencer posługuje się dychotomicznymi kategoriami, ale nie stosuje ich do religii. Poddaje analizie przede wszystkim poglądy powstałe na gruncie klasowych interesów, występujące wśród zawodowych socjologów oraz wśród zwykłych ludzi, którzy również w pewnych sytuacjach uprawiają rodzaj nienaukowej socjologii (por. Kozyr-Kowalski 2000: xii). Te uwarunkowane położeniem klasowym sposoby myślenia ujmuje Spencer (1896a: 219-238) w kategorii *stronniczość klasowa* (*class-bias*).

Stronniczość klasowa jest, zdaniem Spencera, formą egoizmu grupowego. Wypływa ona z dwóch dążeń: (a) dążenia mającego na celu obronę klasy w sytuacji sprzeczności interesów z inną klasą, (b) dążenia, aby osiągnąć jak najwięcej z całościowego rezultatu pracy społecznej.

Wpływa ona na poglądy dotyczące: (a) własnej klasy, (b) klasy przeciwnej, (c) nie pozwala dostrzec interesów innych klas (niezaangażowanych w konflikt).

Analiza stronnictwa klasowej pozwala wyciągnąć kilka wniosków dotyczących prawdopodobnego jej wpływu na przekonania religijne. Zatem, stronnictwo klasowe przejawiać się może *na gruncie religijnym* w następujący sposób:

a) skłania do obrony własnej pozycji w ramach działań kultowych prowadzonych wspólnie z innymi klasami. Może też inspirować do walki o poprawę tej pozycji albo przez zrównanie z wyższymi klasami, albo przez wywyższenie nad niższe klasy (osobne ławki z rezerwacją w kościołach, zakaz wstępu dla członków pewnych klas do pewnych kościołów etc.);

b) skłania do obrony bóstw, świętych, reprezentujących daną klasę, walki o ich uznanie i wzrost znaczenia. Pomniejszania znaczenia obiektów kultu klas przeciwnych;

c) podkreśla albo przypisuje obiektom kultu cechy, które są korzystne dla danej klasy (bóg żebraków jest hojny, bóg uznawany przez klasy rządzące domaga się posłuszeństwa) etc.;

d) preferowanie koncepcji teologicznych uzasadniających obecną sytuację społeczną, usprawiedliwiających ją (bogaci) albo uzasadniająca dążenie do zmiany (biedni).

Potwierdzenia tych wniosków na materiale empirycznym będziemy jednak musieli poszukać u innych socjologów.

Perspektywę opierającą się na gradacyjno-dychotomicznym kryterium podziału klasowego rozwinęli zwłaszcza badacze odwołujący się do dorobku teoretycznego autorów *Manifestu komunistycznego*, którego zdanie: „historia wszelkiego społeczeństwa dotychczasowego jest historią walk klasowych” (Marks, Engels 1948: 43), wyznacza poniekąd program ich analiz, choć niewątpliwie nie jest ich wyłączną własnością. W zasadzie już w słynnym zdaniu Marksa o religii jako *opium ludu* (a nie *dla ludu*, jak się czasami podaje), założone jest zróżnicowanie ze względu na pozycję społeczną oddziaływanie i uwarunkowanie religii. Teza Marksa nie oznacza, jak u niektórych jego następców (np. Wipper), że religia została wymyślona (przez kapłanów, klasy rządzące), aby otumanić lud. W czasach gdy te słowa były spisywane, opium było w Europie jeszcze przede wszystkim środkiem znieczulającym, który dostarcza złudzeń po to, aby umożliwić przetrwanie bolesnych operacji (por. Opara 1994: 38). Religia jest dla młodego Marksa (1975a: 17-20) przede wszystkim wyrazem ludzkiej autoalienacji, *rezultatem* czy odbiciem nieludzkiej rzeczywistości politycznej czy ekonomicznej *bardziej niż narzędziem* polityki lub ekonomii.

Marksizm jako ruch ideologiczno-społeczny upatrywał w religii jednego ze swych głównych konkurentów ideologicznych. Jako że rozwijał się początkowo głównie w Europie, chodziło o konkretną religię – chrześcijaństwo. Stąd też zwłaszcza chrześcijaństwem interesowali się autorzy marks-

stowscy. Zainteresowanie to zrodziło wiele ciekawych prac dotyczących na przykład problemu powstania chrześcijaństwa i jego przemian w pierwszych wiekach trwania.

Przykładem takiej próby są uwagi, które czyni Karol Kautsky w swej książce *Pochodzenie chrześcijaństwa*. Niewiele jednak można wyprowadzić z tej pracy wniosków na temat wpływu interesów poszczególnych klas na ich poglądy ściśle religijne, gdyż Kautsky traktuje poszczególne żydowskie stronnictwa i organizacje religijne przede wszystkim *jako* stronnictwa polityczne, zajmuje się ich poglądami religijnymi *jako* politycznymi i społecznymi. Poglądy religijne jawią się jako bezpośrednie odbicie sytuacji społecznej. Powiada (1950: 241), że „przeciwieństwa między saduceuszami a faryzeuszami były w istocie swej przeciwieństwami nie religijnymi, lecz klasowymi i przypominają przeciwieństwa między arystokracją a stanem trzecim podczas rewolucji francuskiej”.

Praca Kautskiego jest więc dla nas interesująca przede wszystkim ze względu na metodę badań. Aby zrozumieć interesy poszczególnych klas, należy zawsze, jego zdaniem, zrozumieć aktualną sytuację historyczną danego społeczeństwa. Kautsky, a za nim wielu badaczy problemu, nim przystępuje do analizy samego fenomenu powstania nowej religii czy przemian w już istniejącej, stara się dokładnie zrekonstruować na podstawie dokumentów historycznych tło tego zjawiska. Bada stosunki gospodarcze, urzędzenia polityczne, a także ogólne tendencje kulturalne i to, co moglibyśmy określić jako charakter społeczny (u Kautskiego „myśli i uczucia”, takie jak: dezorganizację, łatwowierność, kłamliwość, ludzkość, międzynarodowość, etc.) w świecie Cesarstwa Rzymskiego. Przechodzi następnie do samych Żydów, ich sytuacji ekonomicznej i politycznej oraz walk klasowych wśród nich występujących.

Ta sama ogólna sytuacja – uciemżonego narodu – oznaczała jednak co innego dla reprezentantów różnych klas. Zwraca uwagę na zasadnicze przeciwieństwo między klasą saduceuszy, stanowiącą w społeczeństwie starożytnego Izraela klasę rządzącą, a zarazem najbardziej majątną grupę ludności, a pozostałymi stronnictwami – faryzeuszami i zelotami (ostatnich uważa za stronnictwo proletariackie). Różnice te przekładały się bezpośrednio na różną gotowość do zaangażowania w walkę wyzwolenczą. Im mniej posiadała dana klasa, tym bardziej nieprzejednanie dążyła do konfrontacji, tym trudniej też zrażała się niepowodzeniami – gdyż miała mniej do stracenia. Saduceusze – ludzie majątni, odrzucali walkę, „lękali się powstania i pragnęli pokoju” (Kautsky 1950: 272). Najlepiej też rozumieli daremność walki przeciw Rzymowi. Faryzeusze – również świadomi bezradności walki, oczekiwali natomiast interwencji Boga, który zmienilby status quo. Masy natomiast bardzo chętnie dawały posłuch samozwańczym

prorokom obiecującym cudowne wybawienie, ale też dużo łatwiej można było je namówić do konkretnych działań przeciwko tym, których winiły za swą beznadziejną sytuację. Klasy te wyrażają w religii swe pragnienia zmiany położenia, a także, co podkreśla Kautsky (1950: 335), nienawiść w stosunku nie tylko do okupantów, ale przede wszystkim do własnych klas rządzących. Właśnie ten element umożliwił późniejsze przekroczenie przez chrześcijaństwo barier narodowych.

Różne usytuowania społeczne i, co się z tym wiąże, różne możliwości skutecznego działania znajdowały wyraz w odmiennych poglądach między stronnictwami, dotyczących tematu wolnej woli i przeznaczenia – saduceusze jako klasa panująca przyjmowali pogląd o wolności woli i odrzucali wiarę w przeznaczenie, gdyż doświadczali wolności w sferze społecznej. Wolność woli przypisywali jednak nie tylko sobie, ale także klasom rządzącym, uznając, że same sobie są winne swego położenia. Każde przestępstwo członka ludu traktują jako wyraz złej woli domagającej się kary. Przeciwnie biedacy, którzy przyjmowali doktrynę o przeznaczeniu, gdyż odczuwali swe życie jako splot rozmaitych igraszek losu. Niemożność zmiany swego położenia utwierdzała ich w przekonaniu o niezależności losu od osobistych wysiłków. Faryzeusze zajmowali w tej kwestii stanowisko pośrednie, podobnie jak pośrednia była ich pozycja społeczna (Kautsky 1950: 280-282).

Wpływ interesów odmiennych klas społecznych na tę samą religię uwiadczenia się zwłaszcza w zmianie jej charakteru w momencie zmiany proporcji w społecznym składzie wyznawców. Do czasu, gdy dominującą grupę w ramach chrześcijaństwa stanowiła biedota – proletariat jerozolimski i galilejskie wydziedziczone chłopstwo – ruch chrześcijański posiadał charakter radykalny, demokratyczny, a nawet, jak dowodzi Kautsky, rewolucyjny. Przy wyjaśnieniu zmiany charakteru chrześcijaństwa z radykalnego na oportunistyczny główną rolę przypisuje przede wszystkim zmianę składu narodowościowego, co z kolei wtórnie dopiero wpłynęło na zmianę składu klasowego – najpierw stopniowe ograniczenie wpływu niewolników, z czasem otwarcie na bogaczy. Innego zdania jest Fromm, który właśnie czynnikowi klasowemu przypisuje rolę decydującą. Analizując przeobrażenie początkowego adopcjonistycznego wyznania wiary w dogmat o współistotności ogłoszony w trakcie soboru nikejskiego, zauważa, że te pierwsze odpowiadało potrzebom psychicznym klas najniższych, z których pierwotne chrześcijaństwo rekrutowało swych członków. Gdy do gmin chrześcijańskich zaczęli przenikać członkowie klas średnich, a nawet wyższych, nie mogli oni zaakceptować obrazu wywyższonego do godności boskiej ubogiego, człowieka z ludu (*Am Haarec*), którym to ludem pogardzali. Dla członka klas wyższych kluczowym pytaniem (jeśli już uwierzył

w opowieść o zmartwychwstaniu) będzie: *kim* był ten człowiek? Pierwszym, który podjął taką refleksję z perspektywy klasy średniej, był Paweł z Tarsu, producent namiotów, faryzeusz, którego ojciec uzyskał obywatelstwo rzymskie najprawdopodobniej dzięki usługom, jakie świadczył, szyjąc namioty dla armii Imperium. Refleksje te doprowadziły do odwrócenia pierwotnego credo i przeformułowania go tak, że teraz już nie tyle jeden z ludu doznaje wywyższenia wbrew przewidywaniom możliwych tego świata, ale jeden z możliwych (Syn Boży, od zawsze współistotny Ojcu) zstępuje do ubogich i wyświadcza im łaskę. Teologów (poczynając od samego Pawła) niewiele interesuje ziemski Jezus, ale już tylko zmartwychwstały Pan. Z socjologicznego punktu widzenia był to zdaniem Fromma (1992: 39-41) zwrot o 180 stopni: z ruchu uciskanych i ubogich stało się chrześcijaństwo kościołem możliwych i panujących oraz ich posłusznych poddanych; dawniej było wspólnotą egalitarną i demokratyczną, teraz zaczynało w coraz większym stopniu odtwarzać hierarchię Imperium; od etycznego rygoryzmu nastąpiło przejście do, mówiąc brzydko, „dystrybucji sakramentów”.

Nowa chrystologia nie jest już wroga autorytetom, jak pierwotna, stawia Chrystusa jako jeszcze jeden (naturalnie o niebo bardziej przyjazny człowiekowi) autorytet – jakim jest Chrystus-Pantokrator. Oznacza to także przyjazne ustosunkowanie do pozostałych autorytetów – kapłanów, władców, etc. Jednocześnie zmienił się przedmiot agresji – w pierwotnym credo stanowiły go klasy wyższe z ich wyobrażeniem Boga – teraz winnymi okazali się poddani: wpojeniu tego przekonania służyła koncepcja grzechu pierwotnego, obca judaizmowi, która umożliwiała podporządkowanie rządzonych rządzącym (Fromm 1992: 41-44, 1996: 66). Przełom ten dokonał się zdaniem Fromma jednak dopiero około połowy drugiego stulecia, kiedy zaszły bardziej zdecydowane zmiany w społecznym składzie gmin chrześcijańskich.

Bardziej przekonujące wydają się w tym względzie poglądy, jakie w swej pracy o pochodzeniu chrześcijaństwa zaprezentował Archibald Robertson, wybitny krytyk szkoły mitologicznej w religioznawstwie marksistowskim. Jego zdaniem już w pierwotnym chrześcijaństwie miał miejsce na szeroką skalę konflikt między dwoma stronnictwami klasowymi i znalazł on odbicie w księgach Nowego Testamentu. Głównym przywódcą bardziej radykalnego społecznie nurtu chrześcijaństwa wywodzącego się z palestyńskiego ruchu rewolucyjnego, który następnie szerzył się zwłaszcza wśród niewolników i proletariuszy Cesarstwa, był Piotr. Podobnie jak u Fromma, Paweł jest najwybitniejszym przedstawicielem nurtu przeciwnego – reprezentującego bardziej oportunistyczne i kompromisowe postawy względem Imperium, typowe dla członków klas średnich.

Dla Robertsona (1960: 306-307) poszczególne pisma chrześcijańskie stanowią albo wyraz którejś z tych sprzecznych tendencji, albo wprost narzędzie walki stronnictwa paulistów przeciw zwolennikom Piotra. Jak powiada:

[...] w konsekwencji Nowy Testament zawiera niepokonane sprzeczności – żydowskiego Mesjasza pochodzenia ludzkiego, który jednak od samego początku jest Bogiem; materialne królestwo boże na ziemi, a mimo to jednak nie będące królestwem z tego świata – i nie do osiągnięcia w sposób fizyczny; potępienie bogatych i wizje upadku Rzymu tuż obok fragmentów zawierających napomnienia, aby niewolnicy byli posłuszni swoim panom, a wszyscy rządowi. Te sprzeczności ilustrują różny punkt widzenia, typowy dla różnych klas społecznych – marzenia o milenium, jakie snuli ubodzy i głodni, oraz mistyczny eskapizm lepiej usytuowanych, z którego miał ukształtować się Kościół katolicki i wiara katolicka późniejszych stuleci.

Interesujące mogłoby być zbadanie, czy podobne źródła, jak konflikt między rygorystycznym Piotrem a liberalnym Pawłem miał spór między Mahakaśjapą (reprezentującym rygorystyczną interpretację dyscypliny) a Anandą na pierwszym soborze buddyjskim.

PODSUMOWANIE

Dotychczasowe rozważania pozwalają sformułować dwie zasadnicze tezy ogólne dotyczące zależności między religią a zróżnicowaniem społecznym.

1. W religiach znajduje odbicie „duch” poszczególnych klas ukształtowany przez specyficzny sposób życia, sposób zarabkowania i typ działań wykonywanych na rzecz całości. Zachodzi to na kilka sposobów: religie noszą na sobie wyraźne piętno tych grup społecznych (klas, stanów), które w danym momencie historycznym są ich głównymi nosicielami. W sytuacji, gdy daną religię przejmie inna klasa czy stan, teraz ona będzie nadawać własne piętno wierzeniom i praktykom, nie zacierając jednak zupełnie poprzedniego charakteru, który teraz ich współokreśla. Religie obejmujące swym zasięgiem całe społeczeństwa ulegają wewnętrznemu zróżnicowaniu w odniesieniu do klas i stanów, które na to społeczeństwo się składają. Każda klasa czy stan będzie przystosowywać doktrynę i praktyki danej religii do własnego stylu życia i własnych potrzeb religijnych.

Poszczególne więc przejawy religijności w ramach religii ogólnospołecznej podlega wpływowi „ducha” aktualnie dominującej klasy, klasy społecznej czy stanu, w ramach którego ten przejaw ma miejsce, a także słabnącemu z biegiem czasu wpływowi tych klas i stanów, które wywierały na daną religię dominujący wpływ w przeszłości: bezpośrednich przodków, którzy daną religię przekazali w teraźniejszość, a przede wszystkim założycieli.

2. Poszczególne kasy nadają swym wierzeniom nie tylko swe własne cechy, ale także cechy, które są dla nich korzystne w sytuacji antagonizmu między klasami. Szukają często w religii uzasadnienia dla własnych działań społecznych – podejmowanych czy to na rzecz utrzymania obecnego stanu, czy w kierunku jego zmiany.

Z powyższych analiz możemy wyciągnąć ponadto pewne wnioski metodologiczne. Wynika z nich, że aby zbadać wpływ położenia klasowego na religię, należy przede wszystkim przyjrzeć się stopniowi dyferencjacji działań społecznych i wyróżnić główne typy praktyki (produkcyjnej i nieprodukcyjnej) oraz odpowiadające im klasy i stany społeczne. Po drugie, należy poddać analizie konkretną sytuację społeczno-ekonomiczną danej klasy. Nie chodzi tylko o sytuację aktualną – dotychczasowe doświadczenia (określające dominujący charakter społeczny) stanowią bowiem ważną przesłankę w działaniu członków danych klas (właśnie kolejne porażki skłoniły stronnictwo faryzeuszy do zdystansowania się od prostego ludu o bardziej rewolucyjnym nastawieniu). Należy więc badać sytuację danej klasy w kontekście historii danego społeczeństwa i w konkretnej sytuacji zidentyfikować jej istotne interesy, które wpływają na postępowanie i przekonania klasy.

Kolejną ważną dyrektywą płynącą z naszych analiz jest zalecenie, aby badać społeczne podłoże występujących w religii konfliktów czy sprzecznych tendencji. Autorzy, których prace analizowaliśmy, zwracają uwagę, że skłonnością późniejszych interpretatorów związanych z daną tradycją religijną będzie zazwyczaj pomniejszanie znaczenia tych sprzeczności albo interpretowanie ich w sposób oderwany od społecznego podłoża interesów klasowych.

ODDZIAŁYWANIE RELIGII NA INNE SYSTEMY SPOŁECZNE

Problem oddziaływania religii na struktury religią niebędące należy do najistotniejszych zagadnień socjologii religii. Nie zawsze jednak problem ten był podejmowany wprost. Często w pismach klasyków socjologii istotne dla tego zagadnienia rozważania skrywają się pod dociekaniem na temat: Czy możliwe jest społeczeństwo bez religii? Jakie potrzeby powołały religię do istnienia? Czy to dobrze, czy też źle dla społeczeństwa, że ludzie wyznają religię? Czy religię da się czymś zastąpić? Czy religia jest zjawiskiem wiecznym?, etc. Współcześnie natomiast autorzy najczęściej posługują się kategorią *funkcje* religii. Wydaje się jednak, że kategoria ta ogranicza problem do stałego wpływu wywieranego przez część (w tym wypadku religię) na rzecz całości. Tymczasem wpływ religii nie zawsze musi być zjawiskiem trwałym, aby być socjologicznie interesującym, nie zawsze musi dotyczyć całości społeczeństwa, aby być doniosłym. Wpływ ten nie zawsze musi być też pozytywny.

Termin „funkcja” zarezerwuję zatem dla oddziaływania ogólnego, natomiast w odniesieniu do oddziaływań specyficznych stosować będę termin *formy efektywności*, który, moim zdaniem, lepiej nadaje się do analizy mikro-socjologicznej: obejmującej zjawiska krótkotrwałe, zachodzące na niewielką skalę etc.

Poniższa analiza *ogólnych funkcji religii* stanowi próbę przewyciężenia rozdziału funkcji społecznych od funkcji psychologicznych, indywidualnych. Rozróżnienie takie fundamentalne było dla socjologizmu Durkheima, który przy analizie społeczeństwa dokonywał abstrakcji od składających się na nie ludzi jako istot społeczno-biologicznych. Bliższe jest mi pod tym względem stanowisko Spencera, dla którego poniekąd racją bytu społeczeństwa jest to, że zaspokaja potrzeby jednostek – kontynuuje więc w tym aspekcie tradycję Platona i Arystotelesa. Stanowisko to różni się jednak zasadniczo od wcześniejszych teorii umowy społecznej (a częściowo też od

późniejszych teorii racjonalnego wyboru). Spencer nie stawia u początku życia społecznego racjonalnej kalkulacji jednostek – racjonalność przypisana jest strukturze. Życie społeczne powstało na długo przed człowiekiem, jest ono dla wielu gatunków najlepszym środkiem do przetrwania i rozwoju. Poszczególne instytucje służąc społeczeństwu jako całości, służy także poszczególnym osobnikom, obydwie strony relacji są współzależne (por. Corning 2000: 311-313). Dlatego mówię o funkcji jako oddziaływaniu *ogólnym*.

Niektórzy socjologowie (od Durkheima po Luhmanna) usiłowali znaleźć tylko jedną ogólną funkcję religii i poprzez tę funkcję religię zdefiniować. Kwestia *oddziaływania* religii jest jednak problemem odmiennym od kwestii jej *osobliwości*. Rozróżnienie to wprowadził już Robert Merton, podkreślając, że nowoczesna analiza funkcjonalna powinna nie tylko odpowiadać na pytanie, jaka struktura pełni daną funkcję, ale także posiadać koncepcję innych struktur, które funkcję tę pełnić mogą – funkcjonalnych alternatyw, równoważników lub substytutów. Analiza taka jest zaś niemożliwa bez uprzedniego rozwiązania problemu identyfikacji.

Spencer problemowi funkcji i form efektywności religii poświęcił trzy rozdziały swych *Ecclesiastical Institutions: An Ecclesiastical System as a Social Bond, The Military Functions of Priests, The Civil Functions of Priests*. Wiele interesujących uwag znajdujemy także w innych częściach *Zasad socjologii* oraz w innych pracach, przede wszystkim w *Pierwszych zasadach*.

REKONSTRUKCJA

TAJEMNICA

Jak wspomniałem, Spencer umieścił rozważania na temat wierzeń religijnych przede wszystkim w tomie *Data of Sociology*, gdzie omawia różne czynniki warunkujące rozwój społeczny. Widzimy zatem, że religia, a ściślej wierzenia religijne interesowały angielskiego socjologa przede wszystkim o tyle, o ile wywierały one wpływ na rzeczywistość. W swych rozważaniach zalecał odróżnianie wierzeń, które są efektywne, od tych, które wyznaje się tylko nominalnie. Dla Spencera nie ulega jednak wątpliwości, że religia rozumiana jako pewien system idei odnoszących się do nadprzyrodzoności wywiera wpływ na osobowość ludzi, a poprzez nią na ich życie społeczne. Pewne interesujące, choć dość ogólne uwagi Spencera na ten temat możemy znaleźć już w *Pierwszych zasadach*.

Religia, zdaniem Spencera, powstała w wyniku procesu stopniowego przystosowywania się ludzi do środowiska – najpierw naturalnego, potem

społecznego. To „przystosowanie się do wymogów istnienia (*requirements of existence*)” jest jedną z przyczyn zmian składających się na proces określany przez Spencera mianem ewolucji. Z założeń tych możemy wysnuć wniosek, że religia w jakiś sposób przyczynia się do tak rozumianej adaptacji (Spencer 1896, §4: 13-17). Dla Spencera argumentami za doniosłością tych funkcji religii są fakty powszechności wierzeń religijnych (naturalnie na pewnym poziomie rozwoju umysłowego), a także ich stałego odradzania się mimo krytyki, jakiej są poddawane. Spencer nie rozwija dalej tego wątku w kierunku, który pozwoliłby bliżej sprecyzować, w jaki sposób religia wywiera taki korzystny dla adaptacji wpływ.

W pracy *First Principles* oprócz analizy religii jako systemu opinii podkreśla także, że te „sprzeczne wyobrażenia o przyrodzie i życiu wytwarzane z osobna przez owe przyzwyczajenie (*habits*) duchowe wywierają również dobre i złe wpływy na uczucia i postępowanie ludzi” (Spencer 1896, §3: 26). W innym miejscu zaś powiada: „najistotniejszym obowiązkiem religii od samego początku było chronić ludzi przed całkowitym zatopieniem się w rzeczach bezpośrednich i rozbudzić w nich świadomość czegoś, istniejącego poza względnością” (1886a, §28: 96, 1896: 100). Określa to „coś istniejące poza względnością” zwykle terminem Tajemnica, której dotyczą najmocniejsze stwierdzenia, jakie znajdziemy na końcu pierwszego rozdziału *First Principles*. Otóż owa Tajemnica nie jest po prostu jakimś pojęciem, jest pojęciem, które „bezpośrednio wywiera na nas wpływ”. Wywiera wpływ także pośrednio: po pierwsze, oddziałuje na wszystkie nasze relacje. Po drugie, określa „nasze pojmowanie Wszechświata, Życia, Natury ludzkiej” i po trzecie, determinuje „nasze wyobrażenia dobrego i złego, a przez nie i całe nasze postępowanie” (Spencer 1896, §8: 24).

Pojmowanie dotyczy pojęć takich, jak Wszechświat, Życie, Natura ludzka. Są to więc pojęcia odnoszące się do miejsca człowieka w świecie. Tajemnica stanowi zatem najwyższy punkt odniesienia w filozoficznym czy lepiej metafizycznym pojmowaniu świata, jest jego ostateczną podstawą.

Wartościowanie, czyli „nasze wyobrażenia dobrego i złego”; Tajemnica – znowu – jawi się jako najwyższy punkt odniesienia w wartościowaniu, zarazem zasadnicze kryterium wartościowania. Poprzez wartościowanie Tajemnica oddziałuje na uczucia, a także na decyzje, które leżą u podstaw działania.

Sformułowanie Spencera, który mówi, iż religia określa wszystkie nasze relacje, może w sobie zawierać nie tylko stosunki z innymi ludźmi, ale ogólniej – odniesienie do świata.

Powyższe uwagi pozwalają nam sformułować nieco odmienną definicję Tajemnicy niż ta, którą wyprowadziliśmy, rozważając kwestię osobliwości

religii. Ujęty „funkcjonalnie” przedmiot wierzeń religijnych to: pojmowany jako nadprzyrodzony i traktowany jako sakralny punkt totalnego odniesienia zarówno w metafizycznym pojmowaniu świata, wartościowaniu, relacjach, jak i odniesieniu do świata.

Wyróżnione w *First Principles* trzy ogólne funkcje znajdują potwierdzenie i dopełnienie w teoriach genezy religii Spencera.

TEORIE GENEZY RELIGII

Teoria genezy jakiegoś zjawiska zawiera zazwyczaj (wyrażoną *explicitie* lub tylko założoną) koncepcję czynników, które to zjawisko powołały do życia. W ujęciu funkcjonalnym oznacza to koncepcję potrzeby, jaka jest przez nią zaspokajana (wymogów funkcjonalnych, jak je określa Merton), a zatem także funkcji, którą spełnia (spełniać może).

Pierwszą teorią genezy religii, z jaką się spotykamy u Spencera, jest teoria **animistyczna**. Pojęcie duszy (ducha) powstało, zdaniem autora, pod wpływem doświadczenia stanów, które określiliśmy jako ekstatyczne, wykraczające poza normalny bieg rzeczy. Stanowiło ludzką próbę *zrozumienia* tego, co wykracza poza dostępną wiedzę. Spencer wielokrotnie podkreślał, że te irracjonalne dla nas koncepcje były jak najbardziej racjonalne, konsekwentne na tym stadium rozwoju kultury, że były jedynymi racjonalnymi sposobami wyjaśnienia zjawisk tajemniczych, wykraczających poza wiedzę empiryczną owego stadium.

Pojęcie duszy-ducha, jak wykazuje Spencer, okazało się bardzo użyteczne dla wyjaśnienia całego szeregu zjawisk. Są to z jednej strony stany negatywne, których człowiek pierwotny nie umiał wytłumaczyć, jak: epilepsja, drgawki, gorączka, obłąkanie, choroba, a ostatecznie także śmierć. Z drugiej strony są to przejawy niezwykłej mocy, czy to o charakterze intelektualnym – zjawisko natchnienia, wróżb, czy też fizycznym – niezwykła siła i sprawność. Pojęcie ducha znalazło także zastosowanie do uzasadnienia czynności religijnych, takich jak egzorcyzmy i czary.

Widzimy zatem, że religia dostarcza wytłumaczenia zjawisk niezwykłych, niezrozumiałych, a przy tym istotnych. Zjawisk, które dokonują się w samych ludziach, a jednocześnie zdają się być od nich niezależne.

Uogólniając, możemy powiedzieć, że religia stara się dostarczyć wytłumaczenia zjawisk wykraczających poza „normalny” porządek rzeczy, procesów, które przebiegają nie tak, jak przebiegać powinny w mniemaniu ludzi. Wydaje się, że jest to jedna ze znaczących funkcji religii.

Drugą teorią genezy religii występującą u Spencera jest koncepcja **manistyczna**. W jej ujęciu kult religijny stanowił pierwotnie przedłużenie *relacji* mających miejsce między członkami rodziny. W tym przypadku Spencer wprost formułuje pewne tezy co do funkcji religii, mówi mianowicie o jej oddziaływaniu w kierunku wzmacniania społecznych *więzi*.

Po pierwsze więc, kult taki skłania ludzi do gromadzenia się, dalej do wspólnego działania – wyrażania czci. Tym samym już najprostszy obrzęd pogrzebowy powoduje „odnowienie myśli i uczuć właściwych wzajemnym stosunkom” (lub: pokrewieństwu – *relationship*) „i wzmocnienie więzi między krewnymi” (Spencer 1896b, §622: 95). Dalszym skutkiem kultu przodków jest wyciszenie wszelkich waśni między krewnymi, a zatem tego wszystkiego, co sprzeciwia się łączącej ich więzi. Często następuje nawet faktyczne pojednanie. Temu ostatniemu sprzyja także wyrażona uroczystie wola zmarłego, który, jak zauważa Spencer (1896b, §625: 101-102), zazwyczaj jest zatroskany o los swych bliskich, toteż jego ostatnia wola najczęściej ma na celu dobro wspólnoty rodzinnej. Ogólny wniosek jest więc następujący: „kult rodzinny w czasach prymitywnych musiał silnie skłaniać do podtrzymania więzi rodzinnej (*family bond*): tak przez sprawianie okresowych zgromadzeń dla sprawowania ofiar, przez tłumienie waśni oraz przez wytwarzanie podporządkowania się tym samym nakazom” (1896b, §622: 96). Ten sam wpływ odnajdujemy w wyższych formach religii: nie tylko więc w kulcie klanowym, odnoszącym się do patriarchy, ale też plemiennym, względem zmarłego wodza oraz kulcie wspólnego boga etc. Również w tych przypadkach obserwujemy ustanie waśni klanowych, a nawet zawieszenie działań wojennych między wrogimi narodami uznającymi te same święta. Choć wpływ chrześcijaństwa nie był tak silny, aby wykorzeńić wszelkie walki, to jednak, jak zauważa Spencer (1896b, §624: 99-101), właśnie w przypadku papieża i jego roszczeń do roli sędziego między świeckimi władcami można zaobserwować hamowanie konfliktów przez religię. Widzimy, w jaki sposób religia wpływa na *relacje* między ludźmi.

Trzecią koncepcją genezy religii, a ściślej genezy pojęcia bogów, jest hipoteza **euhermerystyczna**. Jak pamiętamy, jednym z najstarszych przedmiotów czci jest władca: za życia, a jeszcze bardziej po śmierci. Podporządkowanie religijne przybiera w tym ujęciu formę analogiczną do podporządkowania politycznego. Wiąże się to w istotny sposób z wpływem religii na dające jej kształt instytucje polityczne. Jednak przedmiotem czci oprócz władców były także jednostki wyróżniające się pod innym względem – mądrością, zdolnościami religijnymi, magicznymi, technicznymi etc., ludzie o dużym znaczeniu dla społeczności. Bogowie stanowią więc ostatecznie uosobienie pewnych społecznych *wartości*.

RELIGIA A MORALNOŚĆ

Analizując formy efektywności, czyli oddziaływania religii na moralność, zakładamy, że są to zjawiska odrębne. Naturalnie nie zachodzi to w równym stopniu we wszystkich przypadkach. Podobnie jak w przypadku relacji z polityką dyferencjacja przebiega stopniowo. Nie oznacza to jednak, że religia, zdaniem Spencera, była pierwotnie tożsama z moralnością. Były to zjawiska od początku różne, choć pierwotnie zmieszane. Spencer uważa, że podtrzymywanie i upowszechnianie moralności jest jednym z dwóch głównych zadań organizacji religijnej (poza regulowaniem kontaktów ze sferą nadprzyrodzoną). Nie zawsze jednak między wierzeniami religijnymi a moralnością upowszechnianą przez tę samą organizację zachodzi zgodność. Zwłaszcza w momentach zmiany typu społecznego, gdy charakter społeczny jeszcze nie zdąży się przekształcić pod wpływem zmiany praktyki społecznej, może zachodzić sytuacja, którą opisuje Spencer: człowiek może jednocześnie wyznawać religię zgody i postępować według moralności inspirowanej religią wrogości.

Po pierwsze więc, religia odgrywa pewną rolę we wdrażaniu moralności. Moralność, zdaniem Spencera, powstaje w procesie uogólniania doświadczeń ludzkich, dotyczących korzystnych lub niekorzystnych konsekwencji czynów. Aby proces ten zachodził, doświadczenia muszą być przekazywane z pokolenia na pokolenie i podtrzymywane przez opinię publiczną. Istotną funkcję pełni w tym procesie religia, która z jednej strony *uświęca* moralne przykazania, z drugiej zaś opatruje je *sankcją* wiecznego potępienia. W wielu przypadkach udostępnia własne instytucje do jej upowszechniania. Wszystkie te czynniki współdziałają w tworzeniu ludzi o „organicznej moralności”. Wiara religijna nie jest jednak jedynym czynnikiem wdrażania moralności, jest moralnie efektywna wtedy, gdy stanowi element najwcześniejszego *wychowania* i gdy znajduje oparcie w surowej *sankcji opinii społecznej* (Spencer 1896, §32: 119).

Jeśli chodzi o treść moralności wspieranej przez religię, Spencer (1896b, §647: 142) podkreśla, że zasadniczą jej funkcją jest utrzymanie podporządkowania, subordynacji. Przede wszystkim ma na myśli posłuszeństwo względem praprzodka lub boga. Po drugie, chodzi o posłuszeństwo względem jego potomków lub zastępców. Nie jest jednak jasne, czy dotyczy to władzy cywilnej, czy też kościelnej. Na tę drugą możliwość wskazywałby dalszy bieg rozważań Spencera. Podkreśla on, że najsurowiej egzekwowanym przykazaniem przez urzędowych zarządców (*administrators*) religii jest nakaz posłuszeństwa względem kościelnej hierarchii. Jest to przykazanie najważniejsze zaraz po przykazaniu uległości względem bóstwa (1896b, §650: 147). Te dwa nakazy stanowią jednak, jak się wydaje, element skła-

dowy religii, a nie moralności i chyba nie każdej religii – tylko religii wrogości.

Etyka propagowana przez daną religię jest względem tych nakazów sprawą drugorzędną. Uwidacznia się to zwłaszcza w sytuacjach określanych przez Spencera jako *cults struggle*, gdy grupy odszczepieńcze podważają autorytet kościoła panującego. Jak powiada Spencer (1896b, §650: 147): „charakterystyczna etyka danej wiary powściąga w niewielkiej mierze jej urzędowych administratorów, kiedy ich autorytet poddawany jest w wątpliwość”. W wypowiedziach Spencera zawarta jest sugestia, że do wypełniania nakazów etycznych znacznie większą wagę niż przedstawiciele kościoła panującego przywiązują odszczepieńcze sekty.

Spencer (1896b, §650: 147-148) sprzeciwia się powszechnie panującemu przekonaniu, że kapłani reprezentują wyższy poziom moralności niż ogół. Przytacza przykłady wskazujące, iż nie należeli oni do przodowników upowszechniających bardziej humanitarne zasady: nie sprzeciwiali się niewolnictwu, zachęcali do zemsty, sprzyjali wojnom zaborczym etc. Nie oznacza to, że głoszenie przez nich etyki miłości było zupełnie bezwartościowe: jak się wyraża Spencer (1896b, §651: 149), pozostawała ona w obwodzie, aby uaktywnić się w bardziej przyjaznych, pokojowych warunkach.

Naturalnie, religia nie zawsze choćby głosi etykę miłości. To, jakie konkretnie propaguje zasady etyczne, zależy od dwóch czynników: przede wszystkim od charakteru istoty nadprzyrodzonej, do posłuszeństwa której nawołuje (Spencer 1896b, §649: 145), od cech, które przypisują jej mityczne opowieści. Drugim, często zbieżnym, czynnikiem są ogólne warunki społeczne – wojenne czy pokojowe (1896b, §651: 149).

Na poziomie ogólnym (wzmaganie subordynacji) oddziaływanie religii, zwłaszcza na niższych szczeblach, Spencer ocenia pozytywnie. Stwierdza nawet, że instytucje eklezjastyczne „są [...] niezastąpionymi komponentami struktury społecznej począwszy od początków aż do czasu obecnego: grupom, w których one nie powstały, nie udało się rozwinąć” (1896b, §651: 149). Domaganie się subordynacji względem istoty nadprzyrodzonej i wzmaganie podporządkowania władzy politycznej były ważnymi czynnikami umożliwiającymi wspólne działanie większych grup ludzi.

Istotnym pod tym względem elementem religii był ascetyzm. Uczył on ludzi rezygnacji z obecnych przyjemności na rzecz przyszłych, większych albo poddawanie się bólowi w celu uniknięcia większego bólu. Ta umiejętność podporządkowania terażniejszości wyobrażonej dopiero przyszłości stanowi, zdaniem Spencera (1896b, §647: 143), podstawę nie tylko etycznego postępowania względem bliźnich, ale też rozumnego kierowania własnym życiem. Podobnie praktykowanie postu stanowi, niezależnie od żywionych

na ten temat wyobrażeń, ćwiczenie woli, które zachowuje wartość nawet, gdy zatraci swój religijny cel (1885, §140: 263).

Możemy więc wyróżnić następujące formy efektywności religii na moralność:

1) wpływ „instytucjonalny”, polegający na tym, że instytucje religijne służą jako nośnik norm moralnych, upowszechniający je i utrwalający, a przynajmniej przechowujący,

2) uświęcanie norm moralnych na przykład przez przypisywanie im nadprzyrodzonego pochodzenia,

3) obkładanie norm moralnych dodatkowymi sankcjami, czyli przypisywanie czynom moralnie istotnym skutków o charakterze nadprzyrodzonym,

4) w zależności od typu organizacji religijnej stanowi ona siłę konserwatywną (kościół panujący) albo awangardę nowego typu moralności (organizacje mniejszościowe),

5) religia przez wdrażanie do subordynacji i ascetyzm rozwija w ludziach dyscyplinę i zdolność do podporządkowania się normom moralnym.

RELIGIA A ORGANIZACJA POLITYCZNA

Podobnie jak w odniesieniu do moralności, podstawową w tej materii tezę Spencera (1896b, §602: 54) jest stwierdzenie, że pierwotnie świeckie i sakralne było słabo rozdzielone, a różnice zyskują na wyrazistości w miarę ewolucji.

Stąd też najsilniejsze i najbardziej bezpośrednie oddziaływanie ma miejsce na niższych stadiach dyferencjacji, gdzie może zająć zjawisko *unii personalnej*. Zdarza się, gdy pierwotny kult przodków rozwinie się już w kult plemiennych bogów, że potomkowie dawnego króla monopolizują funkcje kapłańskie w odniesieniu do społeczności jako całości, sprawując jednocześnie nad nią władzę cywilno-militarną (Spencer 1896b, §603: 55), często król sprawując głównie funkcje polityczne, w przypadkach wyjątkowych wykonuje również czynności kapłańskie (1896b, §634: 119).

Ta unia personalna odradza się też czasem w pewnych złagodzonych formach, w przypadkach religii takich, jak na przykład chrześcijaństwo, gdzie od IV wieku godności biskupie były chętniej udzielane urzędnikom, bogaczom, sędziom etc. I odwrotnie, urząd biskupi w pewnych okresach chrześcijaństwa posiadał wielkie znaczenie polityczne. Spencer podkreśla szczególnie cedowanie na duchownych funkcji sędziowskiej. Spowodowane jest to pierwotnym pierwszeństwem prawa ustanowionego przez zmar-

łego wodza, a zatem prawa już religijnie uświęconego nad prawem ustanawianym przez żyjącego. Dotyczy to także kapłanów chrześcijańskich, ale dopiero w momencie, kiedy zostali zaakceptowani jako reprezentanci religii panującej, natchnieni przez Boga. Wówczas ich sądy duchowne poczęły stopniowo rozszerzać swe kompetencje, początkowo ze spraw niższego duchowieństwa na sprawy osób świeckich (Spencer 1896b, §635: 121-122). Skrajną formą tej personalnej unii, w której przewagę zyskuje element religijny, czyniąc władzę polityczną swym narzędziem, jest teokracja.

Gdy władca świecki jest tylko ziemskim reprezentantem bóstwa, oba porządki: polityczny i religijny, nakładają ten sam obowiązek na poddanych – obowiązek posłuszeństwa. Z czasem zachodzi zróżnicowanie i na podwładnym ciążyą dwa różne, choć o wspólnym źródle, obowiązki – posłuszeństwo względem żywego i względem zmarłego władcy (Spencer 1896b, §604: 59). W obowiązku tym i w religijnym szacunku dla woli zmarłego władcy ma swój początek trwałe *prawo*. Prawo wypływa z religii także w ten sposób, że często od duchów zmarłych władców oczekuje się kierownictwa w bieżących sprawach państwowych. Uzyskana dzięki jakiejś formie wyroczni wskazówka staje się z czasem, gdy ulegnie uniwersalizacji, prawem. Stopniowo powstają całe zbiory takich praw, którym przypisuje się nadprzyrodzone pochodzenie, a które z jednej strony hamują działania antyspołeczne jednostek, a z drugiej przymuszają do wspólnego działania w stosunkach z innymi społecznościami (czy to działania pokojowego, czy częściowej wrogięgo) – oba te sposoby przyczyniają się do zwiększenia *spoistości społecznej* (Spencer 1896b, §625: 102, 1885c, §450: 275-276).

Kolejną formą efektywności religii, objawiającą się silnie zwłaszcza w relacji do porządku politycznego, jest jej oddziaływanie *konserwatywne*. Religia podtrzymuje wierzenia, uczucia, zwyczaje, które pojawiły się w dawniejszych stadiach rozwoju danej społeczności, które też, poprzez swe trwanie, wykazały adekwatność w stosunku do potrzeb społeczności, z czego wynika przypuszczenie ich dalszej adekwatności, uzasadnione na tyle, na ile warunki zasadniczo nie zmieniły się. Organizacja eklezjastyczna sprzeciwia się zmianom przede wszystkim w swojej własnej dziedzinie. Spencer (1896b, §626: 104) przytacza na to wiele przykładów. Dotyczy to zarówno przedmiotów używanych do czynności kultowych, strojów, wystroju świątyń, języka, ale przede wszystkim wierzeń. Religia reprezentuje więc „nauczanie przodków” (*ancestral teaching*). Spencer (1896b, §627: 105) określa wpływ religii w jeszcze bardziej ogólnych słowach:

[...] eklezjastycyzm wcielający w swej pierwotnej formie rządy zmarłych nad żywym i uświęcając w bardziej zaawansowanych formach autorytet przeszłości nad teraźniejszością ma za funkcję zachowywanie plonów wcześniejszych doświadczeń przeciw modyfikującemu oddziaływaniu doświadczeń obecnych.

Ta cecha religii przenosi się na wszystkie instytucje, które religia wspiera swym uświęcającym autorytetem. Zasadniczo, zdaniem Spencera, sprzyja to pomyślności społeczeństwa, przynajmniej do czasu znaczącej zmiany warunków, która doświadczenia przodków pozbawia dawnej adekwatności. Jednak nawet pomijając względną użyteczność pozostawiania przy tradycyjnych rozwiązaniach, jest jeszcze jedna, bardziej fundamentalna korzyść płynąca z tradycji religijnej działającej jako spoiwo społeczne: zdaniem Spencera jakikolwiek rozwój społeczny ma za podstawowy warunek zespolenie ludzi i długotrwałe współzycie, które umożliwi nagromadzenie doświadczeń. To religia, poprzez uświęcanie, wspiera władzę świecką i razem z nią hamuje antyspołeczne instynkty ludzi prymitywnych, przymuszając ich do pozostawiania w gromadzie (Spencer 1896b, §627: 105-106). Religia jest więc jednym z systemów *wychowujących* ludzi do życia społecznego poprzez narzucanie dyscypliny o nadprzyrodzonej sankcji

Stąd też, zdaniem Spencera (1896, §32: 119-120), religii w jakimś narodzie nie można zmieniać dowolnie, gdyż podobnie jak forma rządu powinna być ona dostosowana do charakteru tych, którzy jej podlegają. Miarą przywiązania danego ludu do jego wiary jest opór, jaki budzi próba jej zmiany. Tak jak wolne formy rządu ustanowione dla plemion barbarzyńskich w miejsce despotyzmu spowodują reakcję, tak też odpowiadająca im surowa wiara religijna zastąpiona przez łagodniejszą powróci w zmienionej formie, przekształcając tą drugą. Ten ponowny regres do dawniejszych wierzeń po ich złamaniu sprzyja stopniowemu i powolnemu dostosowaniu się charakteru ludu do nowych wierzeń i instytucji. Taką właśnie funkcję – spowalnianie procesu zmian, aby umożliwić dostosowanie charakterów – zdaniem Spencera (1896, §32: 119-120) spełnia również konserwatyzm religijny.

Bardziej szczegółowe analizy dotyczące różnych form efektywności religii na organizację polityczną znajdujemy w rozdziale *Polityczne role kapłanów*.

Zasadniczym źródłem wpływu kapłanów na system polityczny jest religijne sankcjonowanie władzy. Z czasem zwyczaj namaszczania królów przez kapłanów stał się tylko formalny, pierwotnie jednak był potężnym przejawem kapłańskiej władzy. Trwa on także w bardziej rozwiniętych społecznościach, gdy dyferencjacja instytucjonalna została już zapoczątkowana, a zanika dopiero, kiedy ostatecznie następuje pełne rozdzielenie kościoła od państwa. Zanim to jednak nastąpi, boska natura króla jest nawet czasem artykułem wiary (Spencer 1896b, §634: 119). Władza uzyskuje wówczas od religii moralne wsparcie o wielkiej sile i o wsparcie to zabiega, dopuszczając często kapłanów do udziału we władzy.

Kapłańska biegłość w świętym prawie, a często udział w jego stanowieniu czyniła z nich nierzadko kandydatów na doradców władzy. Jednakże ministrami czy doradcami stawali się nie tylko wtedy i tam, gdy uznawano ich za głosicieli boskich rozkazów, natchnionych boską mądrością. Spencer (1896b, §636: 122) zwraca uwagę, że władcy często korzystali z usług kapłanów niekoniecznie wskutek podzielenia powszechnej wiary w ich nadprzyrodzoną moc, co zdarzało się najczęściej, ale dlatego, że są „użytecznymi czynnikami kontrolującymi”.

Zwykle dochodziło do współzawodnictwa czy mniej lub bardziej otwartego konfliktu między władzą świecką a religijną. Spencer wyróżnia jeszcze wiele innych czynników umożliwiających, w określonych okolicznościach, kapłanom znaczny wpływ na sprawy polityczne, a nierzadko nawet przewagę w konflikcie:

1. Pozycję kapłanów umacnia przekonanie, panujące wśród ludu, że posiadają oni wpływ na istoty nadprzyrodzone. Przekonanie to rodzi z jednej strony obawę przed ich zaklęciami, z drugiej zaś ufność w ich moc zjednywania błogosławieństw.

2. Tym, co w wyjątkowy sposób umacnia pozycję kapłanów, jest zmonopolizowanie przez nich niezbędnych czynności rytualnych (ofiary).

3. Pokrewnymi narzędziami kapłańskiej władzy są: dawanie i odmawianie rozgrzeszenia, „przepustki (*passport*) na tamten świat”. Zalicza tu też władzę ekskomuniki, wyłączenia ze społeczności wiernych (nie tylko w chrześcijaństwie, ale i np. w religii druidów), która spadała na lekceważących władzę kościelną (Spencer 1896b, §639: 127-128).

4. Innego rodzaju władzą jest ta płynąca z faktu, że klasa kapłańska jest, we wcześniejszych społeczeństwach, z reguły jedyną klasą kulturalną (*cultured*), dysponującą niedostępną dla innych wiedzą, również sterowniczą (Spencer 1896b, § 639: 128). Jedną ze szczególnie cenionych przez władców umiejętności klasy kapłańskiej była znajomość pisma i innych technik komunikowania, które okazywały się w pewnych okolicznościach nieocenione i dawały kapłanom dostęp do urzędów politycznych (a także do cennych informacji).

5. Ostatnim wymienianym przez Spencera czynnikiem władzy kapłańskiej jest nagromadzenie przez nich własności. Klasa kapłańska była najczęściej jedną z klas uprzywilejowanych ekonomicznie. Zwykle jednak nie kończyło się na pozyskiwaniu środków utrzymania – daniny, ofiary, stałe zobowiązania pieniężne były częstym instrumentem zapewniania sobie lepszej sytuacji w świecie nadprzyrodzonym (Spencer 1896b, §639: 127-130).

Przyrodzona władza kapłanów opiera się, jak widzimy, w znacznej mierze na panującym wśród ludzi przekonaniu o ich nadprzyrodzonej władzy. Wpływ i czynny udział w polityce kapłanów maleje wskutek procesu różnicowania się systemów społecznych wraz z rozwojem społeczeństwa.

Spencer (1896b, §637: 123-124) wiąże to jednak także z przejściem społeczeństwa do typu produkcyjnego. Rozwija ono w ludziach nawyk polegania na osobistym sądzie (w miejsce dawnego nawyku posłuszeństwa) i przez to ogranicza wpływ nie tylko instytucji eklezjastycznych, ale także instytucji politycznych. Organizacja oparta na kooperacji dobrowolnej, która zastępuje opartą na kooperacji przymusowej, jest więc, zdaniem autora *Instytucji eklezjastycznych*, głównym powodem ograniczania politycznego wpływu kapłaństwa i religii. Wolność sądu, typowa dla tej organizacji, rodzi krytycyzm, co osłabia wiarę w nadprzyrodzoną władzę kapłanów, czemu sprzyja także wzrost wiedzy kultywowanej przez klasę uczonych, wywodzącą się wprawdzie z klasy kapłańskiej, jednak już od niej niezależnej, a często konkurencyjnej (1896b, §641: 132-133).

O ile więc proces dyferencjacji ogranicza *zakres* władzy kapłanów, o tyle zmiana typu organizacji społecznej z wojowniczego na produkcyjny osłabia jej zdolność regulacji – przynajmniej bezpośredniej – innych niż religijna sfer życia.

RELIGIA A ORGANIZACJA MILITARNA

Do swej tezy o wzmacnianiu przez religię więzi społecznych Spencer dodaje ważne zastrzeżenie: to wiążące działanie dotyczy czcicieli tego samego przodka, boga, nie dotyczy natomiast innych. Jak zauważa autor *Instytucji eklezjastycznych*, umierający przodek może nakazać walkę ze swymi wrogami. Jednym z ogólnych problemów każdej grupy jest zachowanie swego bytu w sytuacji konfliktu z innymi grupami (dotyczy to także grupy religijnej), stąd religia, zwłaszcza typu wojowniczego, wzmacniać może ducha walki i wrogości. Ta sama religia jest nadto ważnym czynnikiem sprzyjającym połączeniu plemion wobec wspólnych wrogów (Spencer 1896b, §623: 98).

Z organizacją militarną najwięcej wspólnego ma naturalnie religia typu wojowniczego, w której cnoty wojownicze uzyskują nadprzyrodzoną sankcję, prawo zemsty jest święte, a posłuszeństwo jest najważniejszym obowiązkiem. Bogom przypisuje się cechy i atrybuty wielkich wojowników (zdaniem Spencera – w istocie – na ogół są to dawni wielcy wojownicy). Bogowie tacy zwykle brali udział w walce po stronie swoich wiernych, stąd też mityczne opowiadania o teomachiach bywają najczęściej tylko teologiczną formą opowieści o historycznych konfliktach między ludami pod wodzą wybitnych, uapoteozowanych później władców (Spencer 1896b, §628: 108).

Bardzo często tacy bogowie wojny są zabierani przez armie na pole bitwy w postaci idoli. Zazwyczaj wojnom i bitwom towarzyszą ofiary (przed,

po i w trakcie) w intencji zwycięstwa. Jak podkreśla Spencer, w religiach pierwotnych typu wojowniczego zabijanie nieprzyjaciół kojarzone było z podobaniem się bogu.

Ważne uwagi na ten temat czyni Spencer także w rozdziale pt. *Militarne role kapłanów* (1891, §647: 121). Mówi tam, że kapłani, choć zwykle powścią-gali od walki z plemionami pokrewnymi, „podpuszczają częstokroć do wojny ze społecznościami krwi innej, czczącymi innych bogów”. Działo się tak zwłaszcza wtedy, gdy sami byli bezpośrednio ekonomicznie zainteresowani w wojnie, jako że przysługiwała im część łupów.

Związek kapłaństwa z wojną i działaniami militarnymi wynikał naj-pierw z pierwotnego łączenia w jednej osobie nie tylko najwyższego kapłana z najwyższym władcą, ale też z najwyższym wodzem. Jednymi z najważniejszych ceremonii religijnych bywały wówczas ofiary przed bitwą (o zwycięstwo), a także dziękczynne po zwycięskiej bitwie. W historii religii zdarzały się też wypadki, gdy więz funkcji militarnych i eklezjalnych trwała nawet dłużej niż eklezjalnych i politycznych – wtedy mianowicie, gdy, jak w starożytnym Meksyku, arcykapłan pełnił też funkcję naczelnego wodza (Spencer 1896b, §629: 110) lub ministra wojny (1896b, §630: 113).

Udział kapłanów w walce mógł być pośredni lub bezpośredni. Bezpośredni udział w walce zanika zdaniem Spencera dość wcześnie. Kapłani na wojnie ograniczają się do funkcji doradczych i administracyjnych. Ważną czynnością kapłańską jest zagrzewanie wojowników do walki, umacnianie w nich wiary w nadprzyrodzoną pomoc bogów. W związku z tym decyzję o podjęciu bitwy często poprzedzało zasięgnięcie rady wyroczni, a także modły za powodzenie wyprawy wojennej lub łupieskiej. Dotyczy to także krajów chrześcijańskich, w stosunku do których Spencer (1896b, §630: 113) dostrzega ważną różnicę – w przeciwieństwie do swych pogańskich poprzedników w zawodzie nie pytają oni o zgodę wyroczni, ale zakładają, że już owo przyzwolenie posiadają.

Na ograniczenie działań militarnych kapłanów niewielki wpływ wy-wiera nominalnie wyznawana religia miłości, natomiast ulegają one ograni-czeniu w miarę zwiększania się okresów pokoju i wzrostu industrializmu. Nawet wówczas jednak zdarza się jeszcze, że kapłani święcą wojskowe sztandary, głoszą kazania o przebaczeniu ludziom idącym dokonać zemsty, a często nadal wznoszą modły „przed oblicze Boga miłości, aby pobłogo-sławił agresję sprowokowaną lub niesprowokowaną” (1896b, §631: 115).

Spencer dostrzega także mniejszy udział w działaniach militarnych du-chownych kościołów mniejszościowych, w których rozdział od państwa zaszedł dalej, kapłanów dysydenckich. Wiąże to jednak przede wszystkim z odmiennym ich pochodzeniem klasowym. Zazwyczaj wywodzą się oni

z klas trudniących się działalnością produkcyjną w przeciwieństwie do duchowieństwa kościoła panującego, które pochodzi z rodzin dostarczających wojsku oficerów (1896b, §632: 117).

RELIGIA A GOSPODARKA

Niewiele znajdujemy w pismach Spencera uwag na temat wpływu religii, organizacji religijnych na system środków utrzymania lub dystrybucyjny. Logiczne jest, że organizację religijną najintensywniejsze relacje wiążąć muszą przede wszystkim z tymi systemami, z którymi posiada wspólne pochodzenie, czyli z których dyferencjowała. To wspólne pochodzenie z systemem politycznym i wynikające stąd podobieństwo formalne określa również znaczenie organizacji eklezjastycznej dla systemu utrzymującego i dystrybucyjnego.

Klasa kapłańska w większości społeczeństw (zwłaszcza wojowniczych) zajmowała podobną pozycję uprzywilejowaną, jak klasa polityczna i militarna. Przejawiało się to na przykład w zwolnieniu z opodatkowania (Spencer 1885c, §558: 581). Nie jest to jedyna okoliczność kształtująca majątkową sytuację kapłaństwa. Jak powiada Spencer (1896b, §639: 129):

Poczynając od zapłaty dla egzorcystów i wróżbitów wśród dzikich, przechodząc do wynagrodzenia w naturze kapłanów składających ofiary i przekształcającego się wkrótce w dary na rzecz świątyń i datki dla ich urzędników, bogactwo zewsząd spływa do organizacji eklezjastycznej.

W ten sposób organizacja ta uszczuplała ogólny zasób środków utrzymania, a jednocześnie akumulowała znaczną ilość bogactwa, która w pewnych sytuacjach (np. klęski głodu) mogła zostać uruchomiona. Środki finansowe, jakimi dysponowali kapłani, powiększały się na jeszcze jeden sposób – zdaniem Spencera również pierwotne formy bankowości zostały zapoczątkowane pod auspicjami kościelnymi. Powiada on nawet (1896d, §770: 408):

Bogowie byli pierwszymi kapitalistami na ziemi, świątynie pierwszymi instytucjami finansowymi, a kapłani pierwszymi, którzy rozumieli potęgę kapitału [...], kupcy powierzali pieniądze w opiekę kapłanów, ponieważ nie mogli znaleźć dla nich bezpieczniejszego miejsca, a duchowni byli dość roztropni, by nie pozwalać pieniądзом spoczywać beczynninie.

Interesujących uwag na temat zależności między systemem eklezjastycznym a utrzymującym dostarcza nam rozdział *The regulation of Labour* ostatniej części *Principles of Sociology*. Podkreśla tam Spencer (1896d, §768: 404), że kontrola w systemie produkcyjnym stanowiła pierwotnie jedność z pozostałymi systemami regulacyjnymi, a wyodrębniła się w miarę rozwoju społecznego. Oznacza to, że system środków utrzymania podlegał

pierwotnie niezróżnicowanej kontroli polityczno-eklezjalnej, zjednoczonej w osobie władcy-arcykapłana, który kontroluje nie tylko produkcję, ale też wymianę (1896d, §769: 405-406). W przypadku zaistnienia procesu deifikacji władcy jego zarządzenia dotyczące działalności przemysłowej zyskują rangę świętego prawa. Jak już mówiliśmy, Spencer podkreślał, że zwykle zarządzenia takie są korzystne dla danego ludu, a w tym wypadku dla rozwoju produkcji. Władca ubóstwiony po śmierci musiał za życia wsławić się roztropnością i zasługami dla swego ludu, aby pamięć o nim trwała spontanicznie (w innym miejscu wskazywał autor przypadki, kiedy przymusowo narzucony kult władcy zamierał wkrótce mimo wysiłków jego kapłanów).

Podobnie jak w społeczeństwach prymitywnych, tak w społeczeństwach bardziej współczesnych eklezjastyczna regulacja działalności wytwórczej była, jak zauważa Spencer, raczej incydentalna. Znaczną jej część stanowiły dotyczące gospodarki rolnej zalecenia związane z następstwem pór roku i związanymi z tym świętami. Religijna regulacja wprowadza więc do działalności gospodarczej element ładu i uświęcenia. Jednocześnie święta religijne zazwyczaj są okazją do gromadzenia się ludzi i handlu na targach, jarmarkach, odpustach czy festynach. Wielokroć przez fakt, że święte ziemie były miejscem pokoju i azylu, okazywały się dogodnym miejscem do handlowych transakcji. Wiązało się to z potrzebą religijnych sankcji (uświęcenie przysięgi, świadectwa etc.) dla świeckich, komercyjnych operacji. Czasami dawało to początek stałym targowiskom, jak w przypadku okolic katedry w Paryżu. Zwykle kler posiadał nadzór, zwierzchność czy jurysdykcję nad targami (Spencer 1896d, §772: 411). Incydentalnie potrzeba kościelnych gwarancji i bezpieczeństwa właściwego świętemu miejscu przekształcała kościoły w prawdziwe domy handlowe.

Z religijnym kalendarzem wiąże się bardziej bezpośrednia forma regulacji działalności wytwórczej czy handlowej, jaką było, zdaniem Spencera, powszechne zakazywanie pracy w pewne określone dni, zwłaszcza w trakcie święta religijnego. Zwyczaj ten, jak dostrzeża, w miarę upływu czasu bywał coraz częściej lekceważony. Efektywność kościelnej formy regulacji industrialnej występującej na przykład w postaci zakazów, na których straż stała klątwa i ekskomunika, uwarunkowane jest ogólną zmianą typu społeczeństwa (Spencer 1896d, §773: 412-413). Przejściu od społeczeństwa militarnego do produkcyjnego towarzyszy rozluźnienie wszystkich form kontroli nad działalnością produkcyjną, w tym również samego podsystemu kontrolnego wewnątrz systemu środków utrzymania – kontroli industrialnej. Podlegał on tym samym zmianom: od większej ku mniejszej restrykcyjności. Charakter każdego z systemów regulatywnych uwarunkowany jest, zdaniem Spencera (1896d, §768: 404-405), przez zmiany zachodzące w ludzkiej naturze (charakterze społecznym) i, co się z tym wiąże,

moralności, które to przeobrażenia, jak wiemy, wynikają przede wszystkim ze zmiany dominującej praktyki życiowej ludzi i podążającego za nią przekształcenia typu organizacji społecznej.

Należy też wspomnieć o tezie, jaką przy innej okazji wysuwa Spencer, a dotyczącej jednego z najbardziej istotnych zjawisk w systemie ekonomicznym. Twierdzi on, że ochrona *własności* ma rodowód religijny, a upatruje go w zwyczaju tabu. Rzecz „tabuowana” (*tabooed*) jest zastrzeżona dla bóstwa, obłożenie zakazem religijnym jakiejś rzeczy jest więc pierwszym sposobem wyłączenia jej z użytku ludzi. Człowiek przeznaczony dla daną rzecz na ofiarę, mógł odwlekać przez pewien czas sam akt ofiary, a w okresie tym był jedynym użytkownikiem danej rzeczy. Do tego dochodzą przypadki symulowania świętości rzeczy, co – jak zauważa Spencer (1896b, §648: 144-145) – nie było trudne. Tak czy inaczej ten kościelny (gdyż poświęcenia dokonywali kapłani bądź wodzowie w funkcji kapłańskiej) zwyczaj wytworzył w ludziach poszanowanie dla własności, które znalazło później zastosowanie w życiu pozareligijnym.

RELIGIA A NAUKA

Jak już wspomnieliśmy, klasa kapłańska była, we wcześniejszych społeczeństwach, często jedyną klasą kulturalną posiadającą monopol na pewne zakresy wiedzy dotyczącej świata otaczającego (Spencer 1896b, § 639: 128). Dysponując czasem wolnym od pracy zarobkowej, posiadała warunki do przechowywania, gromadzenia i rozwijania wiedzy (1896c, §663: 184, §666: 188).

Jednakże religia, poza wspomnianym pozytywnym wpływem, wywiera na naukę także wpływ negatywny, który nasila się, gdy już nastąpi między nimi częściowy rozdział. Dotyczy to zwłaszcza przypadków, kiedy konserwatywna z natury religia zawiera w sobie ciągle twierdzenia dotyczące rzeczywistości podlegającej już dociekaniom pozareligijnym. Interesujące uwagi na temat relacji między nauką a religią znajdujemy w zakończeniu *Instytucji eklezjastycznych* Spencera. Autor dowodzi tezy, że nauka nie przyczynia się do zaniku religii, a jedynie do jej oczyszczenia (na ten temat prowadził swego czasu ostrą polemikę z comteanami). Wskazuje jednocześnie, że w przypadku tych elementów religii, które pozostają w styczności, a co się z tym wiąże – w narastającej sprzeczności z wiedzą przyrodzoną, postęp wiedzy z jednej strony ograniczany jest przez religię, a z drugiej sam przyczynia się do jej osłabienia. Do eliminacji wierzeń, które tłumaczą zjawiska przyrodnicze za pomocą czynników nadprzyrodzonych, przyczynia się też rozwój samej religii – integracja władzy w rękach „jednego, wszechmocnego

go i wszechobecnego bóstwa" (Spencer 1896b, §657: 165). Warunkiem rozwoju religii jest postęp umysłowości i wyższych uczuć ludzi, zwłaszcza elity (*higher members*) bardziej rozwiniętych społeczeństw. Ta zmiana wyzwała w ludziach religijnych niezadowolenie z zastanych koncepcji religijnych i skłania do ich oczyszczania z logicznych sprzeczności (1896b, §657: 165-166).

Jednak, nawet jeśli między religią a nauką nie zachodzi bezpośrednia styczność ze względu na wspólny przedmiot dociekań, religia może negatywnie wpływać na naukę z racji uprawiania ich przez ten sam podmiot. Wpływ ten dotyczy nie tyle tego, co nazywamy doktryną teoretyczną (choć i tutaj da się zauważyć), co doktryny praktycznej, sfery wartościowania. Najsilniej przejawia się naturalnie w przypadku prób naukowej oceny wierzeń i instytucji religijnych.

Spencer opisuje go we *Wstępie do socjologii* przy okazji omawiania różnego typu stronniczości (*bias*) wpływających na socjologa. Wyróżnia tam dwa typy stronniczości, które wiążą się z religią.

Stronniczość teologiczna. „Każdy system dogmatycznej teologii wraz z uczuciami, które się wokół niego gromadzą, staje się przeszkodą w nauce społecznej” (Spencer 1896b: 268). Stronniczość ta przejawia się w kilku formach. Pierwszą jest wzajemna antypatia różnych wyznań: „Sympatie do jednych wyznań i odpowiadające im antypatie dla innych, popychają na błędne drogi pojmowania odnośnych faktów. Na jedne instytucje wraz z ich skutkami oczy nasze zwrócone są z gotowością dojrzenia wszystkiego co dobre, na inne z gotowością dojrzenia wszystkiego co złe” (1896b: 268). „Gorliwcowi [...] zawsze trudno pojąć, że w cudzej wierze i fanatyzmie ja utrzymującym może być jakaś względna prawda i względna wartość” (1896b: 272). Wpływ ten dotyczy nie tylko aktualnego znaczenia wrogich wyznań, ale także ich roli historycznej. Ujawnia się również w selektywnej pamięci: protestanci pamiętają tylko o okrucieństwach, których dopuszczali się katolicy, a katolicy pamiętają tylko o okrucieństwach protestantów.

Jednakże wpływ tej stronniczości jest znacznie głębszy: oddziałuje także na same kryteria wartościowania. To, co dobre i złe nie jest jako takie oceniane ze względu na obiektywne empiryczne skutki dla ludzkiej osobowości czy na przykład ładu społecznego, ale ze względu na zgodność z dogmatami religijnymi. Ogólna forma tego uprzedzenia jest, zdaniem Spencera, następująca: pierwiastek uległości ma przewagę nad pierwiastkiem moralnym, co prowadzi do oceny danego faktu według zgodności z treścią dogmatu, a nie rzeczywistej wartości. Przyzwyczajono się do przestrzegania zasad z posłuszeństwa, a nie ze względu na ich wartość wewnętrzną, stąd naruszenie zasad powoduje wielkie oburzenie, a czynienie zła, które wprost nie godzi w zasady – oburzenie mniejsze lub żadne.

Pewną formą stronniczości teologicznej jest też lęk przed całkowitym zanikiem religii, a nawet przed jej zmianą. Sam Spencer uważa, że lęk ten jest bezzasadny, zmieniają się bowiem tylko formy religii, ale ona sama pozostanie. Zmiana ta zresztą najczęściej stanowi postęp względem form dawniejszych, a przynajmniej przystosowanie do zmienionych warunków, nie ma zaś na celu bezpośrednio zniszczenie tego, co było dobre w starej formie.

Spencer wyróżnia także stronniczość, która wypływa nie tyle z przyjmowania jakiejś religijnej dogmatyki, ile z jej odrzucania. Mówi w związku tym o **stronniczości antyteologicznej** (1896b: 274). Zazwyczaj pojawia się ona w momencie odstępstwa od starej wiary i jest tym intensywniejsza, im większe było poprzednie zaangażowanie. To, „co przedtem było szanowane jako całkowicie prawdziwe, obecnie jest pogardzane jako całkowicie fałszywe” (1896b: 275). Dopiero po pewnym czasie może nastąpić ostudzenie namiętności i **sprawiedliwszy osąd** dawnego wyznania. Niektórym nie udaje się jednak przezwyciężenie tej stronniczości i ci:

[...] myśląc wyłącznie o błędności odrzuconego wyznania, ignorują prawdę, dla której ono trwa, rozmyślając wyłącznie o jego szkodliwości przeocząją jego dobroczynność i czyniąc tak sądzą, że z powszechnego jego odrzucenia wyniknąć może samo tylko dobro (Spencer 1896b: 276).

Przyjmują oni, że można wprowadzić całkowicie areligijny, oparty na rozumie system etyczny dla całego społeczeństwa, podczas gdy – zauważa Spencer – większość ludzi nie kieruje się rozumem, tylko uczuciami. Religia pozostaje zatem dla pewnych przynajmniej kategorii ludzi niezastąpionym w dużej mierze czynnikiem regulatywnym.

W przypadku uprzedzenia antyteologicznego mówimy więc o wpływie religii na naukę, ale religii porzuconej, nie zaś aktualnie wyznawanej. Stronniczość teologiczna może połączyć się z antyteologiczną i wzajemnie wzmacniać w przypadku konwersji – odrzucenia jednej religii i przyjęcia innej. Czasami analogiczną formę przyjmuje „konwersja” na pewną świecką ideologię. Wynika to z przeniesienia typu zaangażowania właściwego dla religii w sferę niereligijną. Mówimy więc o wpływie quasi-religii na naukę.

PRZETWORZENIE

Problematykę oddziaływania religii na inne zjawiska społeczne socjologowie rozpatrują zazwyczaj pod nagłówkiem „Funkcje religii”. Nie ma naturalnie podstaw, by twierdzić, że religia może zaspokajać tylko jedną potrzebę, pełnić tylko jedną funkcję, pomijając już różne formy efektywno-

ści w stosunku do innych instytucji społecznych. Również potrzebę specyficzną religijnych może być wiele, czy też „potrzeba religijna” może przyjmować różne formy. Od tych ogólnych funkcji najlepiej zacząć. Jak wspomniano, już w teorii genezy religii zawarta jest zwykle koncepcja najbardziej fundamentalnej funkcji religii, funkcji, którą jest zazwyczaj zaspokojenie „potrzeby religijnej”. U Spencera znaleźliśmy przynajmniej trzy różne teorie genezy religii: animistyczną, manistyczną i euhemerystyczną. Już na etapie restrukturyzacji poglądów angielskiego socjologa dostrzegliśmy, że koncepcja funkcji religii w nich zawarta harmonizuje z tezą z *Pierwszych zasad*, iż religia określa przekonania ludzi, ich relacje i wartości.

OGÓLNE FORMY ODDZIAŁYWANIA RELIGII NA STRUKTURY POZARELIGIJNE

RELIGIJNE TŁUMACZENIE RZECZYWISTOŚCI

Z teorii powstania pojęcia duszy można wywnioskować, że funkcją religii jest tłumaczenie zjawisk nadprzyrodzonych, na to zresztą wskazywałyby także uwagi Spencera z *Pierwszych zasad*. Okazuje się, że to, co on uważał za wypaczenie religii – tłumaczenie Tajemnicy (a przez to pomniejszanie jej tajemniczości) – jest jedną z istotnych funkcji religii, dla niektórych nawet zasadniczą, za pomocą której można religię definiować.

Decydujący jest tu własny pogląd teologiczny Spencera, przekonanie, że Tajemnica jest ostatecznie nieprzenikniona dla ludzkiego rozumu, że w miarę rozwoju umysłowości koncepcje o ostatecznej rzeczywistości są oczyszczane nie tylko z wszelkich antropomorfizmów, ale, jak się wydaje, w ogóle z wszelkich określeń. To, co prawdziwe w wierzeniach religijnych sprowadza się jedynie do pewnego przecucia owej Mocy (Spencer 1896b, §659: 170-171). Takie podejście nie pozwoliło Spencerowi w pełni rozwinąć koncepcji funkcji wierzeń religijnych i potrzeby, jakie zaspokajają.

Dalsza moja analiza, choć podąża w kierunku wskazanym przez angielskiego socjologa, wkraczać jednak będzie na obszary, których on nie badał. Ten typ oddziaływania religii na ludzi określam jako funkcję **eksplikacyjną**.

Religia jawi się w tej perspektywie jako wytwór działalności poznawczej, intelektualnej człowieka. Ujęcie takie posiada długą tradycję. Skrajnie intelektualistyczne ujęcia widzą w religii „namiastkę” nauki, pewną fałszywą, iluzoryczną wiedzę o rzeczywistości przyrodniczej i społecznej (tak np. Comte czy Marks). Bardziej umiarkowane próbują zajmować się religią w ramach socjologii wiedzy i za pomocą narzędzi właściwych tej subdyscyplinie socjologii. Przyjrzyjmy się takim przykładowym próbom: tym ma-

jącym swoje źródło w analizach reprezentanta francuskiej szkoły socjologicznej – Rogera Caillois, który wpływał na naukę często za pośrednictwem Mircei Eliadego, oraz koncepcjom czerpiącym z rozważań Webera nad problemem teodycei, czyli dostarczenia przez religię wytłumaczenia niedoskonałości świata, w którym mają miejsce śmierć i cierpienie. Często pojawia się w tym kontekście termin „sytuacje graniczne”, nawiązujący do problematyki filozofii egzystencjalnej.

Święty Kosmos v. Chaos

Poszczególne wyjaśnienia odwołujące się do nadprzyrodzoności składają się na strukturę, którą Peter L. Berger w swej książce *Święty baldachim* określa jako „święty kosmos”. Według niego (1997: 57): „Religia jest ludzkim przedsięwzięciem, które ustanawia święty kosmos. Inaczej mówiąc jest kosmizacją w świętej formie”. Berger mówiąc o kosmizacji, ma na myśli to, że religia umieszcza życie człowieka w porządku ostatecznie znaczącym. Ludzie, zdaniem autora, posiadają potężne (o sile instynktu) pragnienie znaczeń i życia w znaczącym świecie. Podstawowy zestaw takich znaczeń dostarcza im społeczeństwo w postaci znaczącego porządku, *nomosu*, które to pojęcie jest jednym z kluczowych dla socjologii religii Bergera. Świat w jego ujęciu jest społecznie tworzony, przy czym istotnym elementem tego tworzenia jest porządkowanie doświadczenia. Społeczeństwo nakłada na działanie jednostek pewien znaczący porządek (nomos), który pozwala człowiekowi orientować się w swym doświadczeniu, stwierdzić, że to, czego doświadcza, jest właśnie tym, a nie czym innym. Pod tym względem społeczeństwo zastępuje człowiekowi porządkujące działanie instynktów. Bez uczestnictwa w *nomosie* jednostka traci orientację w doświadczeniu, przy czym dotyczy to nie tylko orientacji moralnej, ale i poznawczej – popada w *anomię*. Anomia rozumiana jest przez Bergera właśnie jako brak znaczeń, świat nieporządku, braku sensu i obłądu. Poszerza więc on obiegowe jej rozumienie jako brak norm, regulacji.

Społecznie skonstruowany *nomos* zmierza do tego, by być traktowany jako oczywistość. Jednak w pewnych sytuacjach – sytuacjach granicznych – wychodzą na jaw znajdujące się w nim luki. Sytuacje graniczne wykraczające poza nawyki codziennej egzystencji, takie jak sny, a zwłaszcza śmierć będąca *par excellence* sytuacją graniczną, kwestionują ową „oczywistość” społecznie utworzonego porządku. Zmierzenie się ze śmiercią (bliższą lub przewidywaną własną) popycha jednostkę do zakwestionowania „poznawczych i normatywnych procedur regulujących jej «normalne» życie w społeczeństwie” (Berger 1997: 54). Innymi słowy, jak powiada Berger (1997: 55), sytuacje graniczne dowodzą wrodzonej nietrwałości wszystkich społecznych światów.

Stąd ogromna, zdaniem autora *Świętego baldachimu*, rola religii, która dostarcza społecznemu porządkowi ostatecznych, absolutnych, a zatem niekwestionowalnych uzasadnień. O ile bowiem w potocznym rozumieniu przeciwieństwem *sacrum* jest *profanum*, to na głębszym poziomie jest nim Chaos, jak w języku religijnym można jego zdaniem określić anomię (Berger 1997: 58). Święty kosmos, ustanowiony przez religię, stanowi zatem ostateczną obronę i ucieczkę przed anomią.

Można powiedzieć, że religia odgrywa strategiczną rolę w ludzkim przedsięwzięciu budowania świata. [...] Mówiąc inaczej, religia jest śmiałą próbą pojmowania całego uniwersum jako bytu po ludzku znaczącego (Berger 1997: 60).

Koncepcję religii jako chroniącej poznawczy ład ludzi zaczerpnął Berger i przełożył na język socjologii bezpośrednio od Eliadego, a pośrednio od Rogera Caillois, który naszkicował koncepcję kosmicznego ładu w pracy *Człowiek i sacrum*. Religia chroni kosmiczny ład przede wszystkim przez zakazy.

Świat – powiada Caillois (1995: 111-112) – zachowuje się jak kosmos, rządzony przez powszechne prawo i działający zgodnie z regularnym rytmem; miara i reguła są tym, co utrzymuje go w bycie. Prawem kosmosu jest, aby każda rzecz była na swoim miejscu, aby każde wydarzenie zachodziło w swoim czasie.

Tabu chroni przed powrotem do „chaotycznego i płynnego, bezkształtnego oraz pozostającego w bezruchu stanu, w którym przebywał, zanim przybyli bogowie [...]”, którzy „przyniesli ze sobą ład i miarę, stałość i regularność” (1995: 25).

Dla Mircei Eliadego przejęty od Caillois wątek kosmicznego ładu stał się jednym z głównych motywów w analizach *sacrum*. Nie tylko chroni ono ład, ale go ustanawia, gdyż dzięki temu, że „objawia rzeczywistość absolutną”, umożliwia orientację w świecie, „ustanawia granice i porządek świata” (Eliade 1999: 23). Świat, który posiada granice i ustanowiony porządek, określa Eliade mianem Kosmosu, który jest przeciwieństwem Chaosu, w pewnych aspektach tożsamego ze śmiercią, a zarazem bezsensu (1999: 33). Zdaniem rumuńskiego religioznawcy człowiek pożąda znaku *sacrum*, który dzięki absolutności, jaką przynosi, niweczy napięcie i lęk zrodzone z bezradności, „takiego znaku, który ustanowiłby punkt stały” (1999: 21). Ten aspekt sił sakralnych uwidacznia się choćby w Eliadego analizach świętej przestrzeni, w której dopiero dzięki hierofanii pierwotna homogeniczność różnicuje się, a ustanowiona sfera sakralna staje się jednocześnie punktem odniesienia, względem którego następuje dalsza orientacja (1999: 16). Ten proces orientacji określa Eliade (1999: 18) jako „ustanowienie świata”. Podobne zjawisko Eliade dostrzega w innym wymiarze ludzkiego życia – w czasie. Takim punktem orientacyjnym jest moment mitycznego Prapoczątku (1999: 80).

Do podobnych wniosków jak Berger dochodzi w ramach swej socjologii religii Niklas Luhmann. Jego zdaniem funkcja religii polega na „przekształ-

caniu świata nieokreślonego, bo niedomykalnego na zewnątrz (środowisko) i do wewnątrz (system), w dający się określić świat, w którym system i środowisko połączone są stosunkami wykluczającymi po obu stronach dowolność przeobrażeń” (1998: 28-29). Niedomykalność świata wynika z tego, że nasze poznanie jest z konieczności selektywne, musi jakoś zredukować kompleksowość nieskończoności zarówno horyzontu „wewnętrznego” (odniesienie do siebie samego), jak i zewnętrznego. Właśnie tą nieokreśloną kompleksowość, zdaniem autora, religie określają jako Ponadnaturalne (1998: 22).

Religia, mówiąc najogólniej, w ramach swej funkcji eksplikacyjnej dostarcza uzasadnień zarówno na poziomie społecznym – całego porządku społecznego, jak i poszczególnych ról oraz instytucji w jego ramach, a na poziomie indywidualnym – biografii jako całości, poszczególnych znaczących zdarzeń. Wydaje się, że w tej funkcji szczególnie istotne jest w religiach przyjmowane, jeśli nie *explicite*, to *implicite* pojęcie nadboskiego porządku rzeczy (Tao, Rta, Dharma, Ananke, Opatrzność). Zwyczajni bogowie okazują się często zbyt kapryśni, aby pełnić tę funkcję, stąd też tendencja mono- czy parateistyczna może zyskać wsparcie ze strony czynników społecznych, którym zależy na pewnej podstawie.

Berger wspomina o wielu *sposobach*, w jakich dokonuje się legitymizowanie porządku tego świata przez religię, poczynawszy od koncepcji *związku między mikro- a makrokosmosem*, w której to, co na ziemi ma odpowiednik „tam wyżej” (zatem, ludzie uczestnicząc w porządku instytucjonalnym, uczestniczą tym samym w boskim kosmosie), a skończywszy na legitymizacji w kategoriach objawionych zaleceń Boga (1997: 67-68). Dla jednostki religia stanowi ostateczną gwarancję jej tożsamości. Nie jest już ona potwierdzana tylko społecznie, ale i „kosmicznie”, w związku z czym wprowadza Berger (1997: 71) termin *superhuman others* – nadludzczy inni, którzy uznają jednostkę za tożsamą z rolą.

Można by zatem rozszerzyć wnioski, jakie wyciągnęliśmy z analizy teorii animizmu: religia, w ramach funkcji eksplikacyjnej, nie tylko wyjaśnia zjawiska nadprzyrodzone, nie tylko dostarcza punktu odniesienia w intelektualnym rozpatrywaniu kwestii miejsca człowieka we wszechświecie, ale także legitymizuje ludzki porządek poprzez odniesienie go do porządku nadludzkiego, nadaje mu więc cech stabilności. Z drugiej strony religia „domyka” poprzez swe z natury pozaempiryczne wyjaśnienia perspektywę, w jakiej ludzie ujmują rzeczywistość.

UJĘCIE EGZYSTENCJALISTYCZNE

Jednym z najczęściej stawianych hipotezie animistycznej zarzutów jest zarzut jednostronnego intelektualizmu. Jej autor – Tylor używał nawet sformułowania „dziki filozof”. Spencerowi błąd ten wytknął Malinowski,

a także Parsons (1972: 263), który zresztą uważał autora *Zasad socjologii* za najbardziej przenikliwego teoretyka nurtu ewolucjonistycznego. Zarzut ten często powracał w pracach z historii socjologii religii (por. W. Goddijn, H. Goddijn 1962: 33).

Teoria animistyczna opierać by się miała, w świetle tych zarzutów, na błędnej antropologii filozoficznej, postrzegającej ludzi jako istoty kierujące się przede wszystkim rozumem. W konsekwencji przypisywać by miała religii jedynie oddziaływanie o charakterze intelektualnym.

Wiemy, że Spencer daleki był od tak upraszczającej antropologii, zdecydowanie odrzucał zdanie Comte'a, że „nad historią społeczeństw góruje historia umysłu ludzkiego”. Powiada on (1884: 379), „nigdy wiedza nie jest sprężyną naszego postępowania, lecz uczucie”. Wyjaśnia dalej, że tylko wówczas, gdy wiedza sprzęgnie się z uczuciem, może pozornie wpływać na rzeczywistość. Niemniej jednak Spencer przyjął zasadnicze idee Tylora, wyjaśniające pochodzenie pojęcia duszy i w tym fragmencie do jego koncepcji mają zastosowanie podobne zarzuty, jak do teorii autora *Spoleczeństwa pierwotnego*. Spencer nie zastosował swej zasady o pierwszeństwie uczucia w interesującym nas temacie, stąd musimy zrobić to za niego.

Pojawia się bowiem pytanie, jakie uczucie czy namiętność stały u źródeł wyobrażeń religijnych, czy samo pragnienie wytłumaczenia owych niezwykłych stanów wystarczająco uzasadnia ich znaczenie społeczne?

Bronisław Malinowski usiłował przezwyciężyć słabość teorii animistycznej, kontynuując początkowo badania w kierunku zapoczątkowanym przez Crawleya i Marreta, do których nawiązuje już w pracy *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego* (1984: 162-164). Bardziej dojrzałą próbę odkrycia głębszego podłoża wiary w duszę znajdujemy w pracy *Magia, nauka i religia*, napisanej po badaniach terenowych. Malinowski przeprowadza tam krytykę koncepcji *mana* jako prapojęcia religii (1990: 432). Dokonuje też swoistej syntezy obu stanowisk (Marreta i Tylora), wyjaśniając pojęcie duszy mechanizmami psychicznymi, na których opierali się w swych teoriach zwolennicy preanimizmu.

Otóż, przyglądając się ceremoniom pogrzebowym w Melanezji, dostrzega przede wszystkim olbrzymi lęk przed śmiercią, jaki przejawiają tubylcy. Malinowski (1990: 406) wiąże ów lęk z biologicznymi instynktami afirmującymi życie. Stąd też dochodzi do wniosku, że

[...] wiara w duchy jest skutkiem wiary w nieśmiertelność. Materia, z której składają się duchy, to pełnokrwista namiętność i pragnienie życia, a nie widmowa substancja, która nawiedza sny i wyobraźnię. Religia chroni człowieka przed poddaniem się śmierci i destrukcji, wystarcza jej do tego obserwacja snów, marzeń i wizji. Rzeczywiste jądro animizmu spoczywa w najgłębiej emocjonalnym zjawisku natury ludzkiej człowieka, w woli życia.

Wyobrażenie duszy chroni jednostkę przed chaosem absurdu życia, które do niczego nie prowadzi, które wyczerpuje się w samym życiu, przed depresją, apatią, a może też samobójstwem. Podobnie jak Spencer (1990: 406), przypisuje fundamentalną rolę kultowi przodków:

[...] rytuały żałobne, rytualne zachowania bezpośrednio po śmierci, można traktować jako wzory działań religijnych, natomiast wiarę w nieśmiertelność, w trwałość życia i w istnienie tamtego świata można uznać za prototyp aktu wiary religijnej.

Naturalnie, twierdzenia Malinowskiego (jak wiele innych twierdzeń klasyków socjologii) wymagają relacjonizacji. Przedwczesne wydaje się uogólnienie, że lęk przed śmiercią jest główną siłą religiotwórczą. Zauważmy, że Malinowski badał przede wszystkim społeczeństwa, mówiąc językiem Spencera, produkcyjne. Zupełnie inaczej sytuacja może wyglądać wśród ludów wojowniczych, które, jak się zdaje, dość skutecznie przezwyciężają lęk przed śmiercią, a których wyobrażenie duszy i kult przodków są często słabiej rozwinięte. Na konkurencyjny wobec religii sposób rozwiązania tego egzystencjalnego problemu zwraca uwagę Weber (2000a: 263), wskazując na etos wojny jako taki, który dostarcza wojownikowi „poczucia sensu śmierci i jej wzniosłości”. Rozwiązuje więc problem w inny niż religijny sposób. Jest to kolejny argument przeciw próbom funkcjonalnego definiowania religii w związku z rozwiązywaniem przez nią problemów egzystencjalnych. W niektórych kulturach ludzie mogą sobie radzić z lękiem przed śmiercią za pomocą innych środków niż pojęcie duszy. Alternatywną dla niego drogę przezwyciężenia lęku przed śmiercią wskazuje Paul Tillich. Również ten autor powiada, że lęk przed śmiercią jest „czymś najbardziej podstawowym, powszechnym i nieuniknionym” (1994a: 48). Twierdzi jednak, że „w każdej cywilizacji u człowieka jako człowieka występuje lęk przed groźbą niebytu i potrzeba męstwa dla samoafirmacji na przekór temu zagrożeniu” (1994a: 49; podkr. K.K.). Męstwo to *może*, ale nie musi, wspierać się na pojęciach religijnych.

Giddens (2001: 253) mówi o instytucjonalnym zawieszeniu w świecie „późnej nowoczesności” pytań egzystencjalnych (tj. takich, które „odnoszą się do najbardziej podstawowych lęków, jakich może doznać człowiek”). Podobne obserwacje znajdujemy już u Maxa Schelera, który zapytując o źródła współczesnego mu spadku wiary w życie pośmiertne, doszedł do wniosku, że zjawisko to wynika z wyparcia ze świadomości samego faktu śmierci. Wyparcie to przybrało w kulturze nowożytnej znaczne rozmiary poprzez *specyficzny sposób życia i rodzaj zajęć*. Istnieje także pewna naturalna forma wyparcia, która interesuje nas jako bardziej uniwersalna. Scheler mówi o tłumieniu „idei śmierci, które płynie z niemożności zapanowania nad tą myślą, z niemożności pogodzenia się ze śmiercią” (1994: 91). Takie tłumienie jest zdaniem autora doniosłe z witalnego punktu widzenia, gdyż

gdyby nie ten proces, nie moglibyśmy naszych codziennych zajęć, trosk i zabiegów o przetrwanie traktować zupełnie serio. Intuicja śmierci, która, zdaniem Schelera towarzyszy samemu przeżywaniu życia (choćby w świadomości procesu starzenia się, narastania determinacji ze strony naszych dotychczasowych przeżyć), musi być zatem wypierana z bieżącej świadomości, aby umożliwić zwykle cieszenie się życiem. To naturalne stłumienie nazywa *metafizyczną naiwnością*. Zwykle człowiek potrzebuje pewnych silniejszych powodów zewnętrznych, aby idea śmierci przypominała mu się z całą jasnością (1994: 93).

Widzimy więc, że religia nie jest absolutnie niezastąpiona w roli ochrony przed lękiem wynikającym z nieuchronności śmierci. Społeczeństwa mogą problem ten rozwiązywać albo przez afirmację śmierci, męznego jej znoszenia, albo przez wypieranie jej wyobrażenia. Głównym sposobem rozwiązywania tego problemu w sytuacjach życia codziennego pozostaje „metafizyczna naiwność”. Niemniej w pewnych warunkach religia może stać się, dla określonych społeczeństw czy jednostek, znaczącym sposobem rozwiązywania tego problemu.

W jaki sposób jednak religia może za pomocą takich pojęć, jak „dusza” rozwiązać problem śmiertelności? Udzielając odpowiedzi na to pytanie, teologowie i filozofowie, zwłaszcza ci wyraźnie inspirowani religijnie, używają zazwyczaj sformułowania „sens życia”. Wydaje się, że w pytaniu o sens życia chodzi przede wszystkim o jego cel (por.: Weber 2002: 6-7, Wierciński 2000: 84-85; Schaff 1965: 83-90; Bocheński 1993: 7-22). Jak powiada Nietzsche (1997: 104) – „człowiek potrzebuje celu”.

Kategoria celu ujmuje życie jako pewien ciąg teologiczny czy – mówiąc precyzyjniej – najczęściej kilka takich niezależnych ciągów. Uzasadnienie dostarczające celu danego działania daje mu to, co Schutz określił jako „motyw *ażeby*” (1984: 161). W pewnych sytuacjach, aby uznać jakieś działanie za sensowne, potrzebne jest też uzasadnienie wyjaśniające przyczynę (Schutzowski „motyw *dlaczego*”). Uzasadnienia te, jak powiada Simmel, z jednej strony popychają nas od tyłu, z drugiej strony jesteśmy przez nie pociągani od przodu. Simmel wiąże ten pierwszy typ uzasadnienia z popędem, który domaga się swego wyzwolenia, drugi zaś z działaniami, których przyczyną jest wyobrażony, antycypowany skutek (por.: 1997: 173). Z tego punktu widzenia możemy wszelkie ludzkie działanie ująć jako kombinację popędu i działań opartych na zamiarze, przy czym naturalnie proporcje mogą być różne, z jednym wyjątkiem: sama treść wyobrażenia, idea jest zupełnie bezsilna, a urzeczywistnia się jedynie w związku z konkretnymi energiami (Simmel 1997: 174).

Wszelkie działanie przebiegające w sferze codzienności może się zatem jawić jako sensowne, kiedy poszczególne akty są uzasadniane teleologicz-

nie. Naturalnie, instytucje społeczne dostarczają takich uzasadnień, zwalniając jednostki z każdorazowego wysiłku refleksji.

Człowiek uświadamia sobie jednak, że ów łańcuch teleologiczny (albo wiązka takich), jakim jest jego popędowo-racjonalne życie, w momencie śmierci gwałtownie, zazwyczaj niezależnie od jego woli, się urywa. Ta perspektywa stawia człowieka uświadamiającego sobie śmierć jako koniec łańcucha teleologicznego niejako „poza” tym łańcuchem. Przyjęcie perspektywy „spoza” strumienia życia jest momentem, w którym pojawia się pytanie o cel *całego* życia. Można powiedzieć, że inteligencja obraca się tutaj przeciwko popędowi, kwestionując go. Przed tym działaniem chroni zdolność zapominania czy też „metafizyczna naiwność”. Religia pojawia się zaś w chwili (i poniekąd zawsze „czuwa” w tle), gdy pytanie takie stawiane jest wprost.

Życie domaga się więc ponownej afirmacji, a ta jest możliwa dzięki przezwycięzeniu przez religię wyobrażenia śmierci jako absolutnego końca. Życie całe zostaje wzięte jako coś, co domaga się umiejscowienia w jakimś łańcuchu teleologicznym. Trudno znaleźć to uzasadnienie w ramach tego życia, poszukuje się więc go poza nim. Poszukuje się czegoś, co by dostarczyło materiału na odpowiedź. Miejscem, gdzie najpierw znaleziono ten materiał, jest inny stan psychiczny, który wykracza poza strumień świadomego, teleologicznie uzasadnionego życia – sen, ekstaza. Tłumaczy to poniekąd trwałość i powszechność religijnego znaczenia snu, który uważany jest jako miejsce kontaktu ze światem duchów, miejscem, w którym otrzymuje się objawienia czy odbywa duchowe wędrówki. Tłumaczy to również niezwykle autorytet religijny, którym w społeczeństwach prymitywnych cieszył się sen (por. Lévy-Bruhl 1992: 79). W związku z tym sędzę, że podobieństwo między językiem snów i mitów, dostrzegane na przykład przez psychoanalityków, nie jest przypadkowe (por. Fromm 1977: 114-116).

Religijne uzasadnienia w formie wyobrażeń o przyszłym życiu mają naturalnie różny stopień ostateczności. W prymitywnej formie „dalszego ciągu” stanowią tylko odroczenia pytania. W formach bardziej rozwiniętych przyszłe życie staje się transcendentną wartością (a przynajmniej stwarza jej możliwość), do której *warto* dążyć.

Jednak życie wymaga uzasadnienia nie tylko w momencie śmierci. Jest także wiele innych sytuacji, które stawiają poza strumieniem życia, jakie przyjęło się nazywać sytuacjami granicznymi. Taką sytuacją jest doświadczenie śmierci bliskiego, a także cierpienia, gdyż, jak powiada Nietzsche (1997: 148): „znajomość powodów przynosi ulgę”. Właśnie w związku z cierpieniem intensywnie ujawnia się potrzeba celu lub powodu:

[...] człowiek najdzielniejsze i najbardziej nawykłe do cierpienia zwierzę, nie neguje w sobie cierpienia; człowiek chce cierpienia, sam je wyszukuje, pod warunkiem, że

wskaże się mu jakiś sens, jakiś cel cierpienia. Bezsensowność cierpienia, nie zaś samo cierpienie, była przekleństwem, które do tej pory ciążyło nad ludzkością (Nietzsche 1997: 168).

Podsumowując: na przykładzie wierzeń animistycznych, dotyczących przyszłego życia etc., mogliśmy przeanalizować sposób, w jaki oddziałują eksplikacje religijne. W tym przypadku widzimy, że religia tworzy taki sposób rozumienia świata, w którym ludzkie życie posiada swój cel, a zatem także wartość. Nie oznacza to, iż religia zawsze staje po stronie popędu życia. Rytualne samobójstwa występujące w średniowiecznym kataryzmie, w dżinizmie, a także wśród niektórych współczesnych apokaliptycznych ruchów religijnych wskazują, że cel życia może spełniać się w świętobliwej śmierci. Nie zawsze także życie pośmiertne jest zdaniem wierzeń religijnych lepsze niż doczesne. Ale sama wiara w życie *po* tym życiu sytuje życie w pewnym ciągu teleologicznym, niezależnie – czy przekonanie o końcu jest optymistyczne, czy pesymistyczne (jak w religii greckiej).

Berger zwraca uwagę, że pewnego rodzaju sytuacje graniczne mogą być doświadczane zbiorowo (wojna, kataklizmy). Religijne uzasadnienia potrzebne są zwłaszcza, gdy społeczeństwo musi namawiać do zabijania lub narażania własnego życia („oficjalne” czynienie przemocy). „Ludzie idą na wojnę i ludzi prowadzi się na śmierć wśród modlitw, błogosławieństw i zaklęć, dzięki którym uniesienia strachu i przemocy utrzymują się w granicach «zdrowia», to znaczy w granicach rzeczywistości społecznego świata” (Berger 1997: 80).

EKSPLIKACJE RELIGIJNE I ICH ODDZIAŁYWANIE

W socjologii Bergera to integrowanie z codziennością (nomosem) sytuacji granicznych (będących w gruncie rzeczy doświadczeniami ekstazy w etymologicznym sensie) (Berger 1997: 77) łączy się z Weberowską kategorią teodycei. Rozszerza też nieco typologię teodycei, jaką znajdziemy w *Wirtschaft und Gesellschaft*, a nią samą definiuje następująco:

Zjawisk anomicznych [cierpienia, zła, zaś przede wszystkim śmierci] nie można tylko przeżywać, musi się je także wyjaśnić, to znaczy ująć w kategoriach nomosu ustanowionego w danym społeczeństwie. Wyjaśnienie tych zjawisk w kategoriach religijnych, niezależnie od stopnia ich teoretycznego wyrafinowania, można nazwać teodyceą (1997: 89).

Zdaniem Webera, choć wszelkie religie podejmowały próbę zmagania się z problemem etycznej irracjonalności świata (1998: 103), to najsilniej problem teodycei pojawiał się wówczas, gdy religia zbliżała się do „konceptji uniwersalnego, nadziemskiego, jedyne Boga” (2002: 403). Według niego rozwiązanie problemu teodycei może zachodzić na dwa główne spo-

soby: albo odplata ma miejsce jeszcze w tym świecie, albo religie posługują się tu koncepcją przyszłego życia. Pierwszy rodzaj teodycei reprezentują:

1. Teodycee eschatologii *mesjańskich*. Zapewniają one o nastaniu sprawiedliwego zrównania w przyszłości, już w tym świecie. Prowadzi to do tego, że „proces eschatologiczny polega na politycznym i społecznym przekształcaniu tego świata”, niezależnie, czy dzieła tego dokonać ma bohater, czy Bóg. Cierpienie i zło w tym świecie tłumaczy się winą przodków (Weber 2002: 403; por. Berger 1997: 108-110).

Pozostałe wyróżnione przez Webera koncepcje religijne odwołują się już do idei *innego świata*.

2. Najprostszą i chyba, zdaniem Webera, najpierwotniejszą formą są wierzenia o *odplacie* (pośmiertnej nagrodzie lub karze) na tamtym świecie za doczesne cierpienia, za konkretne dobre uczynki albo grzechy (2002: 404-405; por. Berger 1997: 110). Koncepcje te nie są do końca konsekwentne, zwłaszcza jeśli chodzi o pojęcie „Sędziego” i zakres jego władzy. Bardziej konsekwentne są następujące teodycey:

3. Teodycea oparta na idei *predestynacji*. O losach jednostki w tym i przyszłym świecie zdecydował absolutnie suwerenny, odwieczny i niezbadany wyrok (Weber 2002: 405). Weber przypisuje tej teodycei następujące właściwości: (1) jest ona absolutnie przeciwna magii, (2) boskość wyraża się przede wszystkim przez opatrność – konkretne, aktywne zarządzanie światem przez Boga jako nieograniczonego pana, który (3) może dowolnie udzielać swej łaski; (4) z teodycei tej wynika niegodziwość ubóstwiania świata, gdyż między Bóstwem a światem istnieją niepokonalna przepaść i napięcie. Zdaniem Webera koncepcja ta nie dostarcza w istocie żadnego praktycznego rozwiązania problemu teodycei.

Berger, chyba pod wpływem psychoanalityków, takich jak Fromm, nazywa ten typ teodycei *masochistycznym*, gdyż wyraża postawę: „jestem niczym – On jest wszystkim – i w tym leży moja krańcowa rozkosz” (1997: 92), przy czym „On” staje się sadystycznym bogiem, posiadającym cechy wszechmocy i absolutu (1997: 94, 98, 102, 114-117).

4. Koncepcja *karmana* jest, zdaniem Webera (2002: 407), najdoskonalszym rozwiązaniem problemu teodycei. „Świat jest pozbawionym luk kosmosem etycznej odplaty”. Obecna korzystna czy niekorzystna egzystencja jest zawsze rezultatem zasług lub win zgromadzonych w poprzednim życiu, a sama warunkuje los w przyszłym. Jak zauważa Berger, każda możliwa do pomyślenia anomia jest zintegrowana w całkowicie racjonalną, wszechstronną interpretację uniwersum. Jednostka nikogo nie może winić za swój los, ani nikomu być wdzięczna (Weber 2002: 104).

5. Teodycee *dualistyczne* przypisujące kosmiczne dobro i zło różnym siłom nadprzyrodzonym. Bóg nie posiada atrybutu wszechmocny, ale też nie jest odpowiedzialny za „niesprawiedliwość, bezprawie, grzech” (Weber

2002: 406) czy też, jak to ujmuje Berger (1997: 111), wszechświat jest areną walki między siłami dobra i zła.

Do tych pięciu typów Weberowskich dodaje Berger jeszcze dwie możliwości, które są dziełem głównie współczesnego rozwoju teologii chrześcijańskiej:

6. Teodyceum umieszczające *zbawienie w tym świecie, ale w sposób ukryty*, empirycznie niesprawdzalny (1997: 111).

7. Postać wcielonego Boga – Bóg wcielony jest Bogiem, który cierpi, Bóg staje po stronie człowieka (1997: 118-120).

Musimy podkreślić, że zdolność religii do legitymizacji jest ogólna. Nie tkwi w niej żadna konieczność zmuszająca religię do uzasadniania akurat zastanego porządku instytucji społecznych. Równie dobrze religia może uzasadniać ruch wywrotowy. Berger (1997: 141) nazywa tę zdolność legitymizacją dezalienacji. Wtedy to postrzeganie instytucji *sub specie aeternitatis* może prowadzić do ich skrajnego zrelatywizowania (1997: 142-145). Działo się tak wielokrotnie, zwłaszcza w rewolucjach społecznych o religijnym charakterze. W tym wypadku można mówić o religijnym uzasadnieniu alternatywnego do istniejącego porządku społecznego. Jest to więc szczególna forma oddziaływania religijnych eksplikacji.

Musimy wyraźnie podkreślić, że „wyjaśnienia” religii (zazwyczaj zawarte w mitach, objawieniach, dogmatach) przynależą do zupełnie innego porządku niż wyjaśnienia nauki. Jak podkreślał to Spencer już w *Pierwszych zasadach*, posługują się zupełnie inną kategorią pojęć, a najczęściej odnoszą się do innej rzeczywistości. Sporo uwagi przewyciężeniu koncepcji mitu, wedle której jest on niedoskonałą formą nauki, poświęca Malinowski. Powiada (1990: 363) nawet, że „uznanie mitologii dzikich za naukę dzikich to jedno z najpoważniejszych aktów gwałtu popełnionych w teoretycznym podejściu do kultury ludzkiej”. Zarzut ten trafia przede wszystkim w Tylora z jego koncepcją „dzikiego filozofa”, ale też do pewnego stopnia w Comte’a i jego kontynuatorów ze szkoły francuskiej. W jakim zatem sensie mit w ogóle wyjaśnia? Malinowski wylicza trzy sposoby: „jako precedens ustala nowe procedury: albo jako akt twórczy rodzi nową rzeczywistość, albo jako cud daje świadectwo czemuś, czemu świadectwa dać nie może wiedza naukowa”. Mit stanowi zatem nie tyle pseudonaukę, substytut, ale „uzupełnienie, tego, co można nazwać zwyczajną wiedzą lub nauką człowieka pierwotnego” (1990: 481). Przypowieści te „nie są przyjmowane jako elementy zwykłej wiedzy” (1990: 471).

Mit niekoniecznie musi opowiadać o wydarzeniach, które są niewytłumaczalne z punktu widzenia nauki. Nawet wtedy jednak ujmuje je jako faktyczne cuda. Widać to na przykładzie Starego Testamentu, gdzie wyda-

rzenia historyczne są przedstawiane jako rezultat woli Jahwe i konsekwencja *moralnej* postawy Izraelitów (por. Węclawski 1999: 15). Stąd też teologia katolicka mogła bez większych problemów pogodzić się z teorią Wielkiego Wybuchu czy teorią ewolucji, które wprawdzie podważyły w pewnym momencie obiegową świadomość religijną, jednak ciągle dają się tłumaczyć jako realizacja boskiego planu.

Właściwym jednak przedmiotem mitu jest doświadczenie religijne – pewne zdarzenie niezwykle w porządku naturalnym (fizycznym bądź psychicznym), interpretowane jako kontakt z nadprzyrodzonością. Mit odwołuje się do cudów, przypadków niezwykle, tzn. takich, które nie są obejmowane przez refleksję racjonalną i kontrolowaną doświadczeniem.

FUNKCJE UZASADNIEŃ RELIGIJNYCH

Opierając się na powyższych analizach, możemy stwierdzić, że w ramach tej formy ogólnego oddziaływania, którą określiłem jako funkcja eksplikacyjna, religia odwołując się do porządku nadprzyrodzonego *sacrum*, dostarcza ludziom uzasadnień o trojakiej funkcji:

1) najbardziej bezpośrednia funkcja – wyjaśniają wydarzenia cudowne jako rezultat działania sił nadprzyrodzonych;

2) służą następnie jako punkty odniesienia umożliwiające usytuowanie poszczególnych obiektów życia codziennego, instytucji i ról społecznych, wydarzeń historycznych i biograficznych w porządku znaczącym i sensownym;

3) pozwalają wpisać całość ludzkiego życia w wykraczający poza nie ciąg teleologiczny i przez to dostarczają pewnej klasy motywów „ażeby” i „ponieważ”, częściowo neutralizując napięcie związane z sytuacjami granicznymi.

Dwie ostatnie funkcje możemy też ująć w języku Webera–Bergera jako dostarczanie legitymizacji i teodycei.

RELIGIJNE WIĄZANIE

ŹRÓDŁA MANIZMU

Drugą teorią genezy religii, którą się zajmujemy, jest koncepcja **manistyczna** Spencera. Manizm, kult przodków, pierwsza według niego forma religii, stanowił pierwotnie przedłużenie relacji zachodzących między członkami rodziny. Miejscem pojawienia się religii były zatem relacje między ludźmi, zwłaszcza ludźmi bliskimi. Warunkiem jego powstania jest

wprawdzie obecność koncepcji duszy, to jednak zjawisko manizmu się w niej nie wyczerpuje. Człowiek spotyka się więc tutaj ze śmiercią, ale jeszcze nie swoją własną. Śmierć nie zagraża zatem bezpośrednio jego życiu, uderza natomiast w jego więzi z drugim człowiekiem. Do podobnych wniosków doszedł też Malinowski (1990: 486), który stwierdza, że „istota tych obowiązków [żałobnych] polega na ponownej afirmacji więzi małżeńskiej i obowiązków wobec rodziców”, i dalej: „więzi rodzinne i inne typy stosunków społecznych realizowane w życiu przenoszone są również na te duchy” (1990: 487).

To z siły więzi międzyludzkiej czerpie więc manizm. Sprawującymi kult są najczęściej najbliżsi zmarłego – krewni, małżonkowie, przyjaciele, ludzie najbardziej ze zmarłym związani. Człowiek nie może pogodzić się ze skończonością drugiej, kochanej osoby i dlatego uznaje, że jej istota musi trwać nadal, choćby w zmienionej formie – formie tego, co nadprzyrodzone.

Inny aspekt manizmu dostrzegł Nietzsche (1997: 94-95). Powiada on, że człowiek pierwotny czuje przede wszystkim wdzięczność do swych przodków, dzięki których ofiarom i dokonaniom dany lud trwa. To poczucie wdzięczności przyjmuje charakter poczucia zobowiązania, które należy spłacić ofiarami i kolejnymi dokonaniem.

Spencer podkreślał złożoność relacji ze zmarłymi, która to złożoność stanowi przedłużenie dawnych relacji z żywymi. Niesłuszne jest więc przypisywanie zbyt wielkiej wagi aforyzmowi Spencera, że system polityczny ma swój początek w lęku przed żywymi, a religia w lęku przed zmarłymi. Stosunek do zmarłych przodków oprócz pewnego elementu strachu (jak prawie zawsze, gdy ludzie stykają się z nadprzyrodzonością) zawiera w sobie wiele pozytywnych treści charakteryzujących wcześniej relacje z nimi za życia. Od samych duchów przodków oczekuje się przede wszystkim pozytywnego wpływu (opieki, pomocy, przewodnictwa etc.).

Na przykładzie manizmu widzimy, że niektóre istotne przejawy oddziaływania religii nie sprowadzają się tylko do omawianej już funkcji eksplikacyjnej. Drugim ważnym lokum religii poza relacją ludzi do ich własnego życia są więzi międzyludzkie. W zasadzie możemy mówić o dwóch typach oddziaływania religii, które się wiążą z tym problemem. Widzimy, że w przypadku manizmu zerwane więzi w świecie realnym zastępowane są więziami z czynnikiem nadprzyrodzonym (duchem przodka). Zjawisko to możemy nieco zuniwersalizować, stwierdzając, że *religia dostarcza swym wyznawcom nadprzyrodzonego przedmiotu więzi*.

Z drugiej strony, jak na długo przed Durkheimem zauważał Spencer, religia wywiera też znaczący wpływ na istniejące już więzi społeczne. Ten drugi aspekt jest w socjologii religii rozpatrywany pod nagłówkiem „funkcji integracyjnej”.

Spencer już na poziomie rodzinnego kultu przodków doszukuje się czynników, które oddziałują na system społeczny również na późniejszych etapach. Przypisuje mu oddziaływanie, którego skutkiem jest „odnowienie myśli i uczuć właściwych wzajemnym stosunkom” i „wzmocnienie więzi między krewnymi” (1896b, §622: 95). Do podtrzymania więzi rodzinnej religia przyczyniała się na trzech drogach: zwoływanie periodycznych zgromadzeń, tłumienie waśni oraz „wytwarzanie podporządkowania się tym samym nakazom” (1896b, §622: 96). Sądzę, że kluczowy jest ten ostatni element. Widać to również w wyższych niż manizm formach religii, gdzie Spencer odnajduje ten sam wpływ. Również w tych przypadkach obserwujemy ustanie waśni, częściowo na skutek podporządkowania tym samym prawom o religijnej legitymizacji.

Ogólnie więc, religia przyczynia się do zwiększenia spistości społecznej, wzmacniając nadprzyrodzoną sankcją albo w inny sposób uświęcając te instytucje społeczne – jak obyczaj czy prawo – które w naturalny sposób mają za zadanie utrzymanie społecznej więzi. To Spencerowskie sformułowanie tezy integracyjnej ogranicza zastrzeżenie: działanie integrujące nie dotyczy zazwyczaj obcych, niewyznających tej samej religii – umierający przodek może nakazać nawet walkę ze swymi wrogami (1896b, §623: 98). Oznacza to, że „sakralizujące” oddziaływanie religii może dotyczyć również dobrze tendencji dezintegrujących.

Teza o integracyjnym oddziaływaniu religii w socjologii zwykle jest jednak kojarzona z nazwiskiem Émile’a Durkheima. Według jego definicji religia to „wyzwalający solidarność system wierzeń i działań [...], które jednoczą we wspólnocie moralnej zwanej kościołem wszystkich, którzy je wyznają”. Zupełnie gdzie indziej doszukuje się on przyczyn tego wpływu. Zdaniem francuskiego socjologa to społeczeństwo jest źródłem doświadczeń religijnych (Durkheim 1990: 257). Z czego jednak nie wynika jeszcze jej integrująca funkcja – społeczne pochodzenie mają też liczne zjawiska dezintegrujące. Społeczeństwo w totemizmie, a także – zdaniem Durkheima (1990: 400) – w każdej innej religii jest jednak również przedmiotem czci. Ono to skrywa się pod postacią totemicznych symboli. Najważniejszym pod tym względem aspektem religii są, jak wiadomo, rytuały czy ceremonie zbiorowe.

Wątpliwy jest sam tok dowodzenia tej tezy. Malinowski (1990: 413) nie bez racji pisze, że „tylko zręczna gra słów i dwutorowa sofistyka argumentacji” pozwalają utożsamić *sacrum* ze społecznością. Fakt, że w pewnym etnograficznym przypadku jeden przedmiot symbolizuje dwie rzeczywistości, nie dowodzi jeszcze, że obie są tym samym, nawet jeśli wykazują po-

dobne cechy. Zarówno społeczeństwo, jak i bóstwo wykazują ponadto wiele innych cech, które je od siebie odróżniają, a których Durkheim nie bierze pod uwagę. Jak zauważają Malinowski (1990: 137, 410-413), a także Kołakowski (1987: 147), autor *Elementarnych form życia religijnego* posługuje się terminem „społeczeństwo” w nieco metafizyczny sposób. Wielu komentatorów słusznie krytykuje Durkheima za tautologiczny w gruncie rzeczy tok rozumowania (por. Parsons 1972: 274). Jeśli jednak nawet Durkheim mylnie utożsamia przedmiot czci ze społeczeństwem, to nie podważa to samej tezy integracyjnej, skłania jednak do uważniejszego przyjrzenia się problemowi, czy, a jeśli, to *jak* religia integruje oraz *kogo* z *czym* integruje.

Teza integracyjna znalazła wśród socjologów religii wielu dość bezkrytycznych zwolenników. Dotyczy to zwłaszcza autorów zyczeniawnie nastawionych do religii, chcących podkreślić przede wszystkim pozytywne jej oddziaływanie. Dla przykładu: Joachim Wach, choć przyjmuje także możliwość dezintegrującego oddziaływania religii, to występowanie tego zjawiska ogranicza w zasadzie do momentu pojawienia się nowych religii, kwestionujących stare przekonania. Integrujący wpływ przypisuje zarówno doktrynie, jak i kultowi religijnemu (1961: 64). Łatwo zauważyć, że właśnie doktryna jest elementem silnie różnicującym członków nawet tej samej grupy religijnej – inny jest do niej dostęp, na przykład wykształconych teologicznie kapłanów i laikatu, inny jest także udział w jej tworzeniu. Znacznie większą rolę integrującą Wach przypisuje jednak kultowi. Dotyczy to tak społeczeństw prymitywnych, jak również religii rozwiniętych. Autor ten uważa, że „kult kształtuje, integruje i rozwija grupę religijną” (1961: 65). Podaje szereg przykładów takiego oddziaływania i wspomina, że nacisk kładziony na kult w wielu wysoko rozwiniętych religiach „jest po części wynikiem zrozumienia integrującej energii zawartej w obrzędach religijnych” (1961: 68).

Z drugiej strony jednak, teza integracyjna poddawana była często ostrej krytyce. Najczęściej pojawiające się zarzuty zebrał Merton, w celu demonstracji błędnego konstruowania teorii funkcjonalistycznej (1982: 101). Szereg argumentów, ujętych wprawdzie jako „ograniczenia” tezy integracyjnej, znajdujemy także u jej zwolennika – Milтона Yingera (1957: 67-69, por.: 1998: 79-80):

1. Najbardziej oczywistą sytuacją, w której trudno mówić o integracyjnym oddziaływaniu religii, jest występowanie w jednym społeczeństwie więcej niż jednego systemu religijnego.

2. Drugą sytuacją, w której oddziaływanie religii bynajmniej nie jest jednoznaczne, jest sprzeczność między religią a innymi systemami normatywnymi czy poznawczymi, a jest to sytuacja nie tak rzadka w wysoce złożonych społeczeństwach współczesnych.

Ponadto Yinger dostrzega, że oddziaływanie integracyjne osiąga swoje minimum, gdy „dokonujące się przeobrażenia społeczne zmniejszają siłę przyciągania systemu wierzeń i praktyk religijnych”, co oczywiście dotyczy wszystkich funkcji i form efektywności religii. Zatem, wypowiedź ta nie mówi nic więcej, niż to, że oddziaływanie religii maleje wtedy, gdy maleje zdolność religii do oddziaływania. Yinger wymienia jeszcze kilka przypadków:

- 1) kiedy religia służy jakiejś grupie społecznej jako narzędzie walki o swą pozycję,
- 2) sytuacja dużej ruchliwości terytorialnej,
- 3) gdy członkowie społeczeństwa kierują się zupełnie odmiennymi wzorami zachowań,
- 4) pojawienie się na gruncie dużego zróżnicowania klasowego niezależnych od religii systemów wartości,
- 5) „Gdy zewnętrzne wpływy dzielą społeczeństwo [...]”.

Wszystkie te sytuacje można podsumować zdaniem: religia nie spełnia swej funkcji integracyjnej, gdy społeczeństwo jest źle zintegrowane.

Wydaje się, że „teza integracyjna” mogłaby się ostać jedynie, gdyby przyjąć funkcjonalne ujęcie religii. Trudno by jednak wówczas uniknąć Durkheimowskiej tautologii typu: religią jest system wierzeń i praktyk, który integruje społeczeństwo, ergo: religia z samej swej istoty pełni funkcję integracyjną. Tak rozumianą religię „sensu largo” mogliby wyznawać, jak słusznie zauważa Merton, ludzie niewierzący pospołu z wyznawcami najróżniejszych tradycji religijnych.

Powyższe uwagi uzmysławiają nam, że badając to oddziaływanie religii, musimy, tak jak zaleca Merton, precyzyjnie określić podmiot, przedmiot, sposób oddziaływania etc. Łatwo krytykować tezę integracyjną w najslabszej formie, która zakładać miałaby, że religia jest jedynym czynnikiem jednoczącym, że zawsze jednoczy wszystkich członków społeczeństwa, która w dodatku pod terminem religia ujmowałaby wszystkie religie danego społeczeństwa albo też coś zupełnie innego niż religia.

Wyjdziemy od wyraźnego rozdzielenia dwóch wymiarów integracji: integracji ludzi między sobą pod wpływem religii (funkcji społecznej religii) oraz wiązania ludzi z przedmiotem kultu, co stanowi funkcję w ścisłym sensie religijną. Wydaje się, że socjologicznie istotniejszy jest pierwszy wymiar. Nie jest on jednak wcale łatwy do obrony.

Przyjrzyjmy się na przykład twierdzeniu Wacha i Durkheima, iż najistotniejszymi elementami religii w procesie integracji są wykonywane wspólnie obrzędy i ceremonie. Czy ceremonie religijne rzeczywiście pełnią taką funkcję, jest kwestią empiryczną, warto jednak wspomnieć o pewnych

zjawiskach, które tezę tę mogłyby podważyć. Obserwując choćby osoby wychodzące z polskich kościołów, nasuwa się pytanie: Czy rzeczywiście społeczność parafialna jest bardziej zintegrowana po niż przed obrzędami mszy świętej? Trudno dopatrzeć się tam jakiś spontanicznych i powszechnych przejawów solidarności (wykraczających poza samo zgromadzenie religijne). W sytuacji panującej powszechnie organizacji religijnej, gdy wyznawanie tej samej religii jest oczywiste, nie ma zasadniczych podstaw do okazywania solidarności innym współwyznawcom, która to solidarność różniłaby się czymś istotnym od solidarności między członkami społeczności niereligijnej. Religia jest wówczas wprawdzie czymś wspólnym, ale niekoniecznie w specjalny sposób przyczyniającym się do integracji. Naturalnie, w ramach parafii działają często wysoko zintegrowane grupy. Jednak, czy ich integracja wynika z uczestnictwa w pewnych wspólnych działaniach religijnych, czy jest rezultatem działań innego typu, mianowicie społecznych w sensie ścisłym – współpracy w realizowaniu wspólnych celów, nawiązywaniu relacji towarzyskich, utylitarnych i hedonistycznych etc.? Czy na patriotycznych mszach w Polsce w okresie stanu wojennego manifestowano religijność czy patriotyzm? Nasuwa to przypuszczenie, że religia integruje tych, którzy już wcześniej byli zintegrowani. Fakt, że australijskie klany były religijne i były ściśle zintegrowane, nie pozwala jeszcze wyprowadzić wniosku o zależności przyczynowej między tymi zjawiskami. Nawet jeśli przyjmiemy Durkheimowską tezę, że przedmiotem czci w religii jest społeczeństwo, to jeszcze wcale z niej nie wynika, że integrując się z przedmiotem czci, wyznawcy jednoczą się z innymi wyznawcami. Społeczeństwo jest tutaj bowiem dane w sposób zapośredniczony przez symbole religijne, jest czymś abstrakcyjnym, niekonkretnym, innymi słowy – można wielbić Ludzkość i pozostawać mizantropem.

W wielu przypadkach miesza się z sobą te dwa zjawiska: integrujące oddziaływanie religii oraz wspólne wyznawanie religii przez grupy już uprzednio zintegrowane (przez wspólnoty: pokrewieństwa, terytorium, polityczną i ekonomiczną). Religia może w takich wypadkach stać się etykietką służącą do odróżniania jednych ludzi od innych, wtedy jednak właściwie nie oddziałuje *jako religia*, tzn. jej oddziaływanie nie wypływa bezpośrednio z jej osobliwości – odniesienia do nadprzyrodzonego *sacrum*. Religia oddziałuje wówczas jako ideologia, czyli system przekonań racjonalizujących pewne interesy. Stąd tak łatwo może być zastąpiona na przykład przez ideologię polityczną.

Skoro podstawowym sensem działań religijnych jest odnoszenie się ludzi do przedmiotów nadprzyrodzonych, to wypływa stąd wniosek, że działania te mogą pełnić funkcję integracyjną wtedy, gdy przedmiot czci

jest zapośredniczony przez innych ludzi, a nie wtedy, gdy inni ludzie są zapośredniczeni przez przedmiot czci. Pierwszy z przypadków nie jest bynajmniej najczęstszy. Na poziomie doktryny oficjalnej obejmuje przede wszystkim chrześcijaństwo. Na przykład autor Pierwszego Listu św. Jana stwierdza: „Jeśliby ktoś mówił: Miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (BT 1 J 4: 20). Jeszcze mocniejsze są słowa Jezusa, które jednak nie weszły do pism kanonicznych, a które przekazał Klemens Aleksandryjski (1994, I, 94, 5): „Widzisz brata swego, widzisz swego Boga”.

Ogólnie możemy powiedzieć, że integracyjna funkcja religii objawia się wówczas, gdy włącza ona etykę w zakres działań religijnych albo, lepiej, sakralizuje etykę, podobnie jak może sakralizować świeckie prawo. Z całą pewnością jednak nie można uznać tej funkcji za uniwersalną czy wręcz definicyjną.

Zasadniczą kwestią jest zatem zakres uniwersalności danej wzmacnianej religijnie etyki. Co jednocześnie wcale nie oznacza, że im bardziej uniwersalna jest to etyka, tym bardziej jednoznaczne oddziaływanie integrujące. W przypadku etyk uniwersalistycznych mamy do czynienia właściwie z integracją na poziomie ogólnoludzkim, co prowadzi jednak do zrelatywizowania wszelkiego typu więzi o mniejszym zakresie. Jak odpowiada Jezus, gdy mu oznajmiono o przybyciu matki i braci: „Któż jest moją matką i którzy są moimi braćmi? I wyciągnąwszy rękę ku swoim uczniom, rzekł: «Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten mi jest bratem, siostrą i matką»” (BT Mt 12: 48-50). Trudno w takim przypadku mówić o integrującym wpływie religii na rodzinę czy naród. Niewątpliwie jest faktem, że wielu polityków i działaczy społecznych od czasów starożytności w religii upatrywało skutecznego narzędzia integrowania. Wielu władców europejskich przyjmowało w imieniu swych królestw chrześcijaństwo, aby umocnić swoje panowanie. Jednak umocnienie to (o ile rzeczywiście zachodziło) wypływało z tego, że chrześcijaństwo dezintegrowało pomniejszych związki międzyludzkie (plemienne, klanowe, rodowe etc.), które traciły na znaczeniu wobec osobistej odpowiedzialności przed Bogiem i jego namiestnikiem. Z drugiej strony władcami tymi kierować mogło również często pragnienie sakralizacji swej władzy przez nowych, silniejszych bogów.

Widzimy, że sam fakt, iż grupa ludzi posiada wspólne symbole, obrzędy i ogólną regulację eklezjalną, nie musi wpływać *bezpośrednio* na ich wzajemne stosunki. Nie oznacza to jednak, że przywiązanie ludzi do nadprzyrodzonych obiektów nie ma żadnego znaczenia.

W zjawisku manizmu poza rzekomą funkcją integracyjną można odnaleźć także inną ogólną funkcję religijną.

Wydaje się, że zauważona przez Nietzschego wdzięczność względem przodków dotyczy nie tylko (a może nawet nie tyle) tego, co przodkowie ongi uczynili, ale przenosi się na nich odpowiedzialność za różnorodne doświadczone po ich śmierci dobrodziejstwa. Wskazuje na to wzywianie ich duchów z okazji świąt urodzaju i składanie im ofiar. Bronisław Malinowski (1990: 397) natomiast podkreśla, że relacje między duchami a ludźmi pierwotnymi charakteryzują się logiką wymiany podarków. W zamian za pomoc żywi dochowują wierności obyczajom, przestrzegają tradycji i reguł moralnych, składają ofiary. Duchy te mają zapewnić opiekę, pomoc, urodzajne zbiory, dobrą pogodę etc. Spencer uważał, że właśnie w tej kategorii istot nadprzyrodzonych ma swe korzenie idea duchów opiekuńczych. Wierzy się po prostu, że rodzice i krewni nadal będą wypełniać swe rodzicielskie funkcje po śmierci.

U Malinowskiego koncepcja manizmu uległa interesującej uniwersalizacji w pojęciu Opatrzności. Jest to jego zdaniem drugie – prócz lęku przed śmiercią i zrodzonej z niego wiary w nieśmiertelność – centralne źródło inspiracji religijnej. Pod pojęciem tym rozumie Malinowski (1990: 515) „mityczne przekonanie o tym, że we wszechświecie istnieją siły czy osoby, które kierują człowiekiem, które są przychylnie losom człowieka i które człowiek może sobie zjednywać”. Wśród przykładowych sposobów, w jakich się ono przejawia, oprócz kultu duchów przodków i duchów opiekuńczych wymienia także chrześcijańską wiarę w Boga, który stworzył świat i nim kieruje, a także religie totemiczne. Wszystko to są jego zdaniem różne formy wiary w Opatrzność (1990: 515). Jak zauważa, w postaci przodków przedstawia się często po prostu siły tkwiące w otoczeniu (1990: 518), siły, od których człowiek jest zależny, z którymi jest *związany*.

Potrzeba więzi czy też „popęd towarzyskości”, jak wiadomo przynajmniej od czasów Arystotelesa, jest koniecznością biologiczną umożliwiającą przeżycie (Arystoteles 2001: 25-28). Jednak potrzeba ta nie wypływa tylko z biologii. W relacji z innymi, jak dowodzi psychologia społeczna Meada, kształtuje się w ogóle człowiek jako istota gatunkowa, jako osobowość. Jak powiada z kolei Fromm (1996: 44): „od jej spełnienia zależy zdrowie psychiczne jednostki”. Francuska szkoła socjologiczna z właściwą sobie przesadą uważała nawet, że „instynkt zespołowości” jest jedynym znanym w socjologii (Hubert, Mauss 1973: 174).

Wobec istnienia w ludziach imperatywnej potrzeby więzi rola religii w przypadku manizmu polega na dostarczeniu symbolu, pod którym

skrywa się to, z czym człowiek się wiąże, a jednocześnie od czego jest zależny, co będziemy dalej nazywać przedmiotem tej więzi.

Czym jednak różni się realizacja potrzeby więzi w formie wierzeń religijnych od więzi realnych? Otóż tutaj przychodzi nam z pomocą kategoria nadprzyrodzoności. Relacja międzyludzka przeżywana w świecie *profanum* jest codzienna i częściowa – nie ogarnia całości osobowości, a jedynie te jej elementy, które związane są z obszarem działalności, której kontakt dotyczy. Istota nadprzyrodzona wolna jest od tych ograniczeń, może zatem zaspokajać tę potrzebę więzi w stopniu nieporównanie większym, choć wyimaginowanym z pewnego punktu widzenia. Relacji w sferze nadprzyrodzonej w porównaniu z relacją w sferze codziennej ubywa więc cecha przygodności, fragmentaryczności.

Funkcja ta nie zawsze musi przyjmować aż tak skrajne formy, jak u niektórych chrześcijańskich mistyków, dla których Boga i duszę łączyły więzi oblubieńcze. O charakterze więzi religijnej, a może to być nie tylko *pietas*, decydować będzie treść symbolu, pod jakim skryje się przedmiot więzi. Symbol Boga-władcy wiązać może relacją poddańczej uległości, niewolniczego oddania i rezygnacji z siebie u jednych albo z relacją do potężnego zwierzchnika, w którego imieniu takie czy inne działania podejmuje ktoś uważający się za „miecz Boga”.

Relacja między ludźmi a nadprzyrodzonym przedmiotem więzi może wywierać także wpływ na bardziej osobiste relacje między ludźmi. Wpływ ten jednak również nie jest jednoznaczny. Jak zauważył Spencer, jego charakter zależy od charakteru bóstwa. Sądzę, że relacja do nadprzyrodzonego przedmiotu więzi może pozostawać w trojakim stosunku do relacji z innymi ludźmi:

a) może ją kształtować, stanowić jej wzorzec. Więż oparta na niewolniczym uniżeniu względem bóstwa może skłaniać do takiegoż uniżenia w stosunku do ludzi albo do domagania się takiego uniżenia względem siebie (gdy dana osoba zajmuje wyższe pozycje społeczne, upodabniając ją do bóstwa). Podobnie w relacji opartej na miłości. Z wyobrażeń żywionych odnośnie do przedmiotu nadprzyrodzonego można wyciągać pewne wnioski, co do słusznych „z nadprzyrodzonego punktu widzenia” sposobów postępowania z bliźnimi;

b) z drugiej strony, jak to zauważył już Feuerbach, więź z istotą nadprzyrodzoną może stanowić swoisty kompensator więzi realnych. Osoba darząca swe bóstwo bezgranicznym uwielbieniem, lokuje w sferze nadprzyrodzonej wszystkie swe pozytywne nastawienia, a w stosunku do żywych ludzi pozostaje jej już tylko wrogość;

c) więź z przedmiotem nadprzyrodzonym może stanowić kompensator realnych więzi do tego stopnia, że w ogóle powstrzymuje od realnych rela-

cji z ludźmi. Przykładem takiego oddziaływania nadprzyrodzonego przedmiotu więzi jest zjawisko pustelnicstwa, ucieczki od świata (choć nie jest to jedyny czynnik istotny w tym zjawisku). Jako uzasadnienie wyboru monastycznego stylu życia czy zwyczajnego celibatu funkcjonuje w Kościele katolickim slogan – „by kochać Boga niepodzielną miłością” (np. *Sobór Watykański II* DK 16).

Tę funkcję religii możemy określić jako **wiązaną z nadprzyrodzonością**. Jednym ze skutków tego powiązania jest pewnego rodzaju zakorzenienie.

ZAKORZENIENIE

Termin ten w socjologii kojarzy się przede wszystkim z „tym światem”: można być zakorzenionym w społeczności, a zwłaszcza w narodzie, gminie i rodzinie (Tönnies 1988), w tradycji i kulturze, również we własnej wspólnoty religijnej. Mówi się o wykorzeniającym oddziaływaniu gospodarki pieniężnej (Simmel 1997: 377), postępu wiedzy naukowej i technologii (Giddens 2001: 26). Fromm (1996: 51-71) uważał, że potrzeba zakorzenienia należy do najistotniejszych specyficznie ludzkich potrzeb. Zakorzenienie różnego rodzaju jest jednym z zasadniczych elementów tożsamości ludzi.

Zakorzenienie w „tamnym świecie” daje efekt analogiczny, a jednak innego rodzaju. Simone Weil (1999: 446) zauważa, że takie zakorzenienie pozwala ludziom stanąć powyżej tego, co społeczne. Pozwala, jak powiada Berger, spojrzeć na instytucje społeczne *sub specie aeternitatis*.

Mówiąc delikatniej, zakorzenienie takie pozwala na względny dystans wobec przytrafiających się ludziom przypadków historycznych, wobec nacisków wszelkiej kontroli społecznej. Daje poczucie bezpieczeństwa, które, niezależnie od jego iluzoryczności, umożliwia zdobycie się na odwagę w sytuacjach tego wymagających. Iluzoryczność ta jednak nie jest absolutna: wiara w opatrność ma swe racjonalne uzasadnienie w tym, że nie każdy przypadek jest dla człowieka niekorzystny. W języku potocznym funkcjonuje zwrot „szczęśliwy zbieg okoliczności”. Nie można wykluczyć przypadku z życia społecznego, a tym samym nie da się uniknąć działania w sytuacji ryzyka. Można naturalnie ryzyko kalkulować (zdaniem Giddensa właśnie kalkulacja ryzyka wypiera wiarę w opatrność), jednak rzadko w wyniku kalkulacji uzyskujemy całkowitą pewność.

Wiara w opatrność, w opiekę bogów, duchów czy demonów w przeciwieństwie do trzeźwej kalkulacji pozwala podejmować działanie pomimo ryzyka. Religia w tym aspekcie wykazuje więc oddziaływanie podobne do

opisanego przez Malinowskiego (1990: 517) oddziaływania magii. Wyraża afirmację więzi człowieka z siłami przyrody i humanizuje świat (1990: 490, 515-518).

Dotyczy to także instytucji społecznych. W ten sposób zakorzenione instytucje ulegają swoistej sakralizacji. Religia nie tylko nadaje sens, umieszczając instytucję w pewnym porządku, ale też *wiąże* ją ze światem nadprzyrodzonym. Tym samym każdy atak na daną instytucję staje się atakiem skierowanym w związane z nią bóstwo. Jak zauważa Berger (1997: 70), instytucjom nadaje to otoczkę nieuchronności, stałości i odporności, które to cechy przejmują one od obiektu czci. Tkwią w pewnym sensie poza historycznym czasem – w świętym czasie, są w pewien sposób nieśmiertelne.

Religia, co trzeba mocno podkreślić, może swoim wiążącym (a tym samym sakralizującym) działaniem objąć zarówno instytucje integrujące społeczeństwo (moralność, władza polityczna) – i to zawiera się w słynnej tezie integracyjnej – ale może także objąć instytucje czy zjawiska wprowadzające zamęt i niepokój w społeczeństwie, ruchy antyspołeczne, na przykład organizacje terrorystyczne.

Na ten aspekt religii, jakim jest tworzenie więzi z nadprzyrodzonym przedmiotem czci, w powiązaniu zresztą z wyżej analizowaną funkcją eksplikacyjną, zwrócił uwagę Scheler (1987: 311) w swym określeniu istoty religii. Jest nią według niego „życiowa wspólnota osoby oraz będącej ponadindywidualną całością grupy ze świętą potęgą, która uznawana jest za zasadę wszechrzeczy”. Sądzymy jednak, że jego określenie nie wyczerpuje znaczenia fenomenu religii.

RELIGIJNE USTANAWIANIE CELÓW I WARTOŚCI

Trzecią koncepcją genetyczną, którą się zajmujemy, a której odnowicielem w epoce nowożytnej był Herbert Spencer, jest teoria euhemerystyczna, czyli teoria powstania bogów przez apoteozę. Słusznie chyba jednak zarzuca się Spencerowi (np. Nowaczyk 1989: 69-70), że starał się za wszelką cenę powiązać hipotezę euhemerystyczną ze swą teorią manizmu. Jak zauważyliśmy, ludzie wybitni byli czczeni już za życia. Już wówczas dopatrywano się w nich cech nadprzyrodzoności. Powodem dla tego była wyższość tych osób w jakimś istotnym aspekcie – władzy politycznej, mocy magicznej, niezwyklej mądrości pozwalającej dokonać ważnych wynalazków, generalnej wyższości cywilizacyjnej. W każdym razie byli to ludzie o dużym znaczeniu dla społeczności. Bogowie stanowią więc ostatecznie uosobienie pewnych społecznych *wartości*.

Podobnie jak w przypadku animizmu i manizmu, postaram się dociec, czy z teorii tej nie da się wyprowadzić pewnych wniosków o ogólnych funkcjach religii, przejawiających się szczególnie w tej formie.

KULT LUDZI WYBITNYCH

Niewątpliwie pewną rolę w zjawisku deifikacji odgrywa strach (Spencer 1885, §198: 396). Obawa, jak zauważył Otto, stanowi jeden z elementów przeżywania kontaktu z mocą sakralną, sama jednak nie tłumaczy wystarczająco zjawiska. Może skłaniać do ucieczki, wykluczenia wybitnej jednostki ze społeczności. Jej uzdolnienia mogą być odczytane jako nawiedzenie przez złego ducha. Zwłaszcza kult jednej przynajmniej kategorii osób czczonych w ten sposób nie poddaje się tłumaczeniu przez strach, mianowicie kult wybitnych wynalazców (bohaterów kulturowych), którzy budzą nie tyle strach, ile szacunek i wdzięczność.

Pewne osoby deifikuje się zatem nie dlatego, że stanowią zagrożenie, ale dlatego, że są wybitne. Zgodnie z koncepcją Otta, drugim wymiarem doświadczenia nadprzyrodzoności jest podziw, fascynacja. Podziw w stosunku do wybitnych postaci rodzi się ze względu na ich wyższość w tej czy innej dziedzinie. Ta wyższość ma konsekwencje również w kulcie pośmiertnym, gdzie wyróżnia się ich z grupy innych duchów.

Podmiotem deifikującym jest zazwyczaj społeczność, która dokonuje oceny, co jest właściwością zasługującą na wywyższenie. Jest to aspekt kluczowy dla Durkheima, który twierdził, że pojęcie boga rodzi się z uczucia, jakim jest świadomość plemienna (Durkheim 1990: 286). Z całą pewnością istnieje typ bohaterów stanowiących wyraz więzi plemienną. Czarnowski nazywa ich bohaterami narodowymi. Są oni czczeni dlatego, że są „naszymi” bohaterami. Współcześnie bardzo wyraźnie zjawisko to występuje poza religią, na przykład w dziedzinie sportu: kibice danej drużyny obdarzają ją czcią jako reprezentanta ich miasta czy kraju nawet wówczas, gdy ponosi porażki. Informacje o sukcesach narodowej reprezentacji w dowolnej dyscyplinie przenoszą wiadomości sportowe z ostatnich na pierwsze strony gazet. Część komentatorów w ten sposób tłumaczy powszechną w Polsce cześć dla Jana Pawła II („naszego” papieża, „papieża Polaka”), pomimo nieznamości jego nauczania czy rozbieżności między nim a postępowaniem codziennym.

Jednak sportowiec jest oklaskiwany także przez ludzi należących do innego narodu tylko dlatego, że jest on rzeczywiście wybitnym sportowcem. Laureat Nagrody Nobla zyskuje sławę nie tylko wśród swych ziomków. Podobnie papież czy dalajlama cieszą się szacunkiem także wśród innych narodów niż swój własny, a nawet wśród wyznawców innych religii.

Z przytoczonych przykładów wynika, że działa tu także inna siła niż Durkheimowski „pierwiastek totemiczny”, który dołącza swój wpływ, niebędący w zasadzie czynnikiem religijnym.

Jeśli za zjawiskami tymi stoi szacunek społeczny dla czyjejs wyższości, to szacunek ten musi wypływać z uznania dziedziny wyższości za wartość. To, co jest uznawane za wartość, jest też zazwyczaj przedmiotem woli i przyczyną podjęcia starań. Pragnienie bycia wyższym, doskonalszym, a przynajmniej afirmacja wyższości i doskonałości jest więc siłą, która wydaje się tkwić u źródeł kultu bogów i bohaterów.

Sile tej najwięcej uwagi na gruncie religioznawstwa poświęcił Robert Marett, a także filozof Fryderyk Nietzsche, który nazywał ją „wolą mocy”.

WOLA MOCY

Marett silnie podkreślał ten aspekt przeżycia nadprzyrodzoności. Jego zdaniem człowiek odczuwa jednocześnie bojaźń, ale lęk ten nie powstrzymuje go od starań, by nawiązać z nadprzyrodzonością kontakt, gdyż dzięki niemu „rodzi się w nim nastrój pewności, mocy, radości” (Nowaczyk 1989: 116). Uznaje on zjawiska wywołujące lęk i ufność za podstawę dla kluczowej kategorii mocy (*power*). Jest ona jego zdaniem pierwotniejsza nawet niż kategoria ducha-duszy (Marett 1909: 13-14). Typowym etnograficznym przykładem występujących w religii mocy jest wiara w *mana* (por. Nowaczyk 1989: 115-141).

Interesujące dla naświetlenia tego aspektu Tajemnicy są rozważania Nietzschego, gdyż – jak sądzę – świadomie podejmuje i pogłębia euhemerystyczne wątki Spencera. Zdaniem filozofa, do istoty życia przynależy nie tylko adaptacja, jak uważał Spencer, skądinąd chwalony przez Nietzschego jako najbliższy prawdy z angielskich badaczy moralności (por. Nietzsche 1997: 85, 36), przynależy także, a nawet przede wszystkim spontaniczna aktywność, drapieżność, dążenie do coraz większej mocy, pełni życia (1997: 85, 1996: 40). Wola mocy według Nietzschego dąży do tego, by się przejawiać, uzewnętrzniać i nie jest to sprawa wyboru: człowiek, zdaniem Nietzschego, nie tyle *posiada* potęgę, moc, mądrość (w związku z czym od niego by zależało, czy jej użyje), co po prostu *jest* wyższy w tej czy innej dziedzinie od innych, a zatem *musi* postępować jako wyższy (1997: 53-54). „Każde zwierze [...], dąży instynktownie do optimum korzystnych warunków, w których może przejawiać całą swą siłę i osiągnąć maksimum poczucia mocy” (1997: 114).

Można zatem postawić hipotezę, że materią dla kultu bohaterów jest owa wola mocy, która się w nich przejawia, a która może przybrać różne formy czy też różną treść wynosi ponad poziom codzienny.

Wola mocy otwarta jest na świat i innych ludzi, gdyż „może uziwnąć się tylko w postaci oporu; szuka ona czegoś, co by się jej opierało” (Nietzsche 1994: 215). W społeczności ludzkiej prowadzi to do stosunków władzy i podlegania. To brak cnót (w greckim rozumieniu tego słowa – zalet, ἀρετή), a jednocześnie uznanie ich za bezwarunkową wartość skłania ludzi do oddawania czci bohaterom. Nietzsche dostrzega swoistą ambiwalencję w tej czci, która tłumaczy nam, dlaczego wobec potęgi człowiek nie ucieka: „któż jednak po stokroć bardziej nie wolałby odczuwać strachu, ale i zarazem podziwu, niż nie odczuwać strachu, ale zarazem być skazanym na obrzydliwy widok nieudatnych, umniejszonych, skarłatych, zatrutych?” (1994: 51). Nietzsche (1994: 95) w tym właśnie uczuciu strachu połączonego z podziwem dopatruje się źródeł genezy bogów, choć kładzie nacisk raczej na apoteozę już nieżyjących wybitnych przodków:

[...] antenaci najmocniejszych rodów musieli w końcu, za sprawą wyobraźni zdeterminowanej przez rosnący strach, wyrosnąć na coś monstrualnego i odsunąć się w mrok boskiej niesamowitości i niewyobrażalności: – na koniec antenat z konieczności transfiguruje się w boga.

Najlepszym przykładem takich bogów są według niego bogowie greccy. Stanowią oni w istocie „odzwierciedlenie dostojnych i samowładnych ludzi, w którym zwierzę w człowieku czuło się ubóstwione” (1994: 100). Jednakże również Jahwe Hebrajczyków pierwotnie (do epoki królestwa) jest przede wszystkim obiektem podziwu, wdzięczności, ludzkiej czci w nim „warunki, dzięki którym góruje, czci swe cnoty – swą radość z samego siebie, swego poczucie mocy projektuje na istotę, której może za to składać dzięki”. Również ten Bóg, tak jak bogowie greccy, jest ambiwalentny moralnie: „Taki Bóg musi umieć przynosić korzyść i szkodę, musi umieć być przyjacielem i wrogiem – podziwia się go zarówno w dobrym, jak i w złym” (1996: 49). W swych notatkach zawarł wyliczenie postaci, które reprezentują z jednej strony „instynktowne łączenie się z pewnym quantum mocy”, z drugiej zaś potrafią jej „nadać kierunek”, a są to: „bohater, prorok, cesarz, zbawiciel, pasterz” (1994: 213).

Sama moc jest pierwotnie najwyższą wartością – „dobry” było, jak zastrzegł przed Nietzschem Spencer, tożsame z „potężny”. Kolejnym aspektem woli mocy jest więc to, że stanowi ona źródło wartościowania. Jak powiada Nietzsche (1994: 208): „nie ma w życiu niczego, co miałoby wartość prócz stopnia mocy”. Wola mocy tworzy wartości („człowiek», czyli oceniający” powiada Zaratustra) i to tworzy je zarówno w swym aspekcie czynnym, jak i biernym: „Narody zawiesiły niegdyś tablice dobra ponad sobą: miłość co chce panować oraz miłość co pragnie ulegać, stworzyły społeczność te tablice” (1995: 52). Dobrem zaś zwie się „wszystko, co jest trudne

do osiągnięcia; co jest niezbędne a ciężkie [...]; co zaś z ostatecznej niewoli wyzwala, co najrzadsze, najtrudniejsze, czci się jako świętość" (1995: 51).

Bóg-bohater jest więc ucieleśnieniem pewnych wartości, cnót (arete), jakości życia, odczuwanych jako najtrudniejsze do zdobycia, najrzadsze, nio-
nące z sobą maksimum wolności etc. Ludzi zdolnych obdarza się szacun-
kiem, ale ludzi najwybitniejszych obdarza się czcią jako bogów, herosów,
świętych, gdyż są nad-ludźmi. **Nadczłowiek** u Nietzschego (1995: 184) nie
ma wiele wspólnego z tak samo brzmiącym terminem występującym
w ideologii hitleryzmu. Nadczłowiekiem nie staje się w wyniku urodzenia
w takiej czy innej rasie, narodzie. Przeciwno takim pomysłom powiada:
„nie wstecz na szlachectwo wasze oglądać się powinno lecz przed się wy-
zierać! Banitami być powinniście ze wszystkich ojczyzn i praojcowizn!”. Dla
autora *Zaratustry* nie do pomyślenia był (przynajmniej w dającej się prze-
widzieć przyszłości) naród nadludzi. Był to raczej program (gdyż, jak po-
wiada, człowiek jest czymś, co powinno zostać przezwyciężone) możliwy
do zrealizowania przez bardzo nieliczne jednostki.

Bogowie-nadludzie wyrażają ideały wytyczające kierunek rozwoju da-
nego ludu w stronę bytu pełnego mocy, twórczego i wolnego. Dzięki za-
chodzącej w religii deifikacji postaci tego typu uzyskują zdolność wpły-
wania na naśladowców również po swej fizycznej śmierci.

R e l i g i j n y charakter kultu bogów wypływa z intensywności, z jaką
moc się uobecnia. Dopiero, gdy dana cnota wykroczy poza przeciętne,
„przyrodzone” ramy, jej podmiot uznany jest za warty czci. Również tutaj
mamy przekroczenie ram „przyrodzoności”, zwykłego codziennego do-
świadczenia. W ramach religii dokonuje się więc afirmacja panującej w da-
nym społeczeństwie hierarchii wartości. Ujawnia się zatem ta cecha przed-
miotu religii, którą Rudolf Otto określił terminem *augustum* (absolutna
wartość).

Te uosabiane przez postać herosa społeczne wartości organizują dalej
życie ludzi w ten sposób, że ukazują pozytywny cel, ideał, wzorzec, do któ-
rego społeczność dąży; choć właściwiej byłoby w tym przypadku powie-
dzieć, że dążą jednostki składające się na społeczność. Heros stanowi bo-
wiem ideał jednostkowy. Jego istota tkwi właśnie w tym, że nie jest taki, jak
inni, stanowi więc zarzewie tendencji indywidualistycznych.

Jak zauważa Znaniński (1984: 125), nadczłowiek Nietzschego jest

[...] władnym osobnikiem w tym głównie znaczeniu, że panuje nad motłochem, po-
nieważ jest w stanie narzucić mu wszelkie wartości [...]; jest jednak zasadniczo
twórcą wartości, który ciągle stawia sobie i innym nowe wymagania i odrzuca daw-
ne sprawdziany dopiero wtedy, gdy już ma wyższe.

Kategoria nadczłowieka bliska jest koncepcji *indywidualnego przodownika*,
twórcy w danej dziedzinie kultury, który pociąga za sobą „rzesze dobro-

wolnych naśladowców" (1990: 45). O ile Znaniecki dostrzega ich rolę przede wszystkim w tworzeniu solidarności narodowej, to inspirowana przez filozofię Nietzschego i Tarde'a koncepcja Schelera posiada bardziej uniwersalny charakter. Uważa on (1990: 11), że do zaistnienia jakiegokolwiek treści kulturowej, oprócz „negatywnych czynników realizacji”, jakimi są przede wszystkim „popędowo uwarunkowane stosunki życiowe”, niezbędny jest także pozytywny czynnik realizacji, którym jest właśnie „swobodny czyn i wolna wola «nielicznych» osób, przede wszystkim wodzów, wzorów osobowych, pionierów, którzy na mocy znanych praw zarażania, świadomego i mimowolnego naśladowania (kopiowania), naśladowani są przez «masę», przez większość”. Analogiczną koncepcję dużo wcześniej rozwinął Hegel (1958: 44-48).

Ujęcie bóstwa jako uosobienia wartości wiąże się z niezmiernie istotnym dla socjologii religii problemem relacji między społecznym a religijnym zróżnicowaniem. Systemy religijne wyżej cenią ludzi o cechach zbliżonych do ich przedmiotu czci. Dysponują także pewnymi działaniami religijnymi umożliwiającymi zwiększenie swych religijnych kwalifikacji – zbliżenie się do wzorca. Z drugiej strony, w stosunku do ludzi nieobdarzonych cenią przez religię właściwością kult bohaterów może pełnić funkcję kompensacyjną. Przenosimy na bohaterów „naszą zdolność podejmowania trudów i zostajemy tam, gdzie jesteście, gdyż «nie jesteście wszak bohaterami»" (Fromm 1997: 176). Sama cześć bohaterów staje się substytutem rzeczywistego realizowania wartości w nich czczonych (1997: 219).

Możemy więc, na nasz użytek, wyróżnić dwa podstawowe sposoby przejawiania się woli mocy w religii: *czynny* – pragnienie mocy i wszelkie środki prowadzące do jej uzyskania, oraz *bierny* – w którym nieposiadający (takiej) mocy, niezdolni do niej, pożądamy jej, czcąc tego, kto ją posiada, podporządkowując mu się i poprzez to posiadają pewien zapośredniczony udział w mocy.

Aspekt czynny może pojawić się we wszystkich klasach społecznych. Nietzsche zwrócił na to uwagę w jednej ze swych niepublikowanych za życia notatek:

1. Wśród uciśnionych oraz niewolników różnego typu wola mocy przejawia się jako wola wolności, a wyzwolenie staje się moralno-religijnym celem.

2. Wśród silniejszych, klas panujących wola mocy wyraża się jako wola przemocy, natomiast w wypadku początkowych niepowodzeń przekształca się w wolę sprawiedliwości (walki o prawa).

3. „Wśród najsilniejszych, najbogatszych, najbardziej niezależnych, najdzielniejszych” wola mocy wyraża się jako miłość do „człowieka, do ludu,

do ewangelii, prawdy, Boga, jako współczucie, ofiarność itd., jako przemaganie" (1994: 213).

Aspekt, który określiliśmy jako bierny, Nietzsche (1994: 214) wiąże z takimi przejawami, jak na przykład:

[...] posłuszeństwo (wejście w jakiś porządek, duma obowiązku, obyczaje), poddanie się, miłość (idealizacja, ubóstwienie rozkazodawcy, jako odszkodowanie i pośrednie samoobjaśnienie), fatalizm, rezygnacja [...], samoudręczenie (stoicyzm, asceza, „odjażnienie”, „uświęcenie“).

Widzimy, że konkretne przejawy woli mocy albo niezdolności do mocy są ściśle uzależnione od warunków społecznych i rodzą odmienne rodzaje religijności.

Warto jednak zauważyć, że asceza może być również wyrazem aktywnej woli mocy. W wielu praktykach ascetycznych ludzie nie tyle dokonują zaprzeczenia siebie i zanegowania własnej mocy, co właśnie jej potwierdzenia, wypróbowania. Takie znaczenie mają zwłaszcza różnego typu praktyki ascetyczne związane z inicjacjami w wielu plemionach prymitywnych (np. indiański taniec słońca). Max Scheler zwrócił z kolei uwagę, że asceza może być przejawem wręcz nadmiaru mocy (Scheler 1997: 161).

* * *

Możemy zatem wyróżnić trzy istotne momenty w pojęciu „wola mocy”, ważne dla nas w analizie religii z socjologicznego punktu widzenia.

Po pierwsze: ludzie traktują Tajemnicę nie tylko jako ostateczne wyjaśnienie ich życia i świata, nie tylko jako siłę dobroczynną lub nie, od której zależą, ale także jako **Moc** (*Creative Power* – jak powiada Spencer), która przejawia się w świecie, a także w nich samych. Moc ta, gdy jest intensywna, budzi lęk i podziw oraz pragnienie antycypacji. Ten aspekt religii podkreślali prócz Nietzschego, Marreta, Spencera także Caillois w swej analizie święta religijnego (1995: 118) oraz Otto, zwracając uwagę na *majestas* jako cechę numinosum.

Po drugie: ludzie dostrzegają Moc w świecie ludzkim jako tę, która *wyróżnia* pewne konkretne jednostki. Jednostka taka zostaje otoczona ciężą i szacunkiem (*awe*) jako symbol samej Tajemnicy. Staje się ponadto personifikacją pewnego szczególnego aspektu Mocy – pewnej konkretnej **cnoty, zdolności, wartości**.

Po trzecie: wyróżnione w ten sposób wartości społeczne stanowią następnie klucz do **religijnego wartościowania**, hierarchii wartości. Względem wartości ucieleśnionej w bohaterze czy bogu dokonuje się etycznego wartościowania ludzkich czynów.

Stąd też usprawiedliwionym wydaje się powiązanie kultu bogów z trzecią ogólną tezą Spencera (1896, §8: 24), dotyczącą funkcji Tajemnicy: „wpływa na nasze idee dobra i zła i tak modyfikuje nasze postępowanie”. Naturalnie, również w poprzednio omówionych formach religii mieliśmy do czynienia z pewnymi typami wartościowania. W pierwszym wypadku chodziło o zakazy chroniące ład świata, w drugim – przedmiot więzi, jednak dopiero tutaj wartościowanie się usamodzielniało w religijnej formie, stało się działalnością ludzką, mniej lub bardziej świadomą, choć wyrażaną w postaci antropomorficznych symboli.

Tę formę oddziaływania religii można określić jako *ustanawianie ideałów* czy też kształtowanie etosu, który możemy zdefiniować jako przejawiającą się w stylu życia hierarchię wartości.

PODSUMOWANIE

Powyżej analizowaliśmy trzy różne funkcje religii. W socjologii religii czasami na oznaczenie tych oddziaływań (jednego lub kilku łącznie) używa się terminu legitymizacja. Termin ten oddziaływania owe wyraża, ale i miesza, a nie zawsze wszystkie występują łącznie. Nie zawsze przedmiot więzi jest zarazem ideałem, nie zawsze ideał dostarcza wytłumaczenia. Stąd korzystne wydaje mi się rozróżnienie tych trzech ogólnych funkcji religii: eksplikacyjnej, wiążącej i wartościującej. Przejawiać się one mogą w różnych sferach życia i mogą być wypełnione różnymi treściami. Funkcje te pełnione być mogą przez różne elementy strukturalne religii – przez działania religijne, mity czy symbole.

Na przykład: mity pełnią zdaniem Tomasza Węclawskiego trzy zasadnicze religijno-społeczne funkcje:

1. Funkcja objaśniająca w stosunku do tych elementów „porządku tego świata”, które uważane są za tajemnicę. Autor zwraca jednocześnie uwagę, że chodzi tu o „takie naświetlenie tajemnic, by można się z nimi było pogodzić czy może raczej ułożyć w praktyce życiowej, a nie o ich ostateczne teoretyczne wyjaśnienie” (Węclawski 1995: 81).

2. Funkcja wiążąca. Mity stanowią pewne „wspólne tradycyjne dobro kulturowe danej społeczności” i jako takie wiążą zarówno współczesnych między sobą, jak i z przodkami.

Jednakże – dodajmy – mit wiąże ludzi z sobą także w bardziej konkretnym znaczeniu – określa sposób, w jaki ludzie powinni się do siebie odnosić. Wyznacza powinności, tabu, opowiada o czynach zagrożonych nadprzyrodzoną sankcją. W micie wyrażony jest pewien *modus* powiązania ze światem zarówno doczesnym, jak i nadprzyrodzonym.

3. Funkcja wprowadzająca lub inicjacyjna mitu polega na tym, że dostarcza on członkom społeczności uznanych przez nią wzorców postępowania. W tej kategorii mieszczą się mity uzasadniające poszczególne prawa, obyczaje, rytuały etc.; autor zalicza tu także „mity o próbach”, opowiadające o przezwyciężaniu kolejnych przeszkód przez bohaterów poszukujących pewnych wartości (Węclawski 1995: 82).

Funkcja wprowadzająca lub inicjacyjna mitu polega także na tym, że wprowadza on słuchaczy w rzeczywistość opowiadaną, w zapośredniczone doświadczenie religijne. Prowadzić to może do zastosowania mitu jako narzędzia pozyskiwania tej „energii z innego świata” (Kołakowski 1994), widzimy to na przykład w opowiadaniu mitu o stworzeniu w celach terapeutycznych (Eliade 1999: 67), opowiadaniu o ostatniej wieczerzy, wygłaszanym w charakterze formuły konsekuracyjnej w Kościele katolickim.

Podobnie symbol religijny służy nadawaniu sensu, udostępnia wiernemu w naocznej formie przedmiot więzi, wreszcie – wyraża ideał i/lub źródło mocy. Nie każdy symbol przedmiotowy musi pełnić wszystkie trzy funkcje. Pewne symbole skupiają na sobie dwie bądź tylko jedną funkcję. Taka specjalizacja symboli prowadzi do szeroko występującego w religiach zjawiska triad bóstw. Odnajdujemy ją w hinduizmie, gdzie Brahman symbolizuje aspekt sensownego porządku świata, Wisznu – dobrego boga opiekuna – przedmiot więzi, Śiwa zaś to bóg mocy, zniszczenia i płodności. Pragnący zostać buddystą przyjmuje Schronienie w Buddzie reprezentującym wzorzec i cel praktyki, w Dharmie – naukach prowadzących do oświecenia, i w Sandze, wspólnocie buddystów, którą w medytacji symbolizuje Bodhisatwa Awalokiteśwara (tyb. Czenrezig), który jest „esencją współzucia”, w buddyzmie chińskim przedstawiany zresztą w postaci kobiecej (Kuan-In). W chrześcijaństwie Bóg Ojciec stanowi podstawę sensu świata jako ostateczny gwarant nieśmiertelności duszy oraz sprawiedliwości i ładu w naturze, Duch Święty jest aktywną mocą boską działającą w wiernych, Jezus zaś stanowi główny przedmiot więzi. W tradycjonalistycznym katolicyzmie sytuacja wyglądała nieco inaczej: Maryja wydaje się skupiać funkcję przedmiotu więzi, natomiast Chrystus często stanowi pozytywny wzorzec – „bohatera miłości” (Fromm 1997).

Podobne funkcje pełnią, jak widzieliśmy, także działania religijne.

Wskazanie ogólnych funkcji religii musi zostać uzupełnione bardziej konkretną analizą jej oddziaływania na poszczególne systemy społeczne i kulturowe. Zajmiemy się tylko niektórymi z nich – moralnością, systemem politycznym, gospodarką i nauką.

W celach analitycznych, dla pewnego uproszczenia, warto wyróżnić dwa poziomy oddziaływania religii na sfery pozareligijne:

- oddziaływanie zapośredniczone przez organizację religijną,
- oddziaływanie zapośredniczone przez wspólnotę religijną.

O ile w pierwszym przypadku chodzi o otwarte, zazwyczaj świadome działania elity religijnej, to w drugim mamy do czynienia z procesami bardziej subtelnymi, polegającymi na kształtowaniu przez religię różnych stylów życia, wyrażających się następnie w różnych pozareligijnych działaniach ludzi.

RELIGIA A MORALNOŚĆ

ODRÓŻNIENIE

Analiza formy oddziaływania religii na moralność ma sens wówczas, gdy zakładamy, że w przypadku moralności mamy do czynienia nie tyle ze zjawiskiem religijnym, ile ze zjawiskiem religijnie uwarunkowanym, które z religii wyrosło, na religii długo się wspierało, ale religią nie jest, tak jak nie jest religią nauka, która się z religii wyodrębniła, ani religią nie jest polityka, choć długo trwały we wzajemnej symbiozie. Jak pamiętamy, moralność, zdaniem Spencera, choć wywodzi się z religii i przez dłuższy czas była z nią ściśle instytucjonalnie związana (a jego zdaniem najprawdopodobniej nadal będzie), to jednak sama do religii nie przynależy (por. Kotarbiński 1957: 236-237). Kluczem do rozróżniania zjawisk są więc ich stadia *rozwinęte*, a nie *zaczątkowe*.

W socjologii religii często występuje jednak zupełnie odwrotny pogląd. Przyjmuje się, iż zawsze moralność stanowi składnik religii. Jak zauważa Worsley (1969: 223), za takim podejściem stoi skłonność socjologów do mniej lub bardziej świadomego uniwersalizowania przypadku religii judeo-chrześcijańskich, w których ma miejsce silny związek moralności z eschatologią i antropomorfizowanym bóstwem.

Jednakże źródłem tego poglądu może być też obranie za punkt wyjścia właśnie stadiów *zaczątkowych*. Widzimy to na przykładzie Bronisława Malinowskiego (1990: 466). Podobnie jak Spencer, przyznawał on etyce równorzędne z kultem miejsce w strukturze religii. W odróżnieniu jednak od Spencera, ale i Durkheima Malinowski nie doceniał innej niż religijna instytucji ucieleśniającej normy moralne – opinii publicznej.

Na koncepcji Malinowskiego zaciążył podobny błąd, jak na koncepcji Durkheima, który twierdził, że w przypadku ludów prymitywnych *wszystko jest religią*. Z tego, że prawo zostało pierwotnie sformułowane w ramach religii, wyciągnął wniosek, iż „każde prawo karne jest mniej lub bardziej prawem religijnym” (Durkheim 1999: 179). Podobnie Malinowski badając społeczeństwa, w których moralność występowała w ramach religii, wyrobił sobie pogląd co do ich tożsamości. Tymczasem w omawianych przez

niego zjawiskach mamy do czynienia z kilkoma formami warunkowania moralności przez religię: udostępnianie uzasadnień czerpanych dla danego postępowania z mitologii, mitologicznych wzorców właściwego postępowania, udostępnianie przez religię sankcji nadprzyrodzonej dla działania moralnego, użyczenie przez religię swej społecznej organizacji do wpajania w ludność przekonań moralnych.

Metoda Spencera, a zwłaszcza jego teoria stopniowej dyferencjacji funkcjonalno-strukturalnej pozwala uchronić się od tego błędu. Jak zauważył Scheler (1990: 25-26), jest ona znacznie bardziej użyteczna niż Comte'a koncepcja „esencjalnego «rozwoju»”, która inspirowała też Durkheima. Spencer zakłada, że pierwotnie różne dziedziny ludzkiej działalności występują w stanie zmieszonym, poszczególne instytucje społeczne pełnią jednocześnie różne funkcje. W miarę jak społeczeństwa (a także – jak zauważa Scheler – obszary kulturowe i intelektualne) integrują się, poszczególne rodzaje praktyki społecznej się wyodrębniają, a to nie dlatego, że jedna jest doskonalsza od drugiej, ale dlatego, że od początku były czymś różnym.

Perspektywa ta pozwala spojrzeć w nieco innym świetle na zaproponowaną przez Milтона Yingera typologię relacji między religią a moralnością. Cztery modele relacji odpowiadają w zasadzie różnym stopniom dyferencjacji. Zgodnie z pierwszym, moralność stanowi integralny element religii. Stosunek człowieka do człowieka jest tu w gruncie rzeczy stosunkiem do Boga (zapośredniczonym przez drugiego człowieka) (Yinger 1957: 24). W drugim modelu przyjmuje się, że w najgłębszym sensie religia jest identyczna z moralnością, tak że ich rozróżnienie jest niemożliwe i błędne (1957: 25). Modele te charakteryzują zazwyczaj społeczeństwa o niskim stopniu dyferencjacji systemów normatywnych. Możemy też domyślać się, że charakteryzować mogą niewielkie wspólnoty religijne. Trzeci model zakłada, że religia i moralność są zupełnie niezależnie od siebie. Doczesne działanie i postępowanie względem innych ludzi jest religijnie nieistotne, a religijność jest nieistotna dla moralnego życia (1957: 25-26). Wydaje się, że model ten charakteryzuje społeczeństwa wysoko zdyferencjonowane. Tendencję w kierunku takiego stanu obserwujemy w wielu badaniach empirycznych, z których wynika, że zgodnych z nauczaniem Kościoła w kwestiach moralnych, bez względu na dodatkowe okoliczności, jest tylko około 10% Polaków (PGSS, 2003). Czwarty model ujmowania relacji – możemy go uznać za pośredni – zgadza się z pierwszymi dwoma co do bliskich związków religii i moralności, polegających na tym, że religia miałaby dostarczać albo nadprzyrodzonej sankcji moralności, albo niewzruszonej ramy odniesień (1957: 26).

Samemu Yingerowi (1957: 28) nie udaje się jednak dokonać postulowanego przez siebie precyzyjnego analitycznego rozdzielenia i zdefiniowania

obu dziedzin w odrębnych terminach. U autora można znaleźć dwie próby odróżnienia. Pierwsza opiera się na jego definicji religii, którą jest według niego system wierzeń i praktyk, za pomocą którego grupa ludzi zмага się z ostatecznymi problemami (*'ultimate problems'*). Zatem, religia skupia się bardziej na „byciu” (*is-ness*), podczas gdy moralność na „powinności” (*ought-ness*). Moralność, według Yingera, dotyczy relacji między ludźmi, podczas gdy religia między człowiekiem a jakąś ostateczną rzeczywistością, a czasami, choć nie zawsze, obejmuje problematykę moralną. Według drugiego ujęcia różnica nie leży w typie zachowań nakazywanych przez nie, ale w typie władzy i sankcji dołączonych do nakazów (1957: 29). To drugie kryterium, które zostało zaczerpnięte od Maclvera i Page'a, proponuje rozróżnienie, opierając się na ponadspołecznej sankcji w religii i charakterze władzy („uznanego na gruncie religijnym interpretatora wiary lub wysłannika czy «namiestnika Boga»” (Maclver, Page 1957: 318).

Zauważmy, że o ile pierwsze kryterium praktycznie stara się wyłączyć w celach analitycznych zakazy czy nakazy odnoszące się do stosunków międzyludzkich z religii, to drugie praktycznie na powrót je wprowadza, jeśli tylko posiadają „ponadspołeczną” sankcję. Jednak również to pierwsze rozwiązanie wydaje się wątpliwe, przede wszystkim z racji zastosowania kategorii *problemy ostateczne*. Autor zakłada, co nie jest oczywiste, że relacja do innych ludzi nie stanowi istotnego elementu „ludzkiej kondycji”. Kategoria „ostatecznych problemów” może być rozumiana w taki sposób, że zawiera w sobie problem ogólnej relacji do innych ludzi (czy należy się kierować w niej miłością, czy traktować innych tylko instrumentalnie etc.).

Na brak logicznego związku religii z moralnością zwracała uwagę wybitna socjolog moralności Maria Ossowska (1986: 107, 114), choć dopuszczała istnienie innych typów zależności (genetycznej – nakazy moralne mają religijne pochodzenie, psychologicznej – obie sfery są powiązane w świadomości na skutek łącznego ich wpajania od dziecka, religia wpływa na moralność, podsuwając jej treści i wartości moralne, religia wreszcie wpływa na moralność w ten sposób, że większa religijność miałaby powodować większą moralność. Autorka jednak nie zawsze odróżnia moralność warunkowaną religijnie od samej religii. Przyznaje na przykład, że religie mają swoją moralność, gdy bogowie występują jako prawodawcy etc.

Sądzę, że możliwe jest znacznie prostsze rozróżnienie tych zjawisk, które zresztą przeprowadzał Spencer, ze względu na uczestników normowanego działania. O ile nakazy religijne dotyczyłyby relacji między ludźmi a sakralną nadprzyrodzonością, o tyle moralność reguluje relacje między ludźmi niezależnie czy posiada nadprzyrodzoną, czy tylko społeczną sankcję.

Rozróżnienie takie pozwala precyzyjnie odróżnić zjawiska moralne i religijne oraz te, które stanowią skutek ich wzajemnego warunkowania. Nie

wyklucza wszystkich nakazów z religii ani nie czyni religii z moralności. Pozwala badać nie tylko religie prymitywne, ale także wysoko rozwinięte, nawet takie, które znacznie osłabiły związki z moralnością.

TYPY I STOPNIE RELACJI

Rozróżnienie religii i moralności nie zamyka, a otwiera całą grupę zagadnień związanych ze wzajemnymi relacjami między nimi.

Przedstawione przez Yingera cztery możliwe relacje między moralnością a religią, choć z zamierzenia miały opisywać stan rozważań teoretycznych, wydają się użyteczne jako punkt wyjścia. Ważne wydają się też rozważania Webera (1984: 209-260, 2002: 410-443) nad wpływem religijności na sposób życia, w tym na moralność.

W kategoriach kauzalności relacje między religią a moralnością można określić następująco.

Pierwszy typ stanowi relacja, którą Maria Ossowska określiła jako **genetyczną**. Mamy z nią do czynienia właściwie dopiero w rozwiniętej religijności profetycznej, gdy doświadczenie religijne prowadzi do sformułowania nowych lub względnie nowych norm moralnych. Przykładem może być część zasad głoszonych przez Jezusa, zwłaszcza te, które budziły znaczny opór w społeczności Izraela i jeszcze w chrześcijaństwie, jak choćby zakaz składania przysięg, zalecenie miłości wrogów i prześladowców, zakaz rozwodów etc. Naturalnie religijne pochodzenie nie czyni z nich zasad religijnych.

Fakt, że pewne normy zostały po raz pierwszy na piśmie wyrażone w kodeksach religijnych czy oficjalnie ogłoszone przez funkcjonariuszy religii, nie musi oznaczać, że nie istniały wcześniej, w takiej sytuacji religia jedynie wspiera nakazy moralne swym autorytetem, co stanowi już drugi typ warunkowania, które możemy określić jako **formalne**. Religia w pewnych sytuacjach użycza moralności własnych instytucji. Zasady moralne są wyrażane w ramach nauczania religijnego oraz związane z religijnymi sankcjami (pozytywnymi i negatywnymi).

Trzecim typem omawianej relacji jest warunkowanie **materialne**. Religijne warunkowanie moralności wiąże się tu przede wszystkim z ustanawianiem generalnej hierarchii wartości danego społeczeństwa (trzecia funkcja ogólna religii).

Czwarty typ relacji możemy określić jako warunkowanie **teleologiczne**. Religia może nadawać moralności uzasadnienie, wskazując jej znaczenie dla życia w wymiarze nadprzyrodzonym.

Poszczególne *formy* warunkowania (genetycznego, teleologicznego, materialnego i formalnego) mogą występować łącznie albo oddzielnie, co ostatecznie jest kwestią empiryczną, podobnie jak zakres efektywności takiego warunkowania. Ten ostatni zakres uwarunkowany jest w dużej mierze przez stopień wyodrębnienia się obu systemów. Możemy naszkicować następującą *skalę* możliwych relacji:

1. Religia włącza nakazy moralne w swoje ramy. Z pełnym włączeniem zasad moralnych do religii mamy do czynienia wtedy, gdy ich przestrzeganie staje się faktyczną praktyką religijną. Stosunek do sfery nadprzyrodzonej zostaje zapośredniczony przez praktyczne odniesienia do ludzi.

2. Religia może wymagać postępowania moralnego jako wstępnego i koniecznego warunku osiągnięcia dóbr religijnych.

3. Religia może uznawać moralność za pewne minimum, podczas gdy sama zastrzega dla siebie pełnię.

4. Moralne zachowania posiadają religijne konsekwencje, na przykład w postaci nadprzyrodzonej zasługi.

5. Religia traktuje moralne postępowanie jako symptom religijnego statusu.

6. Religia zaleca postępowanie moralne, choć zasadniczo nie ma ono wpływu na status religijny.

7. Religia w ogóle nie jest zainteresowana moralnością.

Naturalnie, w powyższym wyróżnieniu czynnikiem nie jest religia oficjalna (jako forma świadomości społecznej), ale praktykowana (składnik życia społecznego). Oba te poziomy mogą się znacznie różnić w swej relacji do moralności. Nie wystarczy więc oczywiste stwierdzenie, że religia dzięki legitymizacji wspiera nakazy moralne swym autorytetem i nadprzyrodzoną sankcją. Empirycznego wyjaśnienia wymaga, *czy*, a jeśli, to *w jakich okolicznościach* religia efektywnie oddziałuje na moralność oraz *w jakim kierunku*. Jak zauważył już Spencer, religia nie musi zawsze wpływać na moralność, umacniając wartości wyższe, bardziej wysublimowane etc. Zwłaszcza służebna wobec niej organizacja eklezjastyczna posiada bowiem często swoje własne interesy, nie zawsze bezpośrednio tożsame z rzeczywistym moralnym dobrem ludzi.

RELIGIA A SYSTEM POLITYCZNY

RELIGIJNOŚĆ WŁADZY

Mówiąc o relacjach władzy i religii, najpierw trzeba wspomnieć o ich pokrewieństwie czy podobieństwie. Na podobieństwo to zwracał uwagę Spencer (1896b, §604: 59): o ile religia miała przymuszać do posłu-

szeństwa zmarłym, to system polityczny domagał się takiegoż posłuszeństwa żywym. Zwrócił też uwagę na zjawisko deifikacji władcy, które sugeruje, że sama władza wywołuje uczucia religijne. Po nim Weber (2002: 184) również wskazał na to podobieństwo, gdy w jednym terminie *charyzma* łączył zarówno nadzwyczajne zdolności polityczno-militarne, jak i religijne. Mówi o charyzmatycznym bohaterze wojennym, plebiscytnym władcy czy przywódcy partyjnym.

Podobnie Caillois podkreśla, że związek władzy z *sacrum* jest tak ścisły, iż stanowi niemal o ich utożsamieniu. Władza, zdaniem autora, występuje zawsze jako realizacja czyjejś woli, która uzewnętrznia się w słowach – stąd wiara w ich magiczną wszechmoc. Władza jawi się jako „moc niewidzialna, nadrzędna, nieodparta” (1995: 98), która udziela osobie władcy cech sakralnych (1995: 101).

Spencer (1896b, §602: 54) precyzyjniej stwierdza, że pierwotnie świeckie i sakralne było słabo rozdzielone, a różnice zyskują na wyrazistości w miarę ewolucji.

Rozróżnienie obu w socjologii nie napotyka na tyle trudności, co w odniesieniu do moralności, przede wszystkim dlatego, że proces ten już się dokonał historycznie. Zasadniczą różnicę sformułował Weber (1998: 56), definiując państwo nowożytne jako „wspólnotę ludzką, która rości sobie (z powodzeniem) prawo monopolu w wywieraniu prawomocnej przemocy fizycznej”, podczas gdy w związku hierokratycznym przymus ma charakter psychiczny, oparty na możliwości udzielenia bądź odmowy udzielenia „dóbr zbawczych” (2002: 39-41).

FORMY I CHARAKTER ODDZIAŁYWANIA

Zauważmy najpierw, że rzadko instytucje polityczne mają do czynienia tylko z jedną organizacją religijną – nawet w stosunkowo prostych społecznościach oprócz instytucji typu hierokratycznego pojawiają się autorytety, a nawet zaczątki religijnych organizacji innego typu, opartego na osobistej, nieinstytucjonalnej charyzmie (nazywam je hagiokratycznymi). W bardziej zaawansowanych społecznościach nie należy do wyjątków sytuacja, gdy istnieje kilka organizacji hierokratycznych i hagiokratycznych. Zazwyczaj jednak relacja każdej z nich stanowi osobny przypadek, choć często też występuje sytuacja, kiedy między różnymi religijnymi organizacjami ma miejsce konflikt, przez co stosunki z władzą polityczną stają się bardziej złożone. Władza polityczna w imię społecznego spokoju może występować w roli arbitra, może też zdecydowanie stanąć po stronie jednej z nich i użyć części środków do zwalczania konkurencji. Jeśli nawet

najwyżsi przywódcy religijni i polityczni zwalczają reformatorów, to ci ostatni zazwyczaj znajdują oparcie w pewnych grupach społeczno-politycznych, przykładowo stronnictwach opozycyjnych względem stronnictwa panującego (jak to się stało z francuską masonerią pod wpływem potępienia przez Rzym).

Zasadniczo wpływ religii mieści się w ramach trzech ogólnych funkcji religii, które omówiliśmy. Religia może najpierw dostarczać zaczerpniętych z objawień uzasadnień dla danego porządku politycznego. Religia może także bardziej bezpośrednio wiązać poszczególne elementy systemu politycznego ze światem nadprzyrodzonym. Poszczególny władca jest więc ogłaszany jako wybrany przez bóstwo, a dane prawo jako przekazane (podyktowane) przez bóstwo etc. W rezultacie występuje sytuacja, że „wszelki występki przeciwko niej [władzy] ma charakter świętokradztwa” (Caillois 1995: 97). Wreszcie, na bardziej ogólnym poziomie w religijnych mitach ludy zapisały swe najszczytniejsze ideały, wartości i wzorce, które określają pośrednio polityczne cele i sposoby ich realizacji.

Istotne jest to, że religie nie tylko uprawomocniają aktualną sytuację, ale mogą dokonywać uprawomocnienia *post factum* oraz *ante factum*, uznając już dokonane zmiany polityczne jako spełnienie boskich wyroków albo przysłałe jako nakaz boski. Wraz z przemianą sytuacji poszczególne typy uzasadnień mogą, naturalnie, płynnie przechodzić w siebie.

Spencer w oddzielnym rozdziale poruszył problemy związane z oddziaływaniem religii na system społeczny, a w innym omawiał polityczne role kapłanów, co odpowiada naszemu rozróżnieniu dwóch form oddziaływania religii na system polityczny: zapośredniczonego przez organizację religijną oraz przez religijną wspólnotę.

Do pierwszego typu należą przede wszystkim oficjalne akcje kościołów oddziałujących jako „grupy nacisku i usiłujących w jakiś sposób zreformować społeczeństwo albo przeforsować swoje własne interesy organizacyjne” (Lenski 1983: 186). Organizacja eklezjastyczna pozostaje bowiem jednocześnie organizacją społeczną, posiadającą swoje własne interesy „doczesne”. W tym właśnie zakresie mogą zachodzić zróżnicowane relacje. Warto więc odróżnić oddziaływanie organizacji eklezjastycznej *jako* organizacji religijnej oraz *jako* organizacji politycznej.

Spencer twierdził, że wraz z wyodrębnianiem się organizacji eklezjastycznej z politycznej (wzrostem dyferencjacji) maleje wpływ religii na politykę. O ile twierdzenie to jest dość oczywiste na płaszczyźnie instytucjonalnej, to w drugim aspekcie (oddziaływanie zapośredniczone przez wpływ na osobowość czy sposób życia) można je uznać tylko za hipotezę. Właśnie ten drugi aspekt jest jednak dla socjologów, przynajmniej od czasów Webera, bardziej interesujący. Pewnym pośrednim typem oddziaływania religii

na politykę są partie religijne (typowe głównie dla demokracji europejskich w przeciwieństwie do społeczeństw angloamerykańskich) (por. Alford 1998: 331).

Osobnym problemem jest ustalenie tych punktów, gdzie wpływ religii jest najbardziej efektywny. Jak podkreślał Stanisław Kozyr-Kowalski (1988: 190), najsilniejszy wpływ na rzeczywistość społeczną mają nie te formy świadomości społecznej, które są najmniej uwarunkowane przez rzeczywistość, ale te, które uwarunkowane są w największym stopniu. Silne uwarunkowanie oznacza wielość punktów styczności, a tym samym wielość szans wpływu. Podobna zasada określa efektywność wartości czy poglądów o znaczeniu poszczególnych elementów rzeczywistości dla ludzi, o ich wpływie pozytywnym lub szkodliwym. Jak zauważa autor, są one tym bardziej efektywne, im więcej zawierają konkretnej treści, wiedzy o konkretnych relacjach ludzi do rzeczywistości (1988: 674-679). To samo dotyczy religii, jak twierdzi Riehl:

Kościół staje się słaby, kiedy wyobcowuje się z życia narodów [...] Staje się silny i odmładza się, kiedy znowu wchodzi w kontakt z ludem i jego praktycznymi potrzebami (cyt. za: Piwowski, Zdaniewicz 1998: 326-327).

ODDZIAŁYWANIA INSTYTUCJONALNE

Koncepcję Spencera dotyczącą oddziaływania instytucji religijnych na polityczne można sprowadzić do kilku tez, które, poddane uniwersalizacji, wskazują na pewne bardziej konkretne mechanizmy, w ramach których powyższe ogólne funkcje się realizują:

1. Przywódcy religijni mogą wpływać na politykę poprzez ogłaszanie zaleceń dotyczących działań politycznych jako nakazów o nadprzyrodzonym pochodzeniu (rola wyroczni, proroków czy bulli papieskich). Dotyczy to nie tylko organizacji kościelnych, ale też samodzielnie występujących wizjonerów. Można wymienić tu wpływ Samuela na Saula i Dawida czy Rasputina na Mikołaja II. Mniej spektakularnym zjawiskiem jest uruchamianie przez policję i inne agencje państwowe znacznych sił, aby sprawdzić wskazówki dostarczane przez jasnowidzów, zwłaszcza w przypadku poszukiwania osób zaginionych. W roku 2001 Komenda Główna Policji sporządziła raport o współpracy policji z jasnowidzami, w którym przeanalizowano aż 440 takich przypadków z lat 1994–1999 (trafnych okazało się 1,1% wskazówek jasnowidzów; KGP, 2001).

2. W wielu religiach kapłani używając religijnych sankcji, mogą wpływać na wizerunek władcy w oczach ludu. Również dzisiaj, mimo zarzucenia rytuałów namaszczenia monarchów, Kościół formułuje okazjonalnie

swe opinie na temat niektórych rządzących, co uzyskuje szczególne znaczenie w okresie przedwyborczym w demokracjach. Znacznie częściej obecnie słyhać z ambon, na kogo katolik nie powinien głosować niż na kogo powinien. Nie bez znaczenia są też ogólne oceny pewnych ustrojów społeczno-politycznych (por.: encykliki Piusa XI *Mit brennender Sorge*, potępiająca niemiecki narodowy socjalizm, oraz *Divini Redemptoris*, potępiająca komunizm).

3. Kapłani mogą wpływać na władców, występując w roli ich doradców. Nie jest to bynajmniej zjawisko wyłącznie historyczne, na przykład w Polsce istnieje Komisja Wspólna Rządu i Episkopatu, w ramach której ustala się pewne kwestie społeczne i prawne dotyczące nie tylko zagadnień społecznego funkcjonowania organizacji religijnych, ale na przykład prawa małżeńskiego.

4. Coraz rzadziej natomiast zdarza się, by kapłani osobiście pełnili w imieniu państwa pewne funkcje. W Polsce od niedawna na mocy konkordatu uzyskali prawo udzielania ważnego z punktu widzenia prawa państwowego ślubu, ale nie mają w tym monopolu. Nie oznacza to, że nie występuje zjawisko kapłanów – aktywnych polityków. Nasuwa się przykład Ameryki Łacińskiej, gdzie wielu księży brało udział w rewolucyjnych ruchach teologii wyzwolenia.

5. Stan kapłański utracił już monopol na wyższe wykształcenie, który czynił z jego reprezentantów cenny element w administracji dawnych państw (pisał o tym również Tocqueville, 1994: 133). Autorytet księdza jako osoby wykształconej maleje wraz z upowszechnieniem samego wykształcenia. Niemniej zachowują jeszcze pewien wpływ na wychowanie choćby poprzez trwałą obecność (pozaszkolną i szkolną) nauki religii dzieci i młodzieży szkolnej.

Relacje między obiema instytucjami mogą zmieniać swój **charakter** w zależności od historycznych warunków. Weber (2002: 456-457) analizuje na przykład zmianę stosunków między chrześcijaństwem w pierwszych wiekach a polityką:

- a) odrzucenie polityki ze wzdargą,
- b) kompletna obojętność – pasywne znoszenie (cezarowi co cesarskie),
- c) trzymanie się z dala od polityki, ale pozytywne uznawanie zwierzchności,
- d) akceptacja wszelkiej zwierzchności (także pogańskiej) jako niezbędnej w sytuacji grzechu.

Stosunki między systemem politycznym a organizacją religijną zależą również od **charakteru samej organizacji**: czy jest to hierokracja, czy organizacja oparta na zasadach charyzmatycznych (hagiokracja). Weber (2002: 869) zwrócił uwagę na uprzywilejowanie mnichów przez polityków, są oni

bowiem najmniej niebezpieczni, a jednocześnie najbardziej metodyczni. Popierają władców przeciw hierokracji w dążeniu do kościelnej reformy, ale są mniej skłonni do kompromisów – gdy wzrośnie ich siła, prowadzi to do konfliktu (2002: 870).

Charakter wzajemnych relacji określony jest z kolei przez formę, jaką przybierają. Skrajną formą relacji jest **teokracja**, czyli układ, w którym system eklezjastyczny zdominował i podporządkował sobie polityczny. Zdaniem Webera (2002: 860) hamuje ona rozwój niezależnej świeckiej władzy. Przypadkiem zbliżonym do teokracji, jest sytuacja, gdy wspólnoty religijne tworzą własne polityczne struktury. Mogą to być twory oparte na pacyfizmie, jak społeczności kwakrów (2002: 455), albo też ukierunkowane na militarny podbój, jak teokracja muzułmańska. Przeciwnościem teokracji jest **cezaropapizm**, czyli sytuacja, gdy sprawy religii traktowane są jako sprawy podlegające kompetencji politycznej administracji (państwowe bóstwa, kult, decydowanie o dogmatach) (2002: 862). Obie skrajne formy relacji występować mogą przede wszystkim na niższych stopniach złożenia społeczeństwa (i tym samym o niższym stopniu dyferencjacji). Hierokracja jako forma organizacji religijnej powstała, zdaniem Spencera, jako delegatura państwa do spraw religii, jej struktura więc, zwłaszcza pierwotnie, wzorując się na państwie, tworzy autonomiczny aparat urzędowy. Ta urzędowość kościoła stanowi podstawę do jego roszczeń względem władzy politycznej. Domaga się on od niej, jak zauważa Weber (2002: 864), immunitetu od wymiaru sprawiedliwości, podatków i innych obowiązków wobec państwa. Stosunkowo częstą sytuacją jest **kompromis** między obiema instytucjami. Istnienie niezależnego od władzy świeckiej rządu kościelnego może być politycznie korzystne, gdyż, jak to zauważyli Spencer i Weber, hierokracja może służyć jako skuteczny środek domestykacji mas (Weber 2002: 860). Oba systemy kierownicze domagają się bowiem od swych poddanych posłuszeństwa i do niego wychowują. Wyrazem kompromisu jest sytuacja, gdy istnieją specjaliści bogowie, których funkcją jest ochrona interesu państwowego (2002: 452), a zatem utrwalanie istniejącego status quo. Najłatwiej o kompromis, gdy religia w ogóle nie odnosi się do świata – brak punktów stykowych oznacza zarazem brak konfliktu. Oznacza jednocześnie minimum wpływu religii na porządek polityczny.

Alternatywą wobec kompromisu w sytuacji względnej równowagi i niezależności instytucji świeckich i eklezjastycznych jest **konflikt**. Alford (1998: 328) uważa, że związek między religią a polityką może być problemem tylko w krajach religijnie niejednorodnych. Wówczas, jego zdaniem, różne przekonania religijne prowadzą do zaostrzenia konfliktów politycznych, choć zauważa on pewne procesy osłabiające to oddziaływanie (sekularyzacja, pogłębienie dyferencjacji religii od polityki, którą nazywa *compartmentalization*, oraz homogenizacja – upodabnianie się religii do siebie).

Podstawowym jednak założeniem zjawiska zaogniania konfliktu politycznego czy społecznego przez religię jest równoległość podziałów politycznych i religijnych. Skrajnym tego przykładem jest konflikt w Irlandii Północnej.

Musimy tutaj dokonać ważnego rozróżnienia: konfliktów, w których religia stanowi główne podłoże (jak w wojnach religijnych), tych gdzie stanowi jeden z czynników konfliktogennych oraz takich, gdzie podłoże jest niereligijne, a rzeczywiste podziały polityczne przypadkowo tylko nałożyły się na podziały religijne. Właśnie ten przypadek, jak się wydaje, ma miejsce w Irlandii Północnej. Zdecydowana większość konfliktów, w których religia odgrywa jakąś rolę, zbliża się ku drugiemu typowi. W Indiach na przykład konflikt między chrześcijanami a hinduistami w dużej mierze wynika z tego, że ci pierwsi ewangelizowali głównie wśród najniższych *warn* (wajsiów i siudrów) oraz ludności nietykalnej, która dzięki nawróceniu i pomocy charytatywnej kościołów zyskiwała możliwość wyrwania się z negatywnie uprzywilejowanej pozycji w tradycyjnym systemie społecznym, co jednocześnie zagraża pozycji ekonomicznej i społecznej *warn* wyższych (por. Grzymski 1999). Podobną rolę zaczyna ostatnio odgrywać w Indiach buddyzm.

Sytuacja może się komplikować także dlatego, że same wspólnoty religijne nie są zawsze wewnętrznie jednolite pod względem politycznym, na przykład choć istnieje pewna oficjalna katolicka nauka społeczna, to stanowi ona punkt wyjścia zarówno dla katolików o poglądach lewicowych z Ameryki Łacińskiej, jak i dla liberalnych konserwatystów podkreślających w niej nienaruszalność własności prywatnej. Wynika to z tego, że – jak wiele innych elementów doktryny religii wielkich, tj. obejmujących swym zasięgiem grupy społeczne o zróżnicowanych interesach – katolicka nauka społeczna jest rezultatem kompromisu albo też jest formułowana na dość dużym poziomie abstrakcji, co umożliwia różnorodną interpretację. Wydaje się, że ten szeroki, niejednoznaczny klasowo czy politycznie zasięg Kościoła w Polsce jest jedną z przyczyn, dla których mimo zachowywania pewnego instytucjonalnego wpływu na politykę (z Kościołem liczą się wszystkie znaczące ugrupowania polityczne) utrudnia powstanie silnych partii chrześcijańsko-demokratycznych (por. Sowa 2000: 81-85).

Weber zauważa, że w wypadku religii uniwersalistycznych, zwłaszcza nastawionych pacyfistycznie, konflikt dotyczyć może przede wszystkim stosunku do stosowania przemocy, monopol na którą stanowi o istocie „państwa” według Webera (2000a: 263). W języku Spencera powiedzielibyśmy ogólniej – podłożem konfliktu jest niezgodność typu społeczeństwa lub charakteru klasy z typem religii (wojownicze v. religia zgody). Wzrost niezależności organizacji kapłańskiej prowadzi często do konfliktu, gdyż ludzie religii zazwyczaj wyznają etykę bliższą etyce podlegających panowa-

niu niż etyce wojowników. Kierują więc „buntem niewolników” w moralności (Weber 2002: 452-453). Reprezentanci takiej pacyfistycznie nastawionej religii mogą usiłować zdegradować polityczny porządek (dzieło szatana) albo go zawłaszczyć (2002: 863).

Przeciwnieństwo to nie oznacza oczywiście, że religie nie miały i nie mają nic wspólnego z przemocą. Warto zwrócić uwagę na problem relacji religii do skrajnej formy działalności politycznej – działalności militarnej. Spencer (1891, §647: 121) mocno podkreślał, iż daleki od prawdy historycznej jest ten, kto wierzy zapewnieniom współczesnych ludzi religii, że religia nie ma nic wspólnego z wojną i przemocą, że stanowi nośnik tylko i wyłącznie etyki miłości. Wskazuje on na wiele przypadków, gdy ludzie religii stawiali na czele działań zbrojnych albo przynajmniej (historycznie najczęstszy przypadek) legitymizowali przemoc. Dotyczy to nie tylko religii prymitywnych, oddających cześć krwawym bóstwom o demonicznych obliczach, ale także religiom cywilizowanym.

Wiele przykładów powiązania religii i wojny przedstawił w swojej książce francuski historyk religii Pierre Crépon. Jego zdaniem źródła religijnej afirmacji wojny tkwią przede wszystkim w dogmatyce. Dostrzega on jednak, że nawet święta księga, zawierająca tak wiele motywów afirmujących przemoc, jak Stary Testament, może uzasadnić wojnę tylko w sprzyjających warunkach społecznych. Żydzi przez 2000 lat nie mogli prowadzić wojny, dlatego przeinterpretowali w duchu spirytualistycznym odpowiednie fragmenty Tory. Dopiero po uzyskaniu własnego państwa izraelscy spadochroniarze znowu udają się pod ścianę płaczu (Crépon 1994: 43).

Problem religii i wojny wnikliwie analizował też Weber. Stosunek nawet najbardziej pacyfistycznych w doktrynie religii do przemocy zmienia się, gdy tworzą one organizacje hierokratyczne, które poczuwają się do odpowiedzialności za zbawienie swych członków. Czują się tym samym uprawnione, a nawet „zobowiązane do przeciwstawiania się, także z użyciem bezwzględnej przemocy, zagrożeniom płynącym dla nich z błędnego nauczania wiary, i do wspierania działań upowszechniających zbawcze środki łaski” (Weber 2000a: 265).

ODDZIAŁYWANIA POŚREDNIE

Problem pośredniego oddziaływania jest bardziej złożony. Już Monteskiusz (1997: 376-378) zauważył odpowiedniość zachodzącą między religią a charakterem ustroju społecznego. Odpowiedniość ta nie wynika w bezpośrednich staraniach którejkolwiek ze stron relacji, ale z odpowiedzialności obu w stosunku do charakteru społecznego.

Zasadniczym sposobem wpływania religii na charakter społeczny są – wspomniane przy okazji związku z moralnością – ascetyzm i religijna dyscyplina. Spencer podkreśla, że dyscyplina narzucana pod nadprzyrodzoną sankcją umożliwia w ogóle wspólne działanie większych grup ludzi. To, co organizacja hierokratyczna narzuca pod duchowym przymusem, organizacje i autorytety hagiokratyczne zalecają jako dobrowolną ascezę. Uczy ona rezygnacji z obecnych przyjemności na rzecz przyszłych albo poddawania się bólowi w celu uniknięcia większego bólu. Ta umiejętność podporządkowania teraźniejszości wyobrażonej dopiero przyszłości stanowi, zdaniem Spencera (1896b, §647: 143), podstawę nie tylko etycznego postępowania względem bliźnich, ale współdziałania w ramach porządku politycznego.

Wpływ religii na polityczne zachowania wyznawców, choć teoretycznie bardziej interesujący, nieczęsto jest przedmiotem empirycznych badań. Przykładem są badania Gerharda Lenskiego przeprowadzone w Detroit i opublikowane w 1961 roku. W ich rezultacie Lenski (1983: 186) dochodzi do mocnego stwierdzenia:

[...] religia jest czynnikiem, który można porównać z przynależnością do określonej klasy społecznej, gdy idzie o jego wpływ na zachowanie jednostki, a przez to także na życie społeczeństwa jako całości.

Kiedy jednak przyjrzymy się bliżej jego badaniom, dochodzimy do wniosku, że w wypadku badanej przez niego społeczności przynależność religijna jest nie tyle porównywalna z położeniem klasowym, co raczej tożsama. Autor (1963: 135-137) przytacza kilkanaście przykładowych uzasadnień preferencji wyborczych przedstawicieli różnych wyznań. Żadne z tych uzasadnień nie odwołuje się do religii, a zdecydowana większość do położenia klasowego, ewentualnie poglądów w danych kwestiach politycznych. Ponad 60% badanych kojarzy partię republikańską czy demokratyczną przede wszystkim ze sprzyjaniem wielkiemu biznesowi bądź ludziom pracy (1963: 137-138). Pojawia się zatem podejrzenie, że mamy do czynienia z przypadkową (w tym wypadku wynikającą z imigracyjnej historii Irlandczyków, Włochów, Żydów czy Polaków w USA) zbieżnością wyznania z preferencjami politycznymi. Zastrzeżenia takie wysuwa Alford, omawiając lewicowe sympatie katolików w krajach anglosaskich. Pytanie to zadaje także sam Lenski. Sprawdził więc dodatkowo afiliacje partyjne ojców respondentów. Z odpowiedzi wynikało, że dzieci protestantów-demokratów znacznie częściej niż katolików-demokratów skłaniały się do republikanów. To prowadzi Lenskiego (1963: 142) do wniosku, że czynnik religijny jest czymś więcej niż przypadkowym korelatem.

Wnioski Lenskiego nie są jednak w pełni przekonujące, gdyż nie wziął on pod uwagę zmiany pozycji ekonomicznej (która, zgodnie ze słynną tezą Webera, mogła mieć coś wspólnego z religią) jako czynnika zmiany poglądów politycznych.

RELIGIA A GOSPODARKA

Zanim przejdziemy do omawiania poszczególnych form wpływu, jaki na gospodarkę może wywierać religia, trzeba podkreślić ich względne przeciwieństwo. Wydaje się, że trudno o przykład sfery życia, która byłaby bardziej oddalona od religii niż sfera gospodarki. Zauważali to wielokrotnie myśliciele religijni („nie możecie służyć Bogu i mamonie”).

W zasadzie nie ma więc większego problemu z odróżnieniem obu sfer. Jednakże mogą pojawić się próby ujmowania zjawisk ekonomicznych przez analogię do religii (np. „kult pieniądza”, „mamonizm”, por. też rozdz. *Kapitału* pt. *Fetyszyzm towarowy i jego tajemnica*, Marks 1951: 76). Veblen (1918: ch.II) powiada, że „zasady biznesu są świętymi artykułami świeckiej wiary, a metody biznesu zastępują rytuał w świeckim kulcie”. Simmel natomiast zauważył, że niechęć religii do pieniądza bierze się także z podobieństwa psychologicznej formy między pieniądzem a bóstwem: oba łączą w sobie przeciwieństwa i różnorodność, wzbudzają podobne odczucia, są podobnie abstrakcyjne i transcendentne – pieniądź względem świata towarów, Bóg zaś względem całego tego świata. Stąd też można określić pieniądź jako „Boga tego świata”. Instynktowne wyczuwanie tego podobieństwa „między najwyższą jednią ekonomiczną a kosmiczną” i płynąca stąd konkurencyjność jest właśnie – zdaniem Simmla (1997: 09) – przyczyną wrogości.

Z drugiej strony, popularność zyskuje ujmowanie religii na wzór zjawisk ekonomicznych (tzw. „paradygmat rynkowy w socjologii religii”; Berger 1997; Stark, Bainbridge 2000; por. Bruce 1993: 193-205). W przypadkach tych mamy jednak do czynienia z operacjami heurystycznymi. Jeśli pojawia się problem rozróżnienia, to tylko w przypadku zastosowania „funkcjonalnej” definicji religii. Można wówczas pomylić (czasem uwarunkowaną religijnie) etykę gospodarczą z religią, jak w kategorii „religia industrialna” Ericha Fromma (2000).

ORGANIZACJE RELIGIJNE W GOSPODARCE I FORMY BEZPOŚREDNIEGO ODDZIAŁYWANIA

Jednym ze zjawisk, w którym sfera religii styka się z gospodarką, jest prowadzenie działalności gospodarczej przez ludzi religii albo przez organizacje religijne. Problematyka ta przynależy w zasadzie do socjologii gospodarki, nie religii. Spichlerz przyświątynny, gospodarstwo rolne czy wytwórnia win prowadzone przez zakonników są organizacjami gospodarczymi, a nie religijnymi. Tylko tam, gdzie *różnią* się one zasadniczo od innych organizacji gospodarczych, możemy doszukiwać się *wpływu* religii.

Odrzucenie posiadania w ascetyzmie religijnym w połączeniu z korzyściami płynącymi ze stałego źródła utrzymania prowadziło często do kom-

promisów: podmiotem własności miał być nie poszczególny mnich, ale zakon jako całość. Wydaje się zatem, że religia, zwłaszcza w wersji hagiokratycznej, szczególnie preferuje własność **wspólną**.

Instytucje religijne mogą wpływać na gospodarkę, uświęcając, nadając religijne znaczenie albo ustanawiając pozytywne wzory. Jak zauważył to już Spencer, religia może ponadto użyć swej władzy eksplikacyjnej albo wiążącej i uczynić z technicznie efektywnego sposobu produkcji **uświęcony** zwyczaj. Z czasem naturalnie racjonalny sens tego zwyczaju może ulec zatarciu, a przy zmienionych warunkach może okazać się już tylko zabobnem, który hamuje postęp techniczny (por. Weber 2002: 443).

Spencer podkreśla jednakże, iż religia może używać swego autorytetu także, aby **racjonalizować** działania gospodarcze: jest to szczególnie istotne w przypadku religijnego sankcjonowania własności prywatnej i osobistej. Jak pamiętamy, angielski socjolog uważa nawet, że wszelka własność prywatna ma swe korzenie w zwyczaju nakładania na przedmiot religijnego tabu – i w związku z tym wyłączania jej z kręgu innych rzeczy, które można było odebrać czy ukraść. Bez względu na to, jak ograniczony zasięg miałyby to rozumowanie Spencera, faktem jest, że większość uwarunkowanych religijnie etyk zawiera w sobie odmianę siódmego przykazania: „Nie kradnij!”. Religia wprowadzała więc do ekonomii, poza elementem militarnej czy politycznej siły dotąd tam obecnej, wymiar poszanowania cudzej własności, płynącego stąd zaufania, sprawiedliwości wymiennej i opartej na niej umowy.

Eksplikacyjno-wiążące działanie religii dotyczy także porządkowania działań w wymiarze **czasu**. Zwłaszcza kalendarz rolniczy pozyskiwał w religiach rolniczych religijną interpretację. Większe religijne święta były ponadto zawsze wydarzeniami, które uruchamiały dodatkowe siły ekonomiczne (do dzisiaj odnosi się to zwłaszcza do świąt Bożego Narodzenia). Inne święta wymagały zaś wstrzymania takich sił.

Z drugiej strony, jak zauważył to już Weber (2002: 443), należy podkreślić **ograniczoność** instytucjonalnego wpływu religii na gospodarkę. Tutaj również działa Schelerowskie *prawo bezsilnego ducha*: religia, jako siła duchowa, nie jest w stanie stwarzać nowych porządków w oderwaniu od już działających sił ekonomicznych, może co najwyżej je odblokowywać albo przyhamowywać (Scheler 1987: 120-123).

TEORIA ŚRODKÓW PRODUKCJI MATERIALNEJ A MECHANIZMY WARUNKOWANIA

Interesujące możliwości badania bardziej subtelnych mechanizmów wpływu religii na gospodarkę uzyskamy dzięki zastosowaniu teorii determinowania struktur produkcyjnych przez świadomość społeczną

opartą na koncepcji środków produkcji. Zarys takiej teorii przedstawił Stanisław Kozyr-Kowalski (1988: 176-200) w *Strukturze gospodarczej a formacji społeczeństwa*, a później też w pracy *Świadomość społeczna, ucłowieczenie i ubytowanie wiedzy* (2001: 45-46).

Punktem wyjścia w określeniu miejsc, gdzie warunkowanie następuje, może być przytaczana już uwaga, że świadomość społeczna właśnie wtedy, gdy w największym stopniu sama podlega warunkowaniu, jest zdolna wpływać na rzeczywistość, która ją warunkuje (Kozyr-Kowalski 1988: 190). Określiwszy miejsca, w których sama religia jest szczególnie wyraźnie warunkowana przez system środków utrzymania, uzyskamy odpowiedź na pytanie, gdzie w największym stopniu przejawia się efektywność religii na gospodarce.

W szeregu działań religijnych występują *materialne środki działań* (materialne symbole przedmiotów kultu, naczynia liturgiczne, stroje rytualne etc.). Wytwarzaniem tych środków zajmuje się często odrębna gałąź przemysłu. Po pierwsze więc, religia wywiera silny wpływ na tę gałąź gospodarki, jaką jest przemysł dewocyjny: forma materialnych środków kultu religijnego określona jest nie tylko wiedzą technologiczną dotyczącą materiałów, z jakich są one wykonane, ale także religijnymi wymogami, które muszą spełniać. W tym wypadku pewne idee religijne stają się intelektualnymi środkami pracy produkcyjnej.

Podobną zależność możemy dostrzec w odniesieniu do *pośrednich środków pracy*, na przykład do przedmiotowych warunków pracy, takich jak budownictwo sakralne (świątynie, cmentarze etc.). Często budowanie świątyń jest drobiazgowo określone przez idee religijne. Chińczycy posiadają specjalną gałąź wiedzy magicznej określającej precyzyjnie miejsce budowy, a także urządzenie domu, dzisiaj popularną również na Zachodzie (feng shui). Również budowa buddyjskich świątyń w Tybecie jest precyzyjnie określona religijnie, często z udziałem wyroczni (Powers 1999: 212-218). Kościoły w średniowieczu były budowane według ścisłych reguł architektury sakralnej, która sprawiała, że – jak mówią znawcy – gotyckie katedry stanowiły swoiste traktaty teologiczne (Duby 1997: 191).

Religia może formułować specjalne wymagania także odnośnie do materialnych środków codziennej konsumpcji ludzi wierzących. Wymóg spożywania wyłącznie czystych rytualnie potraw nakłada bardzo konkretne wymagania na producentów żywności, dotyczące nie tylko procesu produkcji, ale także zatrudnianych pracowników. Ortodoksyjni żydzi, przez ostatnie 50 lat nie korzystali w sobotę z prądu, dopóki w elektrowniach nie zatrudniono gojów. Zakaz spożywania pewnych potraw (np. mięsa) uniemożliwia rozwinięcie się związanych z nimi gałęzi przemysłu.

Inną płaszczyzną styczności między religią a systemem środków utrzymania jest ograniczony zasób czasu i sił ludzi. Udział w działaniach religijnych uwarunkowany jest przez stopień rozwoju sił produkcyjnych w ten sposób, że zakłada uprzednie zaspokojenie najbardziej niezbędnych potrzeb biologicznych. Gospodarka niedorozwinięta, dostarczająca niewystarczającą liczbę złej jakości środków konsumpcji osłabiać będzie siły biologiczne uczestników działań religijnych albo wymagać będzie poświęcenia znacznie większej ilości czasu zabiegom wokół utrzymania własnego i rodziny, co tym samym zmniejsza czas pozostający do swobodnej dyspozycji jednostek, w tym przeznaczony na działania religijne. Procesy produkcji, którym towarzyszy większy wysiłek fizyczny i duchowy, wydłużają tym samym czas potrzebny na regenerację sił i w ten sposób redukują czas działań nieprodukcyjnych, który mógłby być poświęcony na działania religijne.

Bywa także odwrotnie: wymagane zaangażowanie w działania religijne negatywnie określa w pewnych wypadkach czas możliwy do spożytkowania na inne niż niezbędne działania gospodarcze. Również tu prawdziwy okazuje się logion Jezusa: „nie możecie służyć Bogu i mamonie” (BT Łk 16: 13). Poważne, „wirtuozowskie” (Weber) zaangażowanie w działania religijne w większości wypadków wyklucza aktywny udział w działalności ekonomicznej. Mnisi buddyjscy utrzymują się w związku z tym z dobrowolnych datków wiernych. Kapłani chrześcijańscy otrzymują stałą pensję, a w większości wypadków funkcjonował zakaz prowadzenia intensywnej działalności finansowej. W stosunku do wiernych obowiązują tylko wyznaczone okresy, w których praca zarobkowa jest zakazana (dni świąteczne). Możemy wówczas powiedzieć, że idee religijne stały się intelektualnymi środkami organizacji pracy. Zakazy mogą dotyczyć też konkretnych zajęć. Zakaz zabijania jakiegokolwiek istoty, zdaniem Webera, ograniczył możliwość społecznej recepcji dżinizmu (por. Kozyr-Kowalski 1967: 284-285). Podobne zakazy doprowadziły w Indiach niemal do zmonopolizowania zawodów związanych z ubojem i obróbką mięsa przez muzułmanów i chrześcijan.

Idee religijne wpływają na efektywność gospodarki, gdy stają się elementami ergodynamis (Kozyr-Kowalski 1999: 120), czyli siły pracowej jednostek. Mogą określać relacje między pracownikami oraz między pracownikami a zatrudniającymi, a także między pracownikami a samym procesem pracy (mogą kształtować tzw. etos pracy).

Problem ten, od czasu słynnej książki Maxa Webera, to jeden z najczęściej powracających tematów w socjologii religii.

ODDZIAŁYWANIE POŚREDNIE

U Spencera niewiele znajdujemy uwag odnoszących się do wpływu religii na osobowość członków wspólnoty, doniosłego dla ich działań ekonomicznych, jedynie ogólną myśl o wpływie ascetyzmu, który umożliwia przedkładanie przyszłych korzyści nad obecnymi i uzdalnia do panowania nad popędową stroną ludzkiej osobowości. Zauważmy, że w miejscu, w którym Spencer kończy swe rozważania, zaczynają się właściwie analizy Webera.

Ogólnie możemy powiedzieć, że religie, wynika to poniekąd z samej ich osobliwości, zasadniczo odrzucają cel zarobkowania (bogactwo, zysk, a ostatecznie pieniądz) jako samoistny cel życia w ogóle. Spencer (1896, §28: 100) podkreślał, że usiłowały one „chronić ludzi przed całkowitym zatopieniem się w rzeczach bezpośrednich”. Uważają działania ekonomiczne za środek i tylko środek, przez co stanowią zazwyczaj podbudowę tradycjonalizmu (w rozumieniu Webera). Tym, co różnicuje religie w ich wpływie na gospodarkę, jest umiejscowienie tego środka w łańcuchu teleologicznego rozumienia życia. Wiąże się to z szerszym zagadnieniem stosunku do „tego świata” i działań świeckich w perspektywie celu religijnego.

Dwa przypadki są szczególnie istotne: gdy religia dostarcza motywacji do porzucenia działalności ekonomicznej oraz gdy dostarcza motywacji do prowadzenia działalności gospodarczej. Weber używa tu terminów asceza odrzucająca świat i asceza wewnątrzświatowa. W tym drugim przypadku, kiedy wierny czuje się narzędziem Boga, działającym w świecie i przekształcającym go, mamy do czynienia z sytuacją, gdy działalność świecka dzięki religijnym uzasadnieniom pojmowana jest jako działanie o skutkach nadprzyrodzonych. Weber (2002: 869) zauważa, że nadprzyrodzona motywacja do działalności ekonomicznej pozwalała społecznościom hagiokratycznym na dokonania wykraczające daleko poza możliwości normalnej gospodarki.

Równie, a może nawet bardziej istotnym oddziaływaniem niż dostarczaniem dodatkowej motywacji (wszak działalności zarobkowej rzadko brakowało wystarczającej, przyrodzonej motywacji) jest kształtowanie racjonalnego podejścia do działalności ekonomicznej. Jak zauważył Spencer, religia wychowuje do bardziej rozumnego kierowania swym postępowaniem przede wszystkim przez ascetyzm. Ascetyzm ma tendencję do przekształcania się w metodyczną działalność przede wszystkim dzięki temu, że posiada konkretny cel, opiera się na pewnej mitologicznie uzasadnianej teorii człowieka. Najwyraźniej oddziaływanie to uwidacznia się w społecznościach hagiokratycznych. Gdy mnisi, cechujący się „racjonalną metodyką sposobu życia”, zajmują się działalnością produkcyjną, zwykli również

w swej działalności gospodarczej wykazywać metodyczność i racjonalność, jak na to wskazywał Weber (2002: 869). Dochodzi do tego ten czynnik, że często organizacje religijne były jednocześnie organizacjami naukowymi, przechowującymi wiedzę nie tylko o świecie nadprzyrodzonym. Począwszy od szamanów i ich znajomości świata zwierząt, roślin, pogody, przez rozległą wiedzę przyrodniczą staroegipskich kapłanów organizacje religijne przechowywały także szeroki zasób wiedzy technicznej, dotyczącej radzenia sobie „w tym świecie”. Stąd też niejednokrotnie to właśnie one zapoczątkowały istotne innowacje techniczne w działalności przemysłowej, a zwłaszcza rolnej.

Religijna metodyczność zastosowana do działalności ekonomicznej przy jednoczesnej religijnie motywowanej rezygnacji z osobistego korzystania z zysku prowadzi do przełamania mentalności tradycjonalistycznej, czyli sposobu myślenia, który podporządkowuje pracę i zysk potrzebom i przyjemnościom.

Najgłośniejszym i najpowszechniej dyskutowanym przypadkiem takiego oddziaływania jest wpływ ascetycznego protestantyzmu na kształtowanie się „ducha kapitalizmu”, któremu Weber (1994) poświęcił jedną z najgłośniejszych swych książek. Niemiecki socjolog szukał m.in. odpowiedzi na pytanie, jak doszło do ukształtowania się przekonania, że zysk, przedsiębiorstwo są celem samym w sobie, a nie, jak dotąd, służą tylko za środek do lepszego życia. Dochodzi do wniosku, że to odwrócenie porządków wartości (por. Scheler 1997: 181-214) nie wynikało bynajmniej z pozytywnego wartościowania zysku czy bogactwa, ale z uczynienia z nich wskaźnika kwalifikacji religijnych. Dążenie do zysku, a ściślej metodyczne dążenie do zysku zyskało więc zewnątrzświatowy cel. Ostateczny rezultat tego daleki był jednak od purytańskich ideałów – „sekularyzujący wpływ bogactwa” (Weber 1994: 173) odarł ostatecznie działalność ekonomiczną z religijnych uzasadnień.

To powiązanie ascezy z ukierunkowaniem na ten świat decyduje o specyfice purytanizmu i w związku z tym cywilizacji nowożytnej. W pozostałych kulturach mamy bowiem do czynienia albo z ascezą odrzucającą świat (katolicyzm mnichów, buddyzm, hinduizm), albo z ukierunkowaniem na ten świat bez ascezy (katolicyzm ludowy, konfucjanizm).

Praca Webera, czasami uproszczona i zredukowana do „tezy” (tzw. teza o etyce purytańskiej), była przedmiotem licznych dyskusji (por. Eisenstadt 1998), którym częstokroć towarzyszyła niedostateczna znajomość bądź zrozumienie oryginalnej pracy (Kozyr-Kowalski 1967: 206-222). Mylono na przykład oba poziomy wpływu religii: instytucjonalne, „oficjalne” odrzucenie kapitalizmu przez gminy kalwińskie z analizowanym przez Webera faktycznym kształtowaniem „pro-kapitalistycznego”, metodycznego etosu. Do współczesnych zwolenników „tezy” Webera zalicza się Peter Berger

(1995: 20), określając swe koncepcje jako neoweberiańskie. Dostarcza on szeregu przykładów, gdzie protestantyzm wywiera nadal ten sam wpływ wśród nawróconych nań mieszkańców Ameryki Łacińskiej i Afryki (1995: 27). Zwraca uwagę, że podobną rolę w pewnych przypadkach może pełnić także etyka konfucjańska.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że ze względu na wewnętrzną obcość religii i gospodarki instytucjonalny wpływ będzie miał raczej ograniczony zasięg i skuteczność. Zachodzić będzie przede wszystkim w tych sferach, gdzie sama religia jest uwarunkowana najsilniej przez system środków utrzymania. Doniosłe dla gospodarki pozostaje jednak ogólne wychowawcze i wartościotwórcze oddziaływanie religii. Ascetyczne wychowanie jest korzystne dla życia gospodarczego, ale równie lub bardziej doniosłe jest bezpośrednio bądź choćby pośrednio pozytywne wartościowanie doczesnego świata.

RELIGIA A NAUKA

ODRÓŻNIENIE

Wystarczające dla naszych celów odróżnienie nauki od religii przeprowadziliśmy już w podrozdziale o nadprzyrodzoności. Między skrajnymi pozycjami religii i nauki sytuje się jednak trzecia dziedzina – filozofia czy, stosując termin Schelera, metafizyka (rozumiana inaczej niż u Comte'a). Od wiedzy religijnej odróżnia ją racjonalna metoda i czysto teoretyczne nastawienie. Filozofia jednak często stawiała pytania, na które religia (w inny sposób) odpowiadała w ramach swej funkcji eksplikacyjnej, jak powiada Scheler (1990: 135):

[...] z religią łączy ją usiłowanie uczestniczenia w „tym co absolutne”, ale w przeciwieństwie do religii nie przez wiarę [...], lecz przez spontaniczne, przez każdego dające się następczo spełnić, oczywiste poznanie rzeczy samej.

Filozofia nie akceptuje podstawowych dla religijnych eksplikacji autorytetów mitu i objawienia. Używa natomiast instrumentów poznawczych, wykształconych przez ludzi w ich konfrontacji z *tym* światem. Wydaje się, że Spencer nie dość precyzyjnie uchwycił osobliwość tej formy wiedzy. To, co Spencer uważał za własną filozofię, było w zasadzie tylko krytyką pojęć naukowych. Również jego najbardziej ogólna teoria ewolucji, choć z punktu widzenia późniejszego, neopozytywistycznego ideału wiedzy jawi się jako niemal metafizyczna, w istocie w pełni odpowiadała panującym wówczas kryteriom naukowości, określonym w filozofii nauki Wheewlla, Hershela i Milla (por. Haines 1992).

Z odróżnieniem tych trzech form ludzkiej działalności duchowej problemy miała francuska szkoła socjologiczna – począwszy od Comte'a, któremu słusznie chyba zarzucił Scheler (1990: 99), iż „nie potrafiąc zrozumieć istoty religii i metafizyki, nie był też zupełnie w stanie pojąć ich dziejów”. Scheler (1990: 26-27) zdecydowanie występuje przeciwko ujmowaniu różnicy między tymi formami refleksji w ramach prostacko pojmowanego „prawa trzech stadiów”. Najważniejszym argumentem przeciw wywodzeniu jednych form myślenia z drugich jest ciągle ich aktualne współwystępowanie: ani metafizyka nie zastąpiła religii, ani nauka nie sprawiła, że problemy stawiane przez metafizykę przestały nurtować przynajmniej część ludzi. Jak zauważa Scheler (1990: 28), „są to pomyłki powstające z fałszywych ujęć procesów różnicowania się i integracji”. W pewnym stopniu zarzuty te dotyczą również Durkheima, który twierdził, że „myślenie naukowe to tylko doskonalsza forma myślenia religijnego” (1990: 409), a kategorie nauki mają swe źródło w pojęciach religijnych (1990: 411).

Jak przyznaje Scheler, znacznie lepszym narzędziem pozwalającym uniknąć błędu utożsamienia tych trzech dziedzin wiedzy jest teoria dyferencjacji Spencera. Jego ujęcie zakłada raczej stopniowe *różnicowanie się* niż ewoluowanie jednych form z drugich. Pomyłek takich uda się uniknąć, jeśli za punkt wyjścia obierzemy formy dojrzałe, a nie zaczątkowe. Podobnie jak w przypadkach moralności czy polityki problemem jest bowiem empiryczny, jak się wydaje, fakt, że pierwotnie nauka występowała w ramach religii.

KOŚCIOŁY A NAUKA I METAFIZYKA

Sensowność odróżnienia nauki pozytywnej od metafizyki uwiadcza się w tym, że, jak wynika z historii religii, wchodzi ona w odmiennie relacje z obiema, zwłaszcza na poziomie instytucjonalnym. Zdecydowanie bliższa religii jest metafizyka niż nauka, przynajmniej w aspekcie treściowym. Oznacza to, że liczniejsze między nimi są też punkty styczności i wzajemnego wpływu. Bliskość ta nie oznacza bynajmniej, że stosunki między tymi formami są bardziej pokojowe.

Historycznym faktem jest, że przynajmniej chrześcijaństwo wywierało znaczny instytucjonalny wpływ na naukę i filozofię. Można postawić hipotezę, że źródłem tych wpływów było wczesne (na pewno od pokolenia apologetów, przede wszystkim od Justyna, a mające prekursorów także wśród myślicieli żydowskich z Filonem na czele) usiłowanie pogodzenia wiary chrześcijańskiej z grecką filozofią, która wydawała się być potencjalnym sojusznikiem w walce z religiami pogańskimi. Czasem przedstawiano nawet w tym celu religię chrześcijańską jako szkołę filozoficzną. Ostatecznie, jeśli nawet do wyrażania *credo* posługiwano się językiem biblijnym

(choć od Nikei, gdzie dodano termin *homoiusios*, także filozoficznym), to zaczęto myśleć już w kategoriach pojęć filozoficznych. Rozpoczyna się budowanie systemu teologii, opierającego się na nadprzyrodzonych aksjomatach (dogmatach pochodzących z mitów, objawienia czy autorytetu hierokratycznego), z których *racjonalną* metodą wysnuwa się wnioski.

Oczywiste jest w związku z tym, że problemy **metafizyki** stały się istotne dla organizacji kościelnej. Te wzajemne relacje analizuje Scheler (1990: 120-125), ujmując je przede wszystkim w kategoriach dogmatyzowania i usztywniania pewnej określonej metafizyki, a z drugiej strony tłumienia wszelkiej *wolnej* myśli metafizycznej. Religia wiążąc określoną metafizykę z systemem mitologicznym, dokonuje jej sakralizacji. Wrogość ma miejsce nie tyle między religią a metafizyką, ile między pewnymi formami instytucjonalnymi religii – organizacją hierokratyczną, która posługuje się dogmatem jako zasadniczym narzędziem duchowej kontroli. Wydaje się, że inna sytuacja może mieć miejsce w ramach organizacji hagiokratycznych. Na przykład w ramach monastycznych wspólnot buddyjskich już po śmierci Buddy wyodrębniło się kilkanaście szkół filozoficznych. Co interesujące, różnica poglądów nie stanowiła, przynajmniej w pierwszych wiekach, zasadniczej przyczyny rozłamów: była nią różnica w dyscyplinie (Williams 2000: 11-17). Można postawić hipotezę, że refleksja teologiczna przyjmuje różne formy – w religiach zorganizowanych hierokratycznie bliższe prawu, w hagiokratycznie zaś bliższe metafizyce. Widzimy na przykład, że wraz z osłabieniem hierokratycznego charakteru władzy w Kościele rzymskokatolickim po Soborze Watykańskim II nastąpiło większe otwarcie na inne niż tomizm doktryny metafizyczne (por. encyklika *Fides et ratio*, Jan Paweł II 1998).

Można przypuszczać, że w miarę wzrostu dyferencjacji maleje zakres styczności między metafizyką a religią, maleje też wpływ religii na metafizykę. Weryfikacja tej hipotezy wymaga badań porównawczych, uwzględniających zwłaszcza historię chrześcijaństwa i buddyzmu jako dwóch religii najbardziej chyba zróżnicowanych.

Zupełnie odmienne są relacje na poziomie instytucjonalnym między **religią a nauką**.

Wydaje się, a wskazywał na to już Spencer (1896c, §663: 184, §666: 188), że pierwotnie były to związki dość bliskie, co było niejednokrotnie źródłem nieporozumień. Ludzie religii (szamani, czarownicy, kapłani) dzięki specyficznemu trybowi życia, gwarantującemu względnie wiele wolnego czasu od pracy zarobkowej, byli najprawdopodobniej pierwszymi, którzy przechowywali i rozwijali wiedzę naukową. Posiadamy liczne świadectwa materialne wysokiego rozwoju nauki w starożytnym Egipcie oraz w wielu innych dawnych cywilizacjach. Do dzisiaj nauka czerpie wiedzę o leczeni-

czych właściwościach roślin od indiańskich szamanów (np. słynna *vilcaco-ra*). Pewien zakres wiedzy od bardzo dawna przekazywany był jednak poza strukturami religijnymi, dotyczy to zwłaszcza nauki bezpośrednio stosowanej – technologii. Nauczanie miało tu miejsce w ramach rodziny (ojciec–syn, matka–córka), a później przeobraziło się w relację mistrz–uczeń, która do dzisiaj pozostaje jedną z form przekazu umiejętności w rzemiośle. W ramach tej formy odbywało się nauczanie na pierwszych uniwersytetach europejskich.

Wspieranie nauki przez religię, jak zauważył Comte, a stosuje się to nie tylko do analizowanego przez niego średniowiecza, trwało do momentu, gdy ta nie zaczęła w swych wnioskach podważać założeń teologii. Konflikt pojawia się znowu w momencie, kiedy w ramach systemów teologicznych występują twierdzenia weryfikowalne naukowo albo gdy sama nauka „własne określone rezultaty bezprawnie przenosi do sfery metafizycznej” (Scheler 1990: 119). Jest on zatem niejako ubocznym skutkiem procesu dyferencjacji. Wraz z rozwojem naukowych metod analizy źródeł teologicznych, zwłaszcza w przypadku chrześcijaństwa (*Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte*), konflikt ten przeniósł się jednak w granice samej teologii (dzieje modernizmu).

Paradoksalnie, konflikt między religią instytucjonalną a metafizyką, zdaniem Schelera, przyczynił się do rozwoju nauk przyrodniczych, kierując większą część sił ludzkich na badanie przyrody. Jak to przed Schelerem zauważył już Comte, korzystne było tu też zwalczanie mistycznych i magicznych form ludowej pobożności (Scheler 1990: 120; Comte 1961: 265).

Kierunek instytucjonalnego oddziaływania religii na poszczególne formy wiedzy określony jest w pewnej mierze przez zakres religijnych eksplikacji. Spencer w zakończeniu *Instytucji eklezjastycznych* sądził, że to nauka stopniowo wypiera religijne eksplikacje z pewnych sfer rzeczywistości, otwierając jednocześnie inne. Wydaje się, że jest to jedna z możliwych form relacji.

We współczesnej socjologii religii występuje jednak także teza przeciwna, zgodnie z którą czynnikiem sprawczym miałyby być nie nauka, ale sama religia. Wywodzi się ona od Maxa Webera i jego koncepcji *odczarowywania świata*. Proces ten rozpoczął się, zdaniem niemieckiego socjologa (1994: 86, 103, 137), już u proroków żydowskich, a polegał na odrzuceniu wszelkich magicznych środków osiągnięcia dóbr zbawczych. Zwolennikiem podobnej koncepcji jest też Max Scheler. Proces odczarowywania świata, jego zdaniem, przebiegał w ramach autonomicznego rozwoju religii. „Jak długo przyroda w przekonaniu grupy jest wypełniona osobowymi i obdarzonymi wolą boskimi i demonicznymi siłami, tak długo – w tym stopniu, w jakim uchodzi za taką – pozostaje ona nadal dla nauki «tabu»” (Scheler

1990: 114). Monoteizm, zdaniem Schelera (1990: 114-115), głosząc bardziej uduchowioną i odwitalnioną ideę Boga, uwalnia „pole dla naukowego badania przyrody jakby religijnie ostygłej oraz względnie uprzedmiotowionej i «obumarłej» albo w taki sposób religijnie ostygłej jej części”.

Jak zauważa Stanisław Andreski (1992: 91-92, 125), twierdzenie Webera o związku między monoteizmem a nauką nasuwa szereg wątpliwości: racjonalne podejście do przyrody narodziło się wszak u politeistycznych Greków, a nie u Hebrajczyków. Również w historii cywilizacji zachodniej minęło tysiąc lat od czasu, gdy monoteizm zapanował, do momentu pojawienia się nowoczesnej nauki. Nie wiadomo, dlaczego koncepcja jednego Boga, który odpowiedzialny jest osobiście za całość dziejów świata, miałaby bardziej odpowiadać rodzącej się nauce niż wielość bogów odpowiedzialnych za różne sfery przyrody. Przecież współczesna nauka uznaje w przyrodzie wielość sił. Co więcej, Bóg monoteistyczny dalece przewyższa swą mocą wszelkich bogów politeistycznych, a niezależnie od tego przyczyna zjawisk przyrodniczych leży w świecie nadprzyrodzonym. Sądzę raczej, zgodnie z myślą Spencera, że to nie tyle taka czy inna idea religijna, ale rozwój umysłowy, który ją osłabiał, przyczyniał się do, używając sformułowania Schelera, „odsłonięcia przyrody dla nauki”. Rozwój społeczny i towarzyszący mu postęp umysłowy powodował stopniową dyferencjację poszczególnych systemów kulturowych, tak jak wymuszał dalszy podział pracy. Ogólny postęp kultury, a zwłaszcza zmiana charakteru społecznego czyni religię powstałą w innych sytuacjach coraz mniej adekwatną, coraz słabszą. To właśnie osłabienie części wierzeń religijnych (poli- czy monoteistycznych) w danym społeczeństwie umożliwia sytuację, gdy niektóre jednostki zaczynają badać daną sferę rzeczywistości z naukowej perspektywy (Spencer 1896b, §657: 165-166).

ODDZIAŁYWANIE POŚREDNIE

Do nauki można w pełni zastosować tezę Spencera (odnoszoną do całości życia społecznego), że religia działa dyscyplinująco, hamuje biologiczną popędliwość i stąd sprzyja racjonalizmowi i nauce. Oddziaływanie takie charakteryzowało, jego zdaniem, zwłaszcza kapłanów, czyli religię w formie hierokratycznej. Najsilniejszym środkiem dyscyplinującym jest, zdaniem Spencera, lęk przed karą bogów. System eklezjastyczny poza prostym nawykiem posłuszeństwa wyrabiał także zdolność do wytrwałej pracy. Znaczenie wszystkich tych czynników w kształtowaniu się naukowego sumienia dostrzegł Nietzsche, jak sądzę, pod wpływem Spencera. O ideale ascetycznym powiada: „dopiero na pasku tego ideału filozofia w ogóle na-

uczyła się stawiać pierwsze kroki i kroczy" (Nietzsche 1997: 119). Myśl tę podchwycił Scheler. Według niego, „religijnie ugruntowana asceza znaczy bardzo wiele dla wykształcenia się samego ascetycznego, zorientowanego na prawdę sumienia naukowego” (1990: 121). Scheler (1990: 121) formułuje jednak nawet wnioski dalej idące:

[...] a prawdziwej nauce wychodzi i to na dobre, że instytucje kościelnej cenzury i ich władze wyrabiają odpowiedzialność za możliwe twierdzenia, kształcąc subtelność i ostrożność stylu, dobór słów, powolność i rozagę w myśleniu, krytykę i suwerenną wyniosłość nad zawsze błazeńskim i odurzonym, zahipnotyzowanym wieloma ideami „duchem czasu”.

Poprzez ustanawianie hierarchii wartości religie wpływają też na granice, które społeczeństwa wyznaczają nauce. O ile pewne kultury (od neopoganizmu faszystowskiego po niektóre kultury azjatyckie) nie widzą nic złego w eksperymentach medycznych prowadzonych na ludziach, to demokratyczny Zachód czuje w tej materii znaczne opory. Wszelkie pozorne wyjątki (jak aborcja, manipulacje na embrionach etc.) wynikają z tego, że właśnie *nie uznaje* się płodów za ludzi. Choć obecnie te etyczne przekonania uzyskały czysto laicką formę i argumentację, w ostateczności odwołują się do „godności człowieka”, która opiera się na jednym z możliwych, niedowodzonych aksjomatów, na którego chrześcijańskie korzenie zwrócił uwagę Nietzsche (2001: 103-119).

Problem oddziaływania wartości religijnych, a konkretnie etyki purytańskiej na naukę został poddany analizie przez Roberta K. Mertona. Doshedł on do podobnych wniosków, jak Weber w swej pracy o etyce gospodarczej, mianowicie – etyka purytańska była źródłem istotnych motywacji dla nauki (albo teologicznej racjonalizacji dla naukowców). W zasadzie jednak to samo można powiedzieć o katolicyzmie. Istotniejsze jest jednak to, co oba te wyznania w swym wpływie odróżnia. Merton stwierdza, że ascetyczny protestantyzm sprzyjał przede wszystkim nauce eksperymentalnej, empiryczno-racjonalnym naukom przyrodniczym (dostrzegal to też zresztą Weber 1994: 22). Merton (1982: 601-631) starannie dowodzi istnienia (również statystycznego) związku między wyznaniem protestanckim a rozwojem tych nauk.

Zauważmy, że podobnie jak w przypadku wpływu na działalność gospodarczą etyka purytańska zaczęła silniej pozytywnie oddziaływać na naukę wtedy, gdy osłabła żarliwość *bezpośrednio* religijna. Wtedy dopiero dało o sobie znać dokonane przez religię przewartościowanie wartości. Również katolicyzm uznawał naukę czy działalność ekonomiczną za wartościowe, jednak w swych teologicznych systemach ujmował je jako *względnie* wartościowe, jako wartościowe dla człowieka o tyle, o ile przyczyniają się do zaspokojenia jego potrzeb (ekonomia) i rozwoju osobowości (ujmowa-

nego przez teologię pod terminem „szczęścia wiecznego”). Purytanizm zaś, jak wynika z prac Webera i Mertona, podporządkował działalność ekonomiczną i naukową *bezpośrednio* chwale Boga. To tłumaczy nacisk protestantów na nauki przyrodnicze, katolików zaś na humanistyczne. Merton zwraca jednak uwagę, że cechą protestanckiej umysłowości naukowej był nie tylko empiryzm, ale także utylitaryzm. Wyływa to z tego, że teologia purytańska czyniła odpowiedzialnymi za pomnażanie „chwały Bożej” wszystkich wyznawców, byli oni zatem „narzędziami Boga”. Natomiast katolicyzmowi (pozostając przy określeniach Webera) bliższa była duchowość mistyczna, zakładająca, że człowiek może być *capax Dei*, a zatem „chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życiem człowieka jest oglądanie Boga” (św. Ireneusz *Adversus haereses* IV, 20,7, cyt. za: KKK 294).

To zwrócenie się protestantyzmu w kierunku nauk przyrodniczych przy odrzuceniu „nieużytecznej” filozofii okazało się dla nauki przyrodniczej i jej relacji z teologią gorsze, w sytuacji gdy odkrycia naukowe zaczęły podważać autorytet Biblii. Dotyczy to zwłaszcza szkolnictwa w Stanach Zjednoczonych. W 1987 roku Sąd Najwyższy zdecydował, że teoria ewolucji powinna być nauczana jako równorzędna z teorią kreacji (Sadurski 1995). Nie jest to przy tym tylko ochrona praw mniejszości religijnych, gdyż, „według danych podanych przez AFP, co drugi Amerykanin wierzy, iż człowiek został stworzony 10 000 lat temu, literalnie tak jak głosi Biblia, Księga Genesis. Były prezydent Ronald Reagan jest o tym święcie przekonany, czemu wielokrotnie dawał publicznie wyraz” (Kowalski 1997).

To właśnie filozoficznie wyszkoleni teologowie katolicycy znacznie łatwiej poradzi sobie z tym problemem, co pozwoliło już papieżowi Piusowi XII wstępnie dopuścić badania katolików nad ewolucją innych niż ludzki gatunków, Janowi Pawłowi II zaś przyznać, że teoria ewolucji „jest czymś więcej niż hipotezą”. Przez katolickich uczonych (również w USA) ewolucja została bez zastrzeżeń uznana jako wyjaśnienie wielości gatunków. Pewne problemy pojawiają się natomiast w odniesieniu do pochodzenia człowieka (Jan Paweł II 1996, p. 6).

WPLYW RELIGII NA NAUKI O RELIGII

Największy wpływ religii na naukę występuje tam, gdzie zachodzi między nimi bezpośrednia styczność. Takim miejscem są wszelkie nieteologiczne nauki o religii. Można wyróżnić następujące formy oddziaływania.

1. Oddziaływanie religii jako przedmiotu nauki na badającą go naukę. Podobnie jak każdy inny przedmiot badań naukowych, religia wprost kształtuje treść naukowych teorii.

W przypadku nauk humanistycznych dochodzi jednak dodatkowa następująca okoliczność: przedmiot badań może wyrażać opinie na temat osiągniętych przez badacza rezultatów (Andreski 2002: 29-30). Wpływ ten może być niebezpieczny dla nauki w sytuacji instytucjonalnej zależności, tak było w Polsce po roku 1949 (por. Piwowarski, Zdaniewicz 1998: 309). Jednak obecnie, w sytuacji względnej autonomii nauk o religii pewna doza religijnej wrażliwości i teologicznego wykształcenia u niektórych uczestników naukowego dialogu może okazać się korzystna. Stanowili oni, jak dotąd, często instancję krytyczną wobec pochopnych prób redukcjonistycznego ujmowania religii czy to w formie jednostronnego ujmowania jej jako fałszywej formy wiedzy (jak w filozofii oświecenia), czy absolutyzowania uwarunkowań ekonomicznych (uproszczona socjologia marksistowska lub współczesna socjologia „rynkowa”), bądź tłumaczenia religii popędem seksualnym i jego wyparciami (jak u freudystów) etc. Teologiczna perspektywa zmuszała do relatywizacji tych stanowisk i nadawania im bardziej zgodnego z rzeczywistością zakresu prawdziwości, nawet jeśli sama często nie proponowała precyzyjniejszych i jaśniejszych kategorii.

2. Teologia jako uczona samoświadomość religii dostarcza naukowym badaniom zestawu wstępnych kategorii do jej opisu. Naturalnie nauka musi je traktować jako kategorie przednaukowe, domagające się naukowej krytyki. Kategorie teologiczne nie służyły wyłącznie do opisu religii, ale także do wartościowania pewnych zjawisk religijnych. Nauka musi w tych wypadkach odkryć faktyczne relacje kryjące się za zawartymi w tych pojęciach wartościami. Najwyraźniej konieczność taka ujawnia się w odniesieniu m.in. do takich kategorii, jak „religia – magia”, „kościół – sekta”.

Sporadycznie także konkretne twierdzenia, na przykład z zakresu eklezjologii, mogą być punktem wyjścia w naukowych badaniach, choć również tu uczony nie może zatracić swego krytycyzmu. Na przykład Durkheim dość bezkrytycznie uznał za socjologiczny pewnik formułę *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur*, włączając *kościół* do definicji religii ograniczających religijność do działań zbiorowych, publicznych, „oficjalnych”.

3. Inny rodzaj wpływu można określić, za Spencerem, jako stronniczość teologiczną. Jak zauważył angielski socjolog, wpływ tej stronniczości sięga daleko głębiej niż tylko pozytywnych lub negatywnych ocen tej czy innej religii:

a) może przejawiać się w ograniczaniu zagadnień badawczych do tych, które są interesujące z pastoralnego punktu widzenia, posiadają jednak niewielką doniosłość teoretyczną. Tendencję tę krytykował ostro m.in. Luckmann, Savramis oraz u nas ks. Piwowarski (por. Piwowarski, Zdaniewicz 1998: 310-311);

b) skrajną formą tej tendencji był postulat *socjologii religijnej* podniesiony również w Polsce (np. Majka 1964). Zakłada on, że socjologia musi uwzględniać w interpretacji założenia teologiczne. Obecnie, jak zauważają Kehrer (1997: 8-9) i Piwowarski (1971: 366), tendencja ta została wyraźnie ograniczona;

c) stroniczość teologiczna wpływa również na zajęcie konkretnych stanowisk teoretycznych. Odnośnie kwestii definicji religii zwracał na to uwagę Kehrer (1997: 21-22), a Dobbelaere wpływowi temu poświęcił interesujący artykuł pt. *Socjologiczna analiza definicji religii*, choć wniosek jaki wyciągnął, o konieczności zaniechania w ogóle definiowania religii, wydaje się zbyt daleko idący (1998: 139-153).

Już Spencer zwrócił uwagę, że jedną z form teologicznej stroniczości jest lęk przed całkowitym zanikiem religii. Wydaje się, że często prowadzi to do funkcjonalnego, szerokiego ujmowania religii albo do pansakralizmu. Pozwala ono dowodzić (albo też wprost wychodzi z takiego założenia), że człowiek (każdy i zawsze) jest z natury religijny, a zatem religia jest wieczna i niezniszczalna;

d) wydaje się, że stroniczość teologiczna skłania także do traktowania społeczności religijnych jak monolitów i utożsamiania oficjalnego *credo* z przekonaniami wszystkich członków. Unikanie kategorii zróżnicowania socjoekonomicznego wiąże się także z niechęcią do analizy realnych *konfliktów* wewnątrzreligijnych, a zwłaszcza wiązania ich ze społecznym podłożem interesów klasowych.

4. Przeciwnie religia wpływa na religioznawców wrogo do niej usposobionych – Spencer mówi tu o stroniczości antyteologicznej. Stroniczość ta ujawniła się w wielu pracach socjologów i religioznawców marksistowskich w Polsce przed 1989 rokiem. Sprzyja ona przesadnemu redukcjonizmowi i koncentracji na dysfunkcjach religii. Powstało wiele definicji religii podnoszących do rangi dogmatu niektóre wyrwane z kontekstu stwierdzenia Marksa, jak definicja Henryka Swienki (1981: 17; wyr. KK), który ujmuje religię m.in. jako „*zdeformowane odzwierciedlenie (ogląd, ujęcie) w świadomości ludzkiej realnych sił ziemskich [...]*” etc. Gdy ujmie się religię przez porównanie jej twierdzeń do tez nauki o tych samych sferach rzeczywistości, łatwo przeprowadzić dowód jej absolutnej fałszywości, a co się z tym wiąże – szkodliwości: „*religia nie tylko wypacza obraz świata – pisze inny autor – lecz także odwraca uwagę człowieka od realnej walki o postęp i sprawiedliwość społeczną, o przekształcenie realnego życia na ziemi, i kieruje ją ku zadaniu zdobycia szczęśliwości w niebie [...]*, jest potężnym czynnikiem utrzymującym masy pracujące w posłuszeństwie i szacunku dla istniejących stosunków społecznych” (Sikorski 1961: 49). Autor ten nie dostrzega żadnego pozytywnego wpływu religii. Nie dziwi zatem, że tytuł kolejnego podręcznika brzmi *Obumieranie religii*.

5. Niewątpliwie najsilniejszej zależności można się spodziewać w przypadku instytucjonalnych związków badaczy z organizacjami religijnymi. Powojenne odrodzenie tej dyscypliny socjologicznej, jak zauważa wielu historyków, było zasługą badaczy związanych instytucjonalnie z różnymi kościołami. Z kościelnych funduszy realizowano wiele socjologicznych badań, często na szeroką skalę (np. we Francji badania Gabriela Le Bras).

W sytuacji instytucjonalnej zależności może, choć nie jest to żadną regułą, nasilić się wpływ w postaci stronniczości teologicznej. Wpływ ten jest skutecznie zredukowany dzięki silnej dążności do włączenia się tak usytuowanych socjologów do dialogu z uczonymi pracującymi w instytucjach świeckich. Wydaje się, że obecnie podlegają oni często nawet silniejszej presji opinii społeczności akademickiej niż własnych kościołów. W wyniku tego „katolicycy socjologowie religii unikają filozofii i teologii, choć są świadomi rzeczywistości duchowej, aby nie spotkać się z zarzutem ideologizmu” (Piwowski 1971: 366). Podleganie tej krzyżowej presji (własnych przekonań i wymogu „metodologicznego ateizmu”) prowadzi jednak często do skupienia się na badaniach empirycznych przy zaniedbaniu rozwoju teorii socjologicznej, która w izolacji od filozofii nie wykracza zwykle poza poziom generalizacji empirycznej.

ZAKOŃCZENIE

Socjologia religii Spencera niewątpliwie należy do najbardziej zapomnianych elementów jego dzieła, a on sam do zapoznanych socjologów klasycznych. Dotyczy to zwłaszcza socjologii polskiej. W okresie tzw. warszawskiego pozytywizmu tylko pewne elementy jego filozofii religii zostały włączone do ówczesnych dyskusji światopoglądowych, i to jako narzędzie walki z odczytywanym jako skrajnie wrogim religii Comte'em (np. Kaszewski 1876). Wpływ Spencera na takich myślicieli, jak Świętochowski, Kozłowski, Limanowski czy Gumplowicz, zresztą często przeceniany, nie dotyczy w zasadzie socjologii religii. Dopiero Ludwik Krzywicki (m.in. 1886, 1884, 1889) w szeregu artykułów poważniej zainteresował się autorem *Institucji eklezjastycznych*, a niektóre jego wnioski uczynił punktem wyjścia własnych analiz (1893). Największy jednak wpływ socjologia religii Spencera wywarła na najbardziej „prawowierne spenceryście wśród autorów polskich” – Bolesława Prusa (Szacki 1995: 24). Podobieństwo głównych motywów *Faraona i Institucji eklezjastycznych* jest tak uderzające (Kaczmarek 2007), że jedynie zapomnieniem Spencera można tłumaczyć, iż, jak dotąd, znawcy literatury tego źródła powieści nie dostrzegli. W okresie międzywojennym socjologia Spencera oddziaływała tylko na tyle, na ile stała się elementem obiegowych opinii. W zasadzie nikt już nie traktował Spencera jako poważnego źródła myśli teoretycznej, z jednym znamienym wyjątkiem – Znanięckiego. Jak powiada Jerzy Szacki (1995: 733), „w odróżnieniu od większości socjologów, którzy w owym czasie (a i później) nie przykładali należytej wagi do poznania osiągnięć swoich poprzedników i współczesnych, Znanięcki bardzo skrupulatnie analizował dostępną literaturę”, poświęcił też nieco uwagi Spencerowi. Podobnie jak w przypadku Krzywickiego, krytyka Spencera w późniejszych dziełach stała się u Znanięckiego coraz bardziej poważną i pozytywną krytyką (por.: 1992, np. s. 380).

W okresie powojennym Spencer pojawia się już w zasadzie tylko w pracach z zakresu historii religioznawstwa i to zarówno u autorów katolickich, jak i związanych ze środowiskiem „Euhemera”. Jedynym wyjątkiem od tego historycznego modelu traktowania socjologii religii Spencera są

wspomniane we wstępie wczesne prace twórcy paradygmatu neoklasycznego – Stanisława Kozyra-Kowalskiego. W mojej próbie ponownego włączenia dorobku Spencera do nurtu teoretycznej socjologii religii oparłem się na metodzie wypracowanej przez tego autora. Wyodrębniłem trzy główne zakresy problematyki socjologii religii, inspirując się dystynkcją zastosowaną przez Webera do problematyki socjoekonomicznej: teorię identyfikacji i struktury religii, teorię uwarunkowania religii przez inne struktury i zjawiska społeczne oraz teorię wpływu, jaki wywiera religia na inne struktury społeczne i kulturowe.

Z powyższej prezentacji wynika też ważna zależność: niezbędnym środkiem do zrozumienia socjologii religii Herberta Spencera była jego socjologia ogólna, do której częstokroć nawiązywałem (z konieczności skrótowo). Była nie tylko kontekstem, ale i surowcem, który przetwarzałem w nowe narzędzia poznawcze. Wydaje się warte podkreślenia, iż socjologia religii w ogóle nie może rozwijać się w oderwaniu od ogólnej teorii społeczeństwa, skoro bada m.in. wzajemne zależności między religią a strukturą i świadomością społeczną.

Sądzę, iż stanowisko Spencera w wielu wypadkach nie ustępuje rozwiązaniom proponowanym współcześnie, w wielu okazuje się nawet bardziej ciekawe, choć w niektórych stanowi tylko interesujący punkt wyjścia do analiz, jakie muszą już wykroczyć poza myśl angielskiego socjologa, czasami ją także kwestionując. Stąd też wiele miejsca poświęciłem konfrontacji jego pomysłów z wybranymi stanowiskami, głównie w klasycznej, ale i współczesnej socjologii religii. Stałym punktem odniesienia były dla mnie przede wszystkim koncepcje: Durkheima, Webera, Malinowskiego, Nietzschego, Schelera, a ze współczesnych: Bergera, Bellaha, Fromma, Starka i Bainbridge'a, Luckmanna, Luhmanna, Yingera i innych. Ważne środki poznawcze zostały zaczerpnięte z myśli innych klasyków socjologii, przede wszystkim: Hegla, Simmla, Marksa i Znanieckiego.

Staralem się pokazać, że dzieł Spencera, podobnie jak dzieł innych klasyków socjologii, nie można zamknąć w podręcznikach historii socjologii, że mogą one również dzisiaj stanowić źródło względnie nowych pomysłów teoretycznych.

Szeroki zakres problematyki zmusił mnie do dokonania pewnego wyboru kwestii szczegółowych. Wybór ten określony był z jednej strony przez materiał dostarczony przez prace Spencera, z drugiej zaś przez wagę, jaką danym kwestiom przypisuje się w literaturze przedmiotu. Jednak wiele interesujących kwestii musiałem odłożyć na inną okazję: problem uwarunkowania religii przez rozwój nauki i innych form świadomości społecznej, przez stopień rozwoju i inne zjawiska zachodzące w ramach systemu ekonomicznego oraz wzajemnych relacji z różnymi formami rodziny. Osobnym

problemem, który został pominięty z braku miejsca, są formy organizacyjne, które społeczność religijna przyjmuje. Zagadnienie to obejmuje zarówno specyficznie religijne czynniki różnicujące społecznie ludzi, a także same organizacje religijne i ich zróżnicowanie – sędzę że również tutaj Spencer mógłby dostarczyć wielu cennych rozwiązań. Użyteczność licznych narzędzi teoretycznych została w niniejszej pracy jedynie zademonstrowana w odniesieniu do wybranych problemów. Wiele mechanizmów warunkowania, które rozważałem, znajduje z pewnością zastosowanie także w innych analizowanych w tej pracy, a także nieanalizowanych relacjach między religią a innymi zjawiskami społecznymi i kulturowymi.

Świadomy ograniczeń niniejszej pracy, które stanowią jednocześnie drogowskazy dla dalszych poszukiwań badawczych, sędzę, że książka ta jednak dowodzi płodności zastosowania reguł hermeneutyki socjologicznej do dzieł klasycznych socjologów. Podejście neoklasyczne umożliwia taki kontakt z tradycją własnej dyscypliny, który otwiera ciągle nowe perspektywy, wymaga jednak przeniesienia jej z muzeów do pracowni socjologów stawiających konkretne pytania wobec rzeczywistości. Tak więc: *sit finis libri, non finis quaerendi*.

LITERATURA

- Alford R., 1998, *Religia a polityka*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, oprac. W. Piwowarski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, s. 328-334.
- Andreski S., 1969, *Introduction*, w: H. Spencer, *Principles of Sociology. Selections edited by Stanislaw Andreski*, London, Macmillan.
- Andreski S., 1992, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. K.Z. Sowa, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Andreski S., 2002, *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, przeł. S. Andreski, K.Z. Sowa, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Arystoteles, 2001, *Polityka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baigent M., Leigh R., Lincoln H., 1999, *Testament Mesjasza*, przeł. K. Sala-wa, Warszawa, KiW.
- Bell D., 1977, *The return of the sacred? The argument on the future of religion*, „British Journal of Sociology”, Vol. 28, No 4, December, s. 419-449.
- Bellah R.N., 1969, *Religious evolution*, w: *Sociology of Religion. Selected Readings*, red. R. Robertson, Penguin Books.
- Bellah R.N., 1998, *Ewolucja religijna*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, oprac. W. Piwowarski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, s. 207-227.
- Bellah R.N., FtCh, *Finding the Church: Post-Traditional Discipleship* w: <http://hrr.hartsem.edu/Bellah/articles.html>
- Berger P.L., 1969, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, Doubleday & Company, Inc., Garden City.
- Berger P.L., 1995, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, przeł. Z. Simbierowicz, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Berger P.L., 1997, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kur-dziel, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Berger P.L., Luckman T., 1966, *Secularization and Pluralism*, Yearbook for the Sociology of Religion, s. 73-84.
- Berger P.L., Luckman T., 1983, *Společne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niż-nik, Warszawa, PIW.
- Bloor D., 1993, *Ponowna wizyta u Durkheima i Maussa: klasyfikacja i socjologia wiedzy*, przeł. M. Tempczyk, w: *Mocny program socjologii wiedzy*, red. B. Barnes, D. Bloor, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.

- B o c h e ń s k i J.M., 1993, *Sens życia i inne eseje*, Philed.
- B o u r d i e u P., 2002, *Structures, Habitus, Practices*, w: *Contemporary Sociological Theory*, red. C. Calhoun, J. Gerteis, J. Moody, S. Pfaff, I. Virk, Oxford, Blackwell Publishers.
- B o u r d i e u P., W a c q u a v a n t L.J.D., 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- B r u c e S., 1993, *Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior*, „Sociology of Religion”, 54: 2, s. 193-205.
- B T , 1990, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wyd. III popr., Poznań-Warszawa, Pallotinum.
- B u c h o w s k i M., 1986, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- B u c h o w s k i M., 1997, *Rational Other*, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- B u c h o w s k i M., 1999, *Magia*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa, Oficyna Naukowa, s. 152-156.
- C a i l l o i s R., 1973, *Żywioł i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa, PIW.
- C a i l l o i s R., 1995, *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa, OW Volumen.
- CGP (The Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders), 2000, *Commitment to Global Peace*, w: <http://www.millenniumpeacesummit.com>
- C o m t e A., 1961, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrócił J.E. Rigolage, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa, PWN.
- C o m t e A., 2000, *The Positive Philosophy of Auguste Comte Freely Translated and Condensed by Harriet Martineau*, Vol. I-III, London, Batoche Books Kitchener.
- C o r n i n g P.A., 2000, *Durkheim and Spencer*, w: *Herbert Spencer. Critical Assessments*, red. J. Offer, Vol. II, London & New York, Routledge.
- C o s e r L.A., 1977. *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. wyd. II, New York: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- C r é p o n P., 1994, *Religia wojna*, przeł. E. Burska, Gdańsk, Wydawnictwo Marabut.
- D ę b s k i J., 2000, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- D o b b e l a e r e K., 1998, *Socjologiczna analiza definicji religii*, przeł. J. Siek, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, s. 139-153.
- D o b z h a n s k y T., 1968, *Dziedziczność a natura człowieka*, przeł. M. Jurecki, Warszawa, PWN.
- D r u c k e r P.F., 1999, *Spółczesność pokapitalistyczna*, przeł. G. Kranas, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- D u b y G., 1997, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, przeł. K. Dolatowska, Warszawa, Cyklady.
- D u n c a n D., 1997, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, London, Routledge-Thoemmes Press.
- D u r k h e i m É., 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrozńska, Warszawa, PWN.
- D u r k h e i m É., 1999, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- E i s e n S., 2000, *Frederic Harrison and Herbert Spencer: Embattled Unbelievers*, w: *Herbert Spencer. Critical Assessments*, Vol. I, red. J. Offer, London, Routledge.

- Eisenstadt S.N., 1998, *Teza o etyce protestanckiej*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, oprac. W. Piwowarski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, s. 316-327.
- Eliade M., 1992, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków, Oficyna Literacka.
- Eliade M., 1994, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2. *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, przeł. S. Tokarski, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax.
- Eliade M., 1994a, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade M., 1999, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Eliade M., 2000, *Traktat o historii religii*, przeł. J.W. Kowalski, Warszawa Wydawnictwo KR.
- Fontaine P. F.M. *Mythical Eyes*, w: <http://home.wanadoo.nl/piet.fontaine/>
- Frazer J.G., 1978, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa, PIW.
- Fromm E., 1966, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Fawcett Premier Book.
- Fromm E., 1977, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. J. Marzecki, Warszawa, PIW.
- Fromm E., 1978, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa, Czytelnik.
- Fromm E., 1981, *Prophets and Priests*, w: *On Disobedience and other essays*, New York, The Seabury Press.
- Fromm E., 1992, *Dogmat Chrystusa*, przeł. K. Kosior, w: *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin, Test.
- Fromm E., 1996, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. M. Czerwiński, Warszawa, PIW.
- Fromm E., 1997, *Mieć czy być*, przeł. J. Karłowski, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.
- Fromm E., 2000, *Psychoanaliza a religia*, przeł. J. Karłowski, Poznań, Dom Wydawniczy REBIS.
- Geertz C., 1998, *Religia jako system kulturowy*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, oprac. W. Piwowarski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, s. 40-69.
- Giddens A., 1998, *Socjologia. Zwięzłe lecz krytyczne wprowadzenie*, przeł. J. Gilewicz, Poznań, Wydawnictwo Zys i S-ka.
- Giddens A., 2000, *Sociology*, Cambridge-Oxford, Polity Press.
- Giddens A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A., 2003, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań, Wydawnictwo Zys i S-ka.
- Goddijn W., Goddijn H., 1962, *Rozwój socjologii religii*, przeł. Z. Skórzyńska, K. Wróblewska, w: *Socjologia religii. Wprowadzenie*, oprac. Fr. Houtart, Kraków, „Znak”.
- Goode W.J., 1957, *Religion and Magic*, w: *Religion, Society and the Individual*, J.M. Yinger, New York, The Macmillan Company.
- Goode W.J., 1984, *Magia a religia*, przeł. J. Swolkień, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, oprac. F. Adamski, Kraków, WAM, s. 25-29.
- Granel M., 1997, *Religie Chin*, przeł. J. Rozkrut, Kraków, „Znak”.
- Grunberger R., 1987, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, t. 1-2, przeł. W. Kalinowski, Warszawa, PIW.

- Grzymski S., 1999, *Wisznui kontra Chrystus*, „Rzeczpospolita” 20.01.99.
- Hadaaway C.K., Long M.P., 1998, *Did You Really Go To Church This Week? Behind the Poll Data*, w: <http://www.religion-online.org/> oryginał, w: The Christian Century, May 6, 1998, s. 472-475.
- Haines V.A., 1992, *Spencer's Philosophy of Science*, „The British Journal of Sociology”, Vol. 43, No. 2.
- Hamilton M., 2001, *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives*, London and New York, Routledge.
- Hegel G.W.F., 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa, PWN.
- Hegel G.W.F., 1964, *Estetyka*, t. I, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa, PWN.
- Hegel G.W.F., 1969, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa, PWN.
- Hegel G.W.F., 1990, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa PWN.
- Hegel G.W.F., t. I – 1994, t. II – 1996, t. III – 2002, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel G.W.F., 2002, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia.
- Hornung E., 1991, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, przeł. A. Niwiński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hubert H., Mauss M., 1973, *Zarys ogólnej teorii magii*, przeł. M. Król, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa, PWN.
- Jan Paweł II, 1996, *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk*, 22 października.
- Jan Paweł II, 1998, *Encyklika Fides et Ratio o relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań, Pallotinum.
- Jaruzelska I., 1992, *Własność w prawie biblijnym*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jonaczek Z., 1999, *Powołania kapłańskie a środowisko społeczne. Studium socjologiczne na przykładzie Archidiecezji Poznańskiej*, Poznań, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM.
- Józwiak W., 2001, *Warsztaty szamańskie*, Łódź, Ravi.
- Kaczmarek K., 2003, *Socjologia a religie. Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania*, Poznań, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM.
- Kaczmarek K., 2003a, *Herberta Spencera teoria zróżnicowania społecznego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, rok LXV, z. 3.
- Kaczmarek K., 2005, *Herbert Spencer o religii i porządku społecznym*, w: *Porządek społeczny a wyzwania współczesności*, red. A. Sakson, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kaczmarek K., 2007, *„Faraon” a Spencerowska socjologia religii. Przyczynek do źródeł powieści*, w: <http://camillos.edu.pl/hsa/index.php?menu=faraon>
- Kasewski K., 1876, *W kwestji pozytywizmu*, „Biblioteka Warszawska”, t. I.
- Kautsky K., 1950, *Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa, KiW.
- Kehrer G., 1997, *Wprowadzenie do socjologii religii*, przeł. J. Piezga, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- KGP [Komenda Główna Policji], 2001, *Poszukiwani przez policję. Zaginieni – informacje od jasnowidzów*, w: <http://www.kgp.gov.pl/poszuk.html>

- K i R P , 2000, *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- K K K , *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Poznań, Pallotinum.
- K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i , 1994, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, ATK.
- K o ł a k o w s k i L., 1987, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwie- niach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszaniak i M. Panufnik, Londyn, „ANEKS”.
- K o ł a k o w s k i L., 1994, *Obecność mitu*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- K o t a r b i Ń s k i T., 1957, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, w: *Wybór pism*, t. 1, *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN, s. 215-330.
- K o w a l s k i K., 1997, *Początek i koniec dzieła. Wciąż trzeba bronić teorii Darwina*, „Rzeczpospolita” 10.09.97.
- [K o z y r -] K o w a l s k i S., 1961, *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych*, Warszawa, Iskry.
- [K o z y r -] K o w a l s k i S., 1963, *F. Bergounioux, J. Goetz: Les Religions des Préhistori- ques et des Primitifs, Paris 1958*, „Euhemer”, nr 4.
- [K o z y r -] K o w a l s k i S., 1966, *Spór o religię pierwotną*, Warszawa, Iskry.
- K o z y r - K o w a l s k i S., 1967, *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Warszawa, KiW.
- K o z y r - K o w a l s k i S., 1984, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa, KiW.
- K o z y r - K o w a l s k i S., 1988, *Struktura gospodarcza i formacja społeczna*, Warszawa, KiW.
- K o z y r - K o w a l s k i S., 1997a, *Ideologia a prawda*, w: *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, red. R. Cichocki, Poznań, Wydawnictwo Media-G.T., s. 125-149.
- K o z y r - K o w a l s k i S., 1999, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Po- znań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- K o z y r - K o w a l s k i S., 1999a, *Neoklasycyzm socjologiczny*, wstęp do: K. Kaczmarek, 1999, *Prasocjologia świętego Tomasza z Akwinu*, Poznań, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM.
- K o z y r - K o w a l s k i S., 2001, *Świadomość społeczna, ucłowieczenie i ubytowanie wiedzy*, w: *Człowiek i kultury. Liber amicorum. Studia poświęcone Profesorowi Mirosławo- wi Nowaczykowi*, red. Z. Stachowski, Warszawa, Tyczyn, Polskie Towarzystwo Reli- gioznawcze, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, s. 23-51.
- K o z y r - K o w a l s k i S., 2003, *Dwa paradygmaty socjologii neoklasycznej*, wprowa- dzenie do: P. Wechta, *Socjologia i kryptosocjologia Josepha Schumpetera*, Poznań, Wy- dawnictwo Naukowe UAM.
- K P K , 1984, *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przeł. E. Szafrowski, Po- znań, Pallotinum.
- K r o e b e r A.L., 1989, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, Warszawa, PWN.
- K r z e m i ń s k i I., 1999, *George Herbert Mead*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warsza- wa, Oficyna Naukowa, s. 190-193.
- K r z y w i c k i L., 1884, *Z dziejów ludzkości*, cz. I – *Ateneum 1884*, t. IV, z. 2, listopad Strony poniższych artykułów, oznaczonych datą pierwotnego ukazania się, poda- jemy według: L. Krzywicki, *Dzieła*, t. 1-9, Warszawa, PWN, *Dzieła*, t. 2, s. 173-191; Warszawa, PWN 1958.

- K r z y w i c k i L., 1886, *Herbert Spencer „Ecclesiastical Institution”*. Dodatek miesięczny do „Przeglądu Tygodniowego”, 1886, półrocze II; *Dziela*, t. 3; Warszawa, PWN, 1959, s. 11-33.
- K r z y w i c k i L., 1889, *Prace w zakresie religii porównawczej*, cz. II, „Prawda”, 1889, nr 30, 27 lipca; *Dziela*, t. 4, s. 441-446; Warszawa, PWN, 1960.
- K r z y w i c k i L., 1893, *Pierwotny animizm*, „Prawda”, 1893, nr 21, s. 243-245; *Dziela*, t. 9; Warszawa, PWN, 1974, s. 18-22.
- K ü n s t l e r J.M., 1994, *Dzieje kultury chińskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków, Ossolineum.
- L e n o i r F., 2003, *Zagubione sacrum*, „Forum”, 48(1.12-7.12).
- L e n s k i G., 1963, *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, New York, Garden City.
- L e n s k i G., 1983, *Wpływ religii na instytucje świeckie*, przeł. W. Kurdziel, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, oprac. F. Adamski, Kraków, WAM, s. 185-197.
- L e r o i - G o u r h a n A., 1966, *Religie prehistoryczne*, przeł. I. Dewitz, Warszawa, PWN.
- L é v i - S t r a u s s C., 1969, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa, PWN.
- L é v y - B r u h l L., 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarzman-Czarota, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- L u c k m a n n T., 1996, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- L u h m a n n N., 1998, *Funkcja religii*, przeł. D. Motak, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- L u k á c s G., 1982, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, cz. I, *Współczesny stan problemu*, przeł. K. Ślęczka, Warszawa, PWN.
- M a c I v e r R.M., P a g e Ch.H., 1957, *Religion and Morals*, w: J.M. Yinger, J. Milton, *Religion, Society and the Individual*, New York, The Macmillan Company.
- M a i s o n n e u v e J., 1995, *Rytuały dawne i współczesne*, przeł. M. Mroczek, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- M a j k a ks. Józef, 1964, *Socjologia religijna*, w: *Pod tchnieniem Ducha świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań, Warszawa, Lublin, Księgarnia św. Wojciecha.
- M a l i n o w s k i B., 1984, *Dziela*, t. 1, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu*, Warszawa, PWN.
- M a l i n o w s k i B., 1990, *Dziela*, t. 7, *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, i D. Praszalowicz, Warszawa, PWN.
- M a r e t t R.R., 1909, *The Threshold of Religion*, London, Methuen & Co.
- M a r i a Ń s k i J., 1997, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- M a r k s K., 1951, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, Warszawa, KiW.
- M a r k s K., 1975 *Przedmowa do: Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, w: K. Marks, F. Engels, *O materializmie historycznym. Wybór tekstów*, Warszawa, KiW.
- M a r k s K., 1975a, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *O materializmie historycznym. Wybór tekstów*, Warszawa, KiW.
- M a r k s K., E n g e l s F., 1948, *Manifest komunistyczny*, Warszawa, Spółdzielnia Wydawnicza Książka.

- Martin D., 1967, *A Sociology of English Religion*, London, Heinemann Educational Books Ltd.
- Mead G.H., 1975, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa, PWN.
- Mejor M., 2001, *Buddyzm. Zarys historii w Indiach*, Warszawa, Prószyński i S-ka.
- Merton R.K., 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska i J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa, PWN.
- Merton T., 1997, *Ślub konwersacji. Dziennik 1964–1965*, przeł. A. Gomola, Poznań, Wydawnictwo Zysk i Sk-a.
- Monteskiusz, 1997, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty, Wydawnictwo Antyk.
- Nietzsche F., 1994, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków, inter esse.
- Nietzsche F., 1995, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Nietzsche F., 1996, *Antychrześcijańskie. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Nietzsche F., 1997, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, Kraków, „Znak”.
- Nietzsche F., 2001, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Kraków, Wydawnictwo „A”.
- Nowaczyk M., 1989, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa, PWN.
- Olszaniec S., 1999, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Op para S., 1994, *Nurty filozofii współczesnej*, Warszawa, Iskry.
- Ossowska M., 1986, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa, PWN.
- Otto R., 1993, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław, Thesaurus Press.
- Parsons T., 1972, *Rozwój socjologicznej teorii religii*, przeł. A. Bentkowska, *Szkice z teorii socjologicznej*, Warszawa, PWN.
- Penner H.H., *Ritual*, w: *Encyclopaedia Britannica*, w: <http://www.britannica.com>
- PGSS, 2003, *Polski Generalny Sondaż Społeczny: skumulowany komputerowy zbiór danych 1992–2002*, oprac. B. Cichomski, P. Morawski, M. Zieliński, T. Jerzyńskiego, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, Instytut Studiów Społecznych.
- Piwo w a r s k i W., 1971, *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, „Studia Warmińskie”, 1971(VIII).
- Piwo w a r s k i W., 1983, *Socjologiczna definicja religii*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, s. 51-67.
- Piwo w a r s k i W., 1996, *Socjologia religii*, Lublin, RW KUL.
- Piwo w a r s k i W., Z d a n i e w i c z W., 1998, *Socjologia religii*, w: *Socjologia w Polsce*, red. Z. Krawczyk, K. Sowa, Rzeszów, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Poniato w s k i Z., 1960, *Postowie do: A. Robertson, Pochodzenie chrześcijaństwa*, przeł. T. Święcka, Warszawa, KiW.
- Powers J., 1999, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, przeł. J. Janiszewska, Kraków, Wydawnictwo „A”.
- Quack A., 1997, *Magia*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. H. Waldenfels, Warszawa, Verbinum.

- Rifkin J., 2001, *Globalny fajrant*, wywiad przepr. J. Żakowski, „Gazeta Wyborcza” 29.12.01.
- Rifkin J., 2003, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrykowej*, przeł. E. Kania, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Robertson A., 1960, *Pochodzenie chrześcijaństwa*, przeł. T. Świącka, Warszawa, Książka i Wiedza.
- Robertson R., 1984, *Podstawowe problemy definicyjne*, przeł. W. Kurdziel, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, s. 40-50; pełny tekst tego rozdziału w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, oprac. W. Piwowarski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, s. 154-181.
- Robertson R., 1998, *Główne zagadnienia analizy religii*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, oprac. W. Piwowarski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, s. 154-181.
- Sadurski W., 1995, *O wyższości Darwina nad Panem Bogiem (lub odwrotnie). Po amerykańsku*, „Rzeczpospolita”, 1995.04.13.
- Schaff A., 1965, *Filozofia człowieka*, Warszawa, Książka i Wiedza.
- Scheler M., 1987, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa, PWN.
- Scheler M., 1990, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa, PWN.
- Scheler M., 1994, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scheler M., 1997, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa, Czytelnik.
- Schopenhauer A., 2003, *Psychologia miłości. Sztuka prowadzenia sporów*, przeł. J. Lorentowicz, Warszawa, DeAgostini.
- Schultz A., 1984, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, w: *Kryzys i schizma. Antysecjontystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, oprac. E. Mokrzycki, Warszawa, PIW.
- Shiner L., 1967, *The Concept of Secularization in Empirical Research*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, IV(2), Fall, s. 207-220.
- Sikorski A., 1961, *Źródła i funkcje społeczne religii*, w: *Religia i laicyzacja. Materiały do studiowania zagadnień światopoglądowych i naukowego ateizmu*, Warszawa, KiW.
- Simmel G., 1975, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa, PWN.
- Simmel G., 1997, *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. III, Poznań, Pallotinum.
- Sowa K.Z., 2000, *Kościół i partie chrześcijańskie w życiu politycznym Polski*, w: *Socjologia i wyzwania społeczne. Księga jubileuszowa dla uczczenia 45-lecia pracy naukowo-dydaktycznej Profesora Ryszarda Dyonizjaka*, Kraków, Akademia Ekonomiczna, s. 77-85.
- Sójk a J., 1991, *Pomiędzy filozofią a socjologią. Społeczna ontologia Alfreda Schütza*, Warszawa, Fundacja dla Instytutu Kultury.
- Spencer H., 1883, *Ceremonial Institutions*, w: *Principles of Sociology*, Vol. II, London-Edinburgh, Williams and Norgate.
- Spencer H., 1884, *Wstęp do socjologii*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Geberthner i Wolff.
- Spencer H., 1885, *Data of Sociology*, w: *Principles of Sociology*, Vol. I, London-Edinburgh, Williams and Norgate.

- Spencer H., 1885a, *The Induction of Sociology*, w: *Principles of Sociology*, Vol. I, London-Edinburgh, Williams and Norgate.
- Spencer H., 1885b, *Domestic Institutions*, w: *Principles of Sociology*, Vol. I, London-Edinburgh, Williams and Norgate.
- Spencer H., 1885c, *Political Institutions*, w: *Principles of Sociology*, Vol. II, London-Edinburgh, Williams and Norgate.
- Spencer H., 1886, *Jednostka wobec państwa*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Nakładem Księgarni A. Gruszeckiego.
- Spencer H., 1886a, *Pierwsze zasady*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”.
- Spencer H., 1889a, *Zasady socjologii*, t. 1, *Dane socjologii*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”.
- Spencer H., 1889b, *Zasady socjologii*, t. 2, *Indukcje socjologii*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”.
- Spencer H., 1889c, *Zasady socjologii*, t. 3, *Instytucje domowe*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”.
- Spencer H., 1890, *Zasady socjologii*, t. 4, *Instytucje obrzędowe*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”.
- Spencer H., 1890a, *Zasady socjologii*, t. 5, *Instytucje polityczne*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”.
- Spencer H., 1891, *Zasady socjologii*, t. 6, przeł. J. Potocki, *Instytucje kościelne*, Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”.
- Spencer H., 1896, *First Principles*, New York, D. Appleton and Company.
- Spencer H., 1896a, *The Study of Sociology*, New York, D. Appleton and Company.
- Spencer H., 1896b, *Ecclesiastical Institutions*, w: *The Principles of Sociology*, Vol. III, London-Edinburgh, Williams and Norgate.
- Spencer H., 1896c, *Professional Institutions*, w: *The Principles of Sociology*, Vol. III, London-Edinburgh, Williams and Norgate.
- Spencer H., 1896d, *Industrial Institutions*, w: *The Principles of Sociology*, Vol. III, London-Edinburgh, Williams and Norgate.
- Spencer H., 1898, *Instytucje zawodowe*, przeł. J. Stecki, Warszawa, Druk J. Sikorskiego.
- Spencer H., 1904, *Autobiography*, Vol. I-II, London, Williams and Norgate.
- Spencer H., 1940, *The Man versus the State*, London, Watts & Com., w: <http://socse-rv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/spencer/manvssta>
- Spencer H., 2002, *Jednostka wobec państwa*, tłum. popr. A. Bosiacki, Warszawa, Liber.
- Spiro M.E., 1972, *Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, New York, London, Harper & Row, Publishers.
- Stark R., 1999, *Secularization*, R.I.P – rest in peace, „Sociology of Religion” Fall.
- Stark R., Bainbridge W.S., 2000, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Swienko H., 1981, *Religia i religie*, Warszawa, Iskry.
- Szaccki J. (red.), 1995, *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szaccki J., 2002, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szafrański A.A., 2000, «Nowa antropologia» wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.

- Szczeptański J., 1967, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa, PWN.
- Szczurkiewicz T., 1997, *O uległości i stosunku społecznym*, w: *Krytyka rozumu socjologicznego. Praca zbiorowa wydana z okazji 100-lecia urodzin Tadeusza Szczurkiewicza*, red. S. Kozyr-Kowalski, A. Przystalski, J. Włodarek, Poznań, Wydawnictwo Zyski S-ka.
- Świderkówna A., 1999, *Bogowie zesłali z Olimpu. Bóstwo i mīt w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Tarkowska E., 1999, *Mīt*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Tillich P., 1987, *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, Poznań, Wydawnictwo „W drodze”.
- Tillich P., 1994, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. J. Zycho-wicz, Kraków, „Znak”.
- Tillich P., 1994a, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań, Dom Wydawniczy Re-bis.
- Tocqueville de A., 1994, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumska-Grossowa, Kraków, „Znak”.
- Tönnies F., 1988, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa, PWN.
- Veblen T., 1918, *The Higher Learning in America: A Memorandum On the Conduct of Universities By Business Men*, <http://www.ecn.bris.ac.uk/het/veblen/higher>
- Wach J., 1961, *Socjologia religii*, przeł. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa, KiW.
- Wallis R., Bruce S., 1984, *The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposals*, „Sociological Analysis”, 45, s. 11-28.
- Wasiliew L., 1974, *Kulty, religie i tradycje Chin*, przeł. A. Bogdański, Warszawa, PIW.
- Weber M., 1969, *Gods, Magicians and Priests*, w: *Sociology of Religion. Selected Readings*, red. R. Roland, New York, Penguin Books.
- Weber M., 1984, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, War-szawa, KiW.
- Weber M., 1985, «Obiektywność» poznania w naukach społecznych, przeł. M. Skwieciń-ski, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielecki i in., Warszawa, PWN.
- Weber M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin, Test.
- Weber M., 1998, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków, „Znak”.
- Weber M., 2000, *Dziela zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. I, *Taoizm i konfucjanizm*, przeł. T. Zatorski, t. II, *Hinduizm i buddyzm*, przeł. G. So-winski, t. III, *Starożytny judaizm*, przeł. D. Motak, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Weber M., 2000a, *Dygresja: Teoria stopni i kierunków religijnego odrzucenia świata*, w: *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. I, *Taoizm i konfucjanizm*, przeł. T. Zatorski, Kra-ków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Weber M., 2002, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. La-chowska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wil S., 1999, *Świadomość nadprzyrodzona*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax.
- Węclawski T., 1995, *Wspólny świat religii*, Kraków, „Znak”.

- Węclawski T., 1999, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Poznań, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM.
- Węclawski T., 2007, *Symbol nicejsko konstantyno politański*, wykład 5, <http://www.graniczne.amu.edu.pl/PPGWiki/wiki.jsp?page=symbolMISH>
- Wierciński A., 2000, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Williams P., 2000, *Buddyzm Mahajana*, przeł. H. Smagacz, Kraków, Wydawnictwo „A”.
- Worsley P., 1969, *Religion as a Category*, w: *Sociology of Religion. Selected Readings*, red. R. Roland, New York, Penguin Books.
- Yinger J.M., 1957, *Religion, Society and the Individual*, New York, The Macmillan Company.
- Yinger J.M., 1998, *Funkcjonalne i konfliktowe modele społeczeństwa*, przeł. B. Kruppiak, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowarski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, s. 69-88.
- Youlan F., 2001, *Krótką historią filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zdaniewicz W. (red.), 2001, *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Ziółkowski M., 1981, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa, PWN.
- Znanięcki F., 1984, *Spoleczne role uczonych*, Warszawa, PWN.
- Znanięcki F., 1988, *Wstęp do socjologii*, Warszawa, PWN.
- Znanięcki F., 1990, *Studia nad antagonizmem do obcych*, w: F. Znanięcki, *Współczesne narody*, Warszawa, PWN.
- Znanięcki F., 1992, *Nauki o kulturze*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

HERBERT SPENCER AND PROBLEMS OF SOCIOLOGY OF RELIGION

One of the main goals of this book is to restore a lively relation of the classical contribution of Herbert Spencer and the present field of studies of the sociology of religion. This situates this dissertation within the paradigm called sociological neoclassicism the founder of which in Poland was Stanislaw Kozyr-Kowalski. This approach attempts to emphasise and intensify the theoretical power of classical conceptions, but it has little in common with the proper studies of the history of sociology. In its approach to the "great books" of sociology, neo-classicism uses a dozen or so hermeneutic rules. For the purpose of this book I divided them into two basic research stages: the aim of the first one is as faithful as possible a reconstruction of the theory of the classic, and of the second one, its creative transformation and improvement. Neo-classical hermeneutics assumes going outside the area prepared by the author where he stopped in his consideration having not achieved the intended goal. It also assumes the author's going away in a situation when his attitude does not withstand confrontation with reality, where he betrayed the rules of proper thinking. Thus it is not the aim of this work to defend Spencer and each of his thoughts at any price, but to use his ideas as an inspiration and resource to solve the most fundamental problems of the sociology of religion.

However, the knowledge that Herbert Spencer was a sociologist of religion is not common among the adherents of this discipline. When speaking about its beginnings, we usually mention Durkheim and Weber. Spencer has been infamous, and he is charged with many accusations, although most often they do not arise from thorough studies. A detailed, and based on the original writings, analysis of the author of *Principles of Sociology*, which I tried to make with reference to socioreligious theories, provided proofs that many of these accusations are not justified. This concerns especially his conception of social change (apparently a unilinear and deterministic one) or organicistic analogy. Spencer's organicicism is in fact a precybernetic form of the general theory of systems, popular in sociology until today. Spencer interprets social change in categories of evolution and disolution, development and regress. This English sociologist nowhere claimed that *all* societies develop from the simple to the more complex ones, and he did not think that all of them *must* go through subsequent stages, and that they would go through sooner or later, guided by some metaphysical laws. He thought that societies

change in all the different directions – the degree of composition is only one dimension, a type of social organization and whereas the second – some come up to higher degrees of composition, and the other ones regress to the lower ones. It is the struggle between societies which makes that when there a clash occurs between them, usually the one which is more complex, thus the one which has at its disposal a greater military and economic power will be victorious over the ones which are less developed, and often also will conquer them and incorporate them within itself, this way rising to a higher degree of composition. The whole "inevitability" of evolution in Spencer's theory can be resolved to this that in the competition and struggle which occurs between societies those will win, which will appear to be more efficient militarily and economically, and conquering or uniting themselves in larger social aggregates any other way, they will achieve greater composition, greater degree of division of labour and differentiation of activities between social systems.

In spite of its deductiveness, Spencer's system seems to be strongly rooted in empirical reality. Although Spencer undoubtedly selected facts to suit his theory, he still avoided bending facts to theory. First of all Spencer's sociology owes these features to his unusual erudition both ethnographical and historical and the wide prospect resulting from this in perceiving particular social institutions.

I have distinguished three main groups of problems of the sociology of religion: 1) problems of identification and structure of religion, 2) problems of social conditioning of religion, 3) problems concerning the influence which religions exert on other social and cultural structures.

The study of mutual relationships between the society and religion requires from a sociologist to possess a certain, even if simplified, theory of society as a whole and of its particular components. Thus, sociology of religion practised in separation from the general sociology is not possible.

The next chapters of this book consist of two parts corresponding to two stages of application of sociological hermeneutics: reconstruction and intellectual appropriation or transformation.

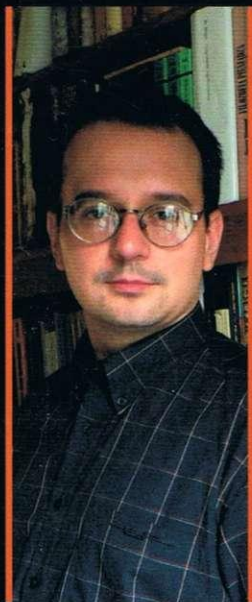
Chapter One is devoted to the specificity of religion, or the problem of its identification and structure. The starting point was the definition of the subject of religion. I submitted to critical analysis two main traditions in sociology which define religion by delimitating of the subject of religion: on the basis of the category of *sacrum* and the category of *the supernatural*, which in the classical sociology were represented, e.g. by Durkheim and Spencer. It made it possible to show their relative one-sidedness and, finally, I made an attempt at performing such a synthesis in which the cognitive power of both categories was strengthened. I think that through crossing of both perspectives, by interpretation of one of them in "cross lighting" it is possible to define the subject of religion most adequately and precisely. Thus I came to a conclusion that religion may be defined as a system of mediated reference of people to entities considered as supernatural and treated as sacral. In the further part of Chapter One, I tried to add to this initial definition of religion subsequent details, analysing particular structural moments of religion (religious activities, symbols, or means of these activities, various forms of religious discourse, religious organisation and religious community).

In Chapter Two the subject of my considerations were mechanisms by means of which religion is conditioned by other social phenomena. Three conceptions of Spencer seemed to be particularly useful to carry out this task: a typology dividing societies into the militant and industrial ones, classification of societies according to various degrees of

composition and the conception of social differentiation. Spencer's attitude was for me a starting point in the analysis of the problem of influence of social changes on the development of religious beliefs and the range and character of religious organisations. The militant-industrial typology is applied, as I tried to demonstrate, not only to the society as a whole but also to particular social systems or classes within the society – here also a definite type of labour or other non-productive activities tinges in a specific manner both the religious beliefs of people as well as influences the organisational forms which the religious community assumes.

The next problem, which I took up in my work, is the issue of the influence of religion on other social structures. I distinguished three general forms of this influence. The first one has been defined by me as explicative function – as Spencer observed, religions provide people with forms of thinking about that which goes beyond the scope of common sense and science. The second one, religions establish various types of ties between people or social institutions and entities considered to be supernatural and sacral. The third, within religion people express their highest values, often in the form of positive exemplars. These general forms of influence must then be made more specific, which I tried to do by analysing in more detail the influence of religion on morality, political system, economy and science.

Spencer's attitude in many cases is not worse than the solutions proposed nowadays, and in many cases appears to be even more interesting, however, in some it is only an interesting starting point for analyses, which must already go beyond Spencer's thought, sometimes questioning it too. In this book I tried to show that Spencer's works, like works of other classics of sociology, cannot be closed in the handbooks for the history of sociology, that they can also today be a source of relatively new theoretical ideas. At the same time, this work proves the productivity of application of the rules of sociological hermeneutics to analysis of works of classical sociologists. The neo-classical approach makes possible such a contact with the tradition of one's own discipline, which continuously opens new perspectives, however it requires taking it from museums to the workshops of sociologists who ask concrete questions concerning the reality.



Kamil Kaczmarek (1973) jest adiunktem w Zakładzie Socjologii Teoretycznej i Klasycznej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W swej pracy badawczej zajmuje się dorobkiem teoretycznym prasocjologów i socjologów klasycznych, zwłaszcza na polu socjologii religii. Jest autorem książek *Prasocjologia św. Tomasza z Akwinu* (1999) oraz *Socjologia a religie. Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania w pismach Ericha Fromma* (2001).

Herbert Spencer, ojciec-założyciel nowożytnej socjologii, zapomniany gigant teorii socjologicznej (J.H. Turner), którego nikt nie czyta, wszyscy lżą i wobec którego wszyscy są dłużnikami (D.G. MacRea). Powiedział wyraźniej i o stulecie wcześniej to, co wpływowi teoretycy ogłaszają jako swoje odkrycie (S. Andreski).

W prezentowanej pracy autor podejmuje próbę ponownego odczytania i przetworzenia socjologii religii angielskiego myśliciela, zgodnie z zasadami neoklasycyzmu socjologicznego. Ujęcie to stanowi propozycję przewyciężenia zwyczajowego traktowania klasyków z perspektywy wyłącznie historycznej. Jego celem jest uczynienie z klasycznych koncepcji użytecznych i nowoczesnych narzędzi poznania współczesnego świata społecznego. W rezultacie zastosowania reguł hermeneutyki socjologicznej spenceryzm przetwarzany jest w neospenceryzm.

ISBN 978-83-232178-0-0
ISSN 0554-8225