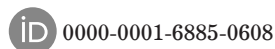


Kamil M. Kaczmarek

*Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu*

DOI: 10.15290/std.2021.07.07



# GRZECH PIERWORODNY A SOCJOLOGIA

## ORIGINAL SIN AND SOCIOLOGY

Original sin enters the area of interest of a sociologist in the context of three questions: 1) as part of research on the religiosity of a given population, they may ask how widespread belief in this dogma is and how it changes over time; 2) within the theoretical reflection, they may try to point out the causes for these changes and significance of the latter for a given religion; 3) they may finally ask whether the idea has influenced or is influencing sociology itself, e.g. its underlying anthropological assumptions. I will take a brief look at these three points.

**Key words:** sociology of religion, sociology and theology, sociology and biology, philosophical anthropology.

Pierwsza perspektywa jest najbardziej oczywista, socjologowie osobom postronnym kojarzą się z sondażami mierzącymi stan przekonań populacji na różne tematy. Tego rodzaju pomiary oczywiście nie stanowią jeszcze socjologii, dostarczają jedynie materiału, na podstawie którego można uzasadniać bądź podważać różne tezy stanowiące komponenty danej teorii socjologicznej, weryfikować hipotezy z niej wypływające. Tym niemniej przeprowadzanie tego rodzaju pomiarów może stanowić wyspecjalizowany obszar działalności pewnych socjologów i faktycznie wielu badaczy w istocie ogranicza się do niego, mierząc poszczególne wymiary religijności i rejestrując ich przemiany. W Polsce najpopularniejszym narzędziem porządkującym tego rodzaju pomiary jest schemat parametrów religijności oparty na koncepcji Charlsa Glocka

(uwzględniający ich pięć<sup>1</sup>), a rozwinięty przez Władysława Piwowarskiego (siedem parametrów<sup>2</sup>). W ramach tego schematu wiarę w grzech pierworodny należałoby zaliczyć do wymiaru ideologicznego, opisującego światopogląd teologiczny respondentów i ich stosunek do systemu dogmatycznego. W praktyce jednak, badając ten wymiar religijności, nie zadaje się najczęściej pytań o wiarę w grzech pierworodny, a parametr ten operacjonalizuje się przy pomocy pytań, np. o wiarę w Jezusa jako Boga i/lub człowieka, w życie pozagrobowe, w piekło czy niebo<sup>3</sup>. Zrozumiałe jest, że badacze nie mogą w ramach wywiadu odpytywać respondentów z wiary we wszystkie dogmaty katolicyzmu, muszą dokonać wyboru tych, które uważają za najbardziej istotne czy informatywne. Fakt, że dogmatu o grzechu pierworodnym do tego grona nie zaliczają, mówi nam jednak, że współcześnie nie jest on postrzegany jako należący do najistotniejszych dogmatów katolicyzmu.

Pytanie o tę treść wiary pojawiło się jednak czterokrotnie w sondażach CBOS. Pytano dokładnie, czy respondent wierzy czy też nie wierzy, że „rodziny się obciążeni grzechem pierworodnym”. Odpowiedź można było, określając się na pięciostopniowej skali, od „zdecydowanie wierzę”/nie wierzę”, „raczej wierzę”/nie wierzę” oraz „trudno powiedzieć”. Odpowiedzi pozytywne i negatywne były ponadto grupowane w „wierzę (ogółem)” i odpowiednio „nie wierzę (ogółem)” (dla roku 2012 mamy wyłącznie te zgrupowane dane).

	1997	2009	2012	2015
Zdecydowanie wierzę	44	37		30
Raczej wierzę	26	31		29
<b>Wierzę (ogółem)</b>	<b>70</b>	<b>68</b>	<b>63</b>	<b>59</b>
Raczej nie wierzę	11	14		15
Zdecydowanie nie wierzę	10	9		14
<b>Nie wierzę (ogółem)</b>	<b>21</b>	<b>23</b>	<b>25</b>	<b>29</b>
Trudno powiedzieć	9	8	12	12
Badanie CBOS	Marzec, BS/65/65/97	Luty, BS/34/2009	Styczeń, BS/49/2012	Luty, NR 29/2015

Między 1997 a 2015 rokiem wierzących w grzech pierworodny ubyło 11%, a na zmianę tę składa się przede wszystkim spadek liczby głęboko przekonanych o prawdziwości tego dogmatu. Jednakże w roku 2015 jeszcze niemal 60% Polaków z większym lub mniejszym przekonaniem podzielało tę wiarę,

<sup>1</sup> R. Stark, C.Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, (red.) W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 182-188.

<sup>2</sup> W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996.

<sup>3</sup> Por. E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, (red.) W. Zdaniewicz, Warszawa 2000, s. 385-405.

co w porównaniu z USA i tak jest znaczącym udziałem. W 2009 jedynie 24% Amerykanów akceptowało ten chrześcijański dogmat<sup>4</sup>. Również gdy badania koncentrują się na najbardziej zaangażowanych (*born-again*) chrześcijanach w USA, to 77% z nich jest przekonanych, że ludzie są z istoty dobrzy, a zatem dogmatu tego nie uwzględniają<sup>5</sup>.

Jakie są jednak źródła tej tendencji spadkowej? Na tego rodzaju pytania usiłują odpowiedzieć socjologowie w ramach poszukiwań teoretycznych.

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że w socjologii religii współcześnie rywalizują ze sobą dwa główne paradygmaty – tradycyjny paradygmat sekularyzacyjny, kładący nacisk na uwarunkowania zewnętrzne wobec religii, i paradygmat rynkowy, skupiający się na czynnikach endogennych<sup>6</sup>.

Paradygmat sekularyzacyjny źródeł spadku wierzeń religijnych i zaangażowania upatruje w otoczeniu społecznym, a konkretnie w postępkach nowoczesności i związanych z nią industrializacją, nauką racjonalizacją, wzrostem zamożności czy urbanizacją. Tendencje te wypierają religię najpierw z gospodarki, ze sfery publicznej (rozdział Kościoła od państwa), a ostatecznie ze sfery prywatnej, symbolicznej (kultury) i ze świadomości ludzi<sup>7</sup>.

Innego zdania są reprezentanci paradygmatu rynkowego, którzy koncentrują się na przyczynach endogennych. Ich zdaniem za spadek religijności odpowiada przede wszystkim niskie zaangażowanie samych organizacji religijnych (Kościółów, denominacji), zwłaszcza tych, które w danym środowisku korzystały z pozycji monopolistycznej (autorzy uważają, że również do religii ma zastosowanie klasyczna ekonomiczna koncepcja leniwych monopolu Adama Smitha)<sup>8</sup>. Każda z tych perspektyw ma na swe poparcie pewne racje, a jednocześnie charakteryzuje się swoistą jednostronnością.

<sup>4</sup> Barna [The Barna Group, Ltd], *Americans Draw Theological Beliefs From Diverse Points of View*, 2009, online: <https://www.barna.com/research/americans-draw-theological-beliefs-from-diverse-points-of-view/> [dostęp: 10.07.2021].

<sup>5</sup> J. Macintyre, *How everything you thought about 'born again' Christians may be wrong: survey shows surprisingly liberal theology and un-conservative politics*, „Christian Today”, 29.03.2017, online: <https://www.christiantoday.com/article/how.everything.you.thought.about.born.again.christians.may.be.wrong.survey.shows.surprisingly.liberal.theology.and.un.conservative.politics/106378.htm> [dostęp: 10.07.2021].

<sup>6</sup> G. Davie, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Kraków 2010.

<sup>7</sup> P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 1997.

<sup>8</sup> R. Stark, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, New York 1997; R. Stark, L.R. Iannaccone, *A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1994, Vol. 33 (3), s. 230-252.

Nie ulega wątpliwości, że klimat socjokulturowy zmienia się w kierunku niekorzystnym dla chrześcijaństwa. W odniesieniu do interesującego nas problemu opisał to wnikliwie już w 1920 roku Max Scheler<sup>9</sup>. Jego zdaniem coraz mniejsza akceptowalność dogmatu o grzechu pierworodnym wynika z przemian moralności. Dawna moralność arystokratyczna, która zakładała rozszerzanie własnej odpowiedzialności oraz solidarność ze wspólnotą do której się przynależy, od czasu epoki węgla zaczęła ustępować moralności mieszczańskiej, kupieckiej, opartej na resentymencie i ceniącej (niezależnie od obiektywnej wartości) jedynie to, co się samemu wypracowało, a jednocześnie gotowej ponosić odpowiedzialność wyłącznie za własne przewinienia. Idea ponoszenia konsekwencji za przewiny Adama staje się w rezultacie trudna do przyjęcia, podobnie jak idea korzystania z zasług Chrystusa czy świętych.

Nie bez znaczenia jest także rozwój nauki, demitologizujące nauczanie religijne przynajmniej tam, gdzie obszary obu dziedzin na siebie zachodzą. Dogmat o grzechu pierworodnym pierwotnie oparty na literalnym odczytaniu opowieści z Księgi Rodzaju oraz teologii Pawła okazuje się wyjątkowo problematyczny w kontekście rozwoju naukowej antropogenezy, w ramach której wprawdzie wspomina się o mitochondrialnej Ewie i Y-chromosomalnym Adamie, to jednak jedynie metaforycznie, w żaden sposób nie wspierając narracji mitycznej. Są to po prostu najstarsi zidentyfikowani wspólni przodkowie żyjących ludzi po linii żeńskiej i odpowiednio męskiej, którzy żyli w różnych populacjach oddalonych od siebie o 100-150 tys. lat. Również w perspektywie krytycznej biblistyki wypowiedź Pawła z Listu do Rzymian 5,12 przestaje być tak mocną i oczywistą podstawą dogmatu. Jak zauważa historyk teologii Raymond Winling: „dogmat ten stał się miejscem krystalizacji zarzutów czynionych w imię nauki, było to nieuniknione, gdyż doktryna o grzechu pierworodnym, ze swymi implikacjami antropologicznymi i filozoficznymi, ścierała się z wyobrażeniami rodem z takich nauk, jak paleontologia, geologia, biologia, a także z niektórymi wątkami egzegezy”<sup>10</sup>.

Z drugiej jednak strony słabością paradygmatu sekularyzacyjnego jest to, że traktuje religie jako bierne przedmioty zmian historycznych, jako jedynie uwarunkowane przez inne zjawiska społeczne. Choć Kościoły działają współcześnie w środowisku, które nie podlega ich pełnej kontroli, to nie oznacza, że nie wywierają na nie żadnego wpływu, a przede wszystkim, że nie mają wpływu na własną reakcję na zmiany w środowisku. Różnorodną postawę w stosunku do otoczenia usiłuje uchwycić paradygmat rynkowy (a także socjologiczna teoria

<sup>9</sup> M. Scheler, *Resentymencie a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997, s. 163-170.

<sup>10</sup> R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, przeł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 407.

ewolucji religii, którą rozwijam). W tej perspektywie możemy dostrzec kolejne przyczyny zmian w uznawaniu przez wiernych danej treści dogmatycznej, jak np. dogmat o grzechu pierworodnym. Na pierwszy plan w przypadku Kościoła katolickiego wysuwają odgórne zmiany w teologii i praktyce duszpasterskiej zapoczątkowane na i po soborze Watykańskim II.

Są one odpowiednikiem wcześniej już zaawansowanych zmian w teologii protestanckiej wyznań głównego nurtu, zapoczątkowanych przez teologię liberalną, a zmierzających do modernizacji doktryny. Ich skutkiem była wewnętrzna sekularyzacja nauczania tych wyznań, której jednym z przejawów było właśnie wyciszenie problematyki grzechu w ogóle, a w skrajnych przypadkach jej wyeliminowanie czy próba przełożenia na język psychoanalizy lub filozofii egzystencjalnej<sup>11</sup>.

Chęć zaproponowania bardziej optymistycznej, pozytywnej wizji chrześcijaństwa skłania do koncentracji raczej na boskim miłosierdziu niż ludzkiej grzeszności. Jak zauważają Roger Finke i Rodney Stark, na poziomie praktycznej wykładni (wśród szeregowych duszpasterzy i teologów) panuje w Kościele katolickim niejasność co do samego istnienia piekła, diabła oraz grzechu śmiertelnego<sup>12</sup>. Tym bardziej niejasne musi być stanowisko Kościoła dla osób postronnych, niezaznajomionych ze szczegółowymi teologicznymi uzasadnieniami. Głośnym tego przykładem może być lewicowy publicysta włoski Eugenio Scalfari, który ze swych przyjacielskich rozmów z papieżem Franciszkiem wywiódł przekonanie, że papież „zniósł grzech” i nie wierzy w bóstwo Chrystusa czy istnienie piekła<sup>13</sup>.

Ujmując te przemiany z perspektywy socjologicznej, można powiedzieć, że stanowią one konsekwencję próby przekształcenia katolicyzmu z typu religii dostosowanej do społeczeństw wojowniczych (co określa termin *ecclesia militans*) w stronę typu lepiej odpowiadającego mentalności ludzi społeczeństw zachodnich produkcyjnych (*industrial societies*)<sup>14</sup>. Ten nowy model kościelności określa się czasem terminem *ecclesia dialogans*.

Pewnego, niezbyt silnego, argumentu za tezą, że w przypadku spadku akceptacji dla dogmatu o grzechu pierworodnym mamy do czynienia z oboma

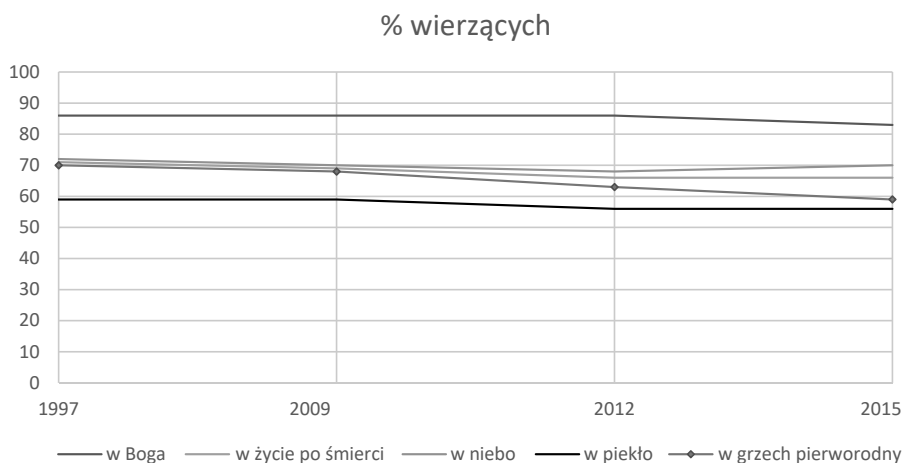
<sup>11</sup> P.L. Berger, *Święty baldachim...*

<sup>12</sup> R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick – New Jersey 1992, s. 263 nn.

<sup>13</sup> J. Roberts, *Scalfari claims Pope does not believe Jesus 'the man' was divine*, "The Tablet", 10.10.2019, online: <https://www.thetablet.co.uk/news/12111/scalfari-claims-pope-does-not-believe-jesus-the-man-was-divine> [dostęp: 10.07.2021].

<sup>14</sup> H. Spencer, *Political Institutions Being part V of the Principles of Sociology*, London 1885; por. K. Kaczmarek, *Polish Religiousness: Mainstream and Peripheries*, "Religious Studies and Theology" 2008, Vol. 27, No. 1, s. 43-68.

rodzajami czynników, dostarczają wspomniane sondaże. W porównaniu z innymi obowiązującymi treściami wiary religijnej widzimy, że spadek akceptacji dla dogmatu o grzechu pierworodnym następuje szybciej i bardziej konsekwentnie, za co może odpowiadać właśnie fakt stopniowego wyciszania go przez sam Kościół.



Traktowana w oderwaniu żadna z tych grup czynników (egzo- i endogen-nych) nie tłumaczy więc wyczerpująco zmian w religijności. Tak jak historii danego organizmu nie da się wyjaśnić wyłącznie na poziomie warunków środowiskowych, tak też los organizacji społecznych określony jest także przez jej zdolności do radzenia sobie w zmiennym środowisku. W przypadku organizacji religijnych istotnym czynnikiem określającym te zdolności jest odziedziczony system dogmatyczny.

Paradygmat sekularyzacyjny w niewielkim stopniu porusza kwestię treści danej religii, co najwyżej dostrzegając napięcie, jakie rodzi się między pewnymi jej elementami a nowoczesną świadomością. Paradygmat rynkowy traktuje ją z kolei jako „produkt” danej organizacji oraz „towar”, który lepiej lub gorzej zaspakaja potrzeby wiernych. Oba pomijają jednak ważną jej właściwość: dogmaty danej religii nie stanowią zbioru pewnych tez, ale system, w którym poszczególne dogmaty są ze sobą powiązane we względnie spójną całość. To system nadaje ostatecznie sens poszczególnym pojęciom: werbalnie to samo pojęcie „Bóg” ma zupełnie inny sens w zależności od tego, czy mieści się w politeistycznym systemie wierzeń czy monoteistycznym, a spośród monoteistycznych będzie znaczyło co innego w judaizmie, gdzie wiąże się ze stworzeniem i przymierzem z narodem żydowskim, w chrześcijaństwie, gdzie przyjmuje formę

trynitarną, czy islamie, gdzie chrześcijańskie określenie jest wprost zaprzeczone („nie ma pomocników”, „syna”<sup>15</sup>, zwłaszcza sura 112 Koranu stanowi wprost zaprzeczenie kluczowych artykułów nicejskiego *credo*). W związku z tym religie aktywnie opierają się przed przyjęciem idei pochodzących z obcych systemów, a jeśli do tego dochodzi, to zwykle po ich przekształceniu tak, aby stały się spójne z docelowym systemem (tak jak islam przejął postać Jezusa, czyniąc z niego proroka zapowiadającego Muhammada, czy hinduizm postać Buddy jako wcielenia boga Wisznu testującego wierność wyznawców).

Systemowy charakter doktryny powoduje także, że religie nie mogą bezkarnie usunąć jednego ze swych kluczowych pojęć, aby nie zachwiać strukturą całości (i w konsekwencji jej wiarygodnością), zamiast tego wolą wyciszać pewne interpretacje, a kłaść akcent na inne. Wyciszenie jednego dogmatu również jednak pociąga za sobą konsekwencje dla innych, nawet jeśli będą one mniej dramatyczne niż w przypadku formalnego jego zanegowania. Tego rodzaju następstwa obserwujemy choćby przy okazji wspomnianej próby przekształcenia katolicyzmu pod względem typu religii po ostatnim soborze, zwłaszcza że ta głęboka przebudowa systemu teologicznego przeprowadzona była odgórnie i stosunkowo gwałtownie.

Jakie konsekwencje ma wyciszenie dogmatu o grzechu pierworodnym? Aby je określić, należy odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę w systemie dogmatycznym chrześcijaństwa odgrywa grzech pierworodny. W tym miejscu warto sięgnąć do Maxa Webera. W ramach swej porównawczej socjologii religii<sup>16</sup> interesował się przede wszystkim religiami „zbawczymi” i kładł nacisk na dwie struktury występujące w ramach ich teologii: teodyceę oraz drogę zbawienia. Pierwsza wskazuje źródła problemu, z jakim mierzą się te religie, druga zaś formułuje odpowiedź na ten problem. Warto zaznaczyć, że Weber stosował termin *teodycea* w znaczeniu dosłownym, nie chodzi mu o argumenty za istnieniem Boga, ale o obronę Boga. Konieczność jej wzrasta w religiach monoteistycznych, które zakładają jednocześnie wszechmoc Boga i jego dobroć. Założenia te zderzają się z faktem etycznej irracjonalności świata. Przejawia się ona w tym, że złe rzeczy przydarzają się dobrym ludziom, a dobre złym, że życie dostarcza niezliczonych przykładów zarówno na prawdziwość przysłowia, iż dobrymi intencjami wybrukowane jest piekło (dobre czyny prowadzą do złych konsekwencji), jak i na zasadność skargi Mefistofelesa, iż zła chce, a dobro sprowadza<sup>17</sup>. Rozwiązania proponowane przez różne religie Weber porządkuje w kilka typów idealnych:

<sup>15</sup> Koran, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986, 6:101; 19:92; 21:26.

<sup>16</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002.

<sup>17</sup> M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 104.

1) doktryna odpłaty w tym życiu, 2) odpłaty w przyszłym życiu, 3) doktryna predestynacji, 4) teodycea dualistyczna (która rezygnuje z absolutnej wszechmocy i jedyności Boga, wprowadzając drugi byt boski, odpowiedzialny za zło). Najbardziej racjonalna jest zdaniem Webera 5) teodycea oparta na prawie karmy, obywa się bowiem w ogóle bez Boga, a wszelkie zdarzające się zło tłumaczy jako konsekwencję złych czynów, również tych popełnionych w poprzednim wcieleniu<sup>18</sup>. W tym kontekście teodycea katolicka może być ujęta jako łącząca elementy odpłaty na tym świecie (za grzechy przodków, a zwłaszcza Adama), w przyszłym życiu (potępienie pod nieobecność przyjęcia ofiary Chrystusa) z łagodną dualistyczną (działanie szatana). Grzech pierworodny stanowi więc jej istotny komponent („przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi” [Rz 5,12]). Wynika z tego, że rezygnując z doktryny o grzechu pierworodnym, system teologiczny zostaje osłabiony w swej spoistości i wymaga uzupełnienia o inne przekonujące wytłumaczenie.

Warto dodać jednak, że doktryna o grzechu pierworodnym stanowi nie tylko składnik teodycei, ale też antropodycei – tłumaczy właściwość dość powszechną wśród ludzi, wyrażoną przez Owidiusza w słynnej sentencji: *Video meliora proboque, deteriora sequor*, sparafrazowaną przez Pawła z Tarsu.

Weber oprócz typologii teodycei zaproponował także typologię religijnych dróg zbawienia<sup>19</sup>. Dzieli je najpierw na te, które zakładają zbawienie jako rezultat własnych starań adepta (1. przez rytuał, 2. aktywność społeczną, 3. samodoskonalenie), i te, które zbawienia upatrują w działaniu czy to herosa, boga czy innych ponadludzkich sił. W tym kontekście wspomina także o grzechu pierworodnym jako o skażeniu ludzkiej natury, z którego ma uleczyć czy za które wynagrodzić ofiara Chrystusa. Niemożliwość uwolnienia się na drodze własnych starań z tej przypadłości wyjaśnia zatem w doktrynie chrześcijańskiej, dlaczego czynu zbawczego musiał dokonać sam Bóg, czyli również dlaczego Jezus musiał być Bogiem, aby jego ofiara była skuteczna. Pod nieobecność tego dogmatu również dogmat chrystologiczny ulega zatem pewnemu osłabieniu.

Wyciszenie problematyki grzechu pierworodnego w systemie teologii chrześcijańskiej osłabia ten system w kluczowych punktach i rodzi potrzebę alternatywnego sformułowania teologicznej koncepcji genezy problemu, dla którego soteriologia miałaby stanowić rozwiązanie.

Grzech pierworodny – jak zauważa Weber – pociągał za sobą w historii chrześcijaństwa także inne konsekwencje doktrynalne, przede wszystkim wiązał

<sup>18</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 403-405.

<sup>19</sup> Tamże, s. 429.



się często z negatywnym podejściem do sfery seksualności (w związku z wiarą w przekazywanie go poprzez związane z pożądliwością płodzenie) oraz stanowił uzasadnienie konieczności istnienia porządku politycznego<sup>20</sup>.

Na ten drugi, legitymizujący aspekt zwracała uwagę socjologia marksistowska i jej współczesna spadkobierczyni socjologia krytyczna. Jako przykład przytoczę tylko jednego autora, nie dlatego, że był szczególnie wybitnym socjologiem, ale dlatego, że ujawnia dobrze właściwości tej perspektywy w odniesieniu do roli grzechu w teologii katolickiej – Ericha Fromma i jego pracę o narodzinach i zmianach w dogmacie chrystologicznym<sup>21</sup>.

Jak większość pisarzy marksistowskich Fromm interpretował wczesne chrześcijaństwo jako ruch mesjanistyczno-rewolucyjny, skupiający wyzyskiwanych, ubogich, cierpiących (*Am'haarec*). Innymi słowy, był to bunt przeciwko możliwemu tego świata wyrażony w formie religijnej fantazji o mesjaszu, który jednak w odróżnieniu od innych nurtów mesjanizmu nie był mesjaszem zwycięskim, ale cierpiącym – i przez to łatwiej było się utożsamić z nim cierpiącym wyznawcom. Mesjański tryumf został przeniesiony w przyszłość, najpierw nieodległą, potem nieokreśloną, a w pewnych interpretacjach w teraźniejszość w wymiarze duchowym. Wiąże się to z pierwotnie przyjmowaną (widoczną jeszcze w mowach w *Dziejach Apostolskich*<sup>22</sup> chrystologią adopcjonistyczną: jeden z nas, cierpiący niesprawiedliwie, mimo śmierci został wskrzeszony i wywyższony na prawicę Boga. Zmiana podłoża społecznego chrześcijaństwa, jaka zdaniem Fromma nastąpiła w połowie drugiego wieku, musiała wiązać się z przeformułowaniem *credo*. Wraz z napływem do gmin chrześcijańskich światłych i bogatych obywateli Imperium (klasy średniej i wyższej) dawne ludowe wyobrażenia były nie do utrzymania. W rezultacie w definicji nicejskiej Chrystus nie jest już jednym z ludu, wywyższonym do boskiej godności, ale preegzystującym Bogiem, który się uniżył. Ta przemiana związana była ze zmianą obiektu, któremu przypisywano odpowiedzialność za nędzę na tym świecie. O ile lud widział go w klasach panujących, bogatych, szanowanych, cieszących się przywilejami, arystokratów i kapłanów, o tyle w nowym kontekście społecznym wina zostaje zrzucona na wszystkich wiernych, ich własne grzechy. Można powiedzieć, choć to już nieco wykracza poza samego Fromma, że w tej perspektywie dogmat o grzechu pierwotnym stanowi przypieczętowanie tego procesu, wpisanie grzechu w samą naturę wiernych, a nie tylko w ich życie.

<sup>20</sup> Tamże, s. 463.

<sup>21</sup> E. Fromm, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, przeł. K. Kosior [et al.], Lublin 1995.

<sup>22</sup> Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992, s. 88-91.

Nie przywołuję tego stanowiska dlatego, że jest szczególnie głębokie czy trafne historycznie, bo nie jest. Bibliści o zacięciu socjologicznym, jak Gerd Theissen<sup>23</sup>, czy socjologowie, jak Rodney Stark<sup>24</sup>, wykazali, że wyobrażenie o czysto proletariackim podłożu pierwotnego chrześcijaństwa jest co najmniej przesadzone. Przejście od chrystologii adpocjonistycznej do „wysokiej” dokonało się najprawdopodobniej wcześniej, niż zakładał Fromm. Również dogmat o grzechu pierwotnym odgrywał w historii różne role, nie tylko zrzucał odpowiedzialność za nędzę na poddanych, ale też ujmował nieco z majestatu władców i możnych (egalitarnie tym grzechem obciążonych). Dogmat ten traktuje się ponadto jako oderwaną ideę, podczas gdy występuje jako składnik antropologii chrześcijańskiej obok równie istotnego: o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga i posiadaniu przez wszystkich nieśmiertelnej duszy.

Perspektywa ta jest istotna z innego powodu – ujawnia popularną czy nawet dominującą w socjologii teorię, odgrywającą taką rolę, jaką teodycea odgrywa w teologii – wyjaśnienia zła tego świata. Socjologia bowiem zwykła minimalizować wpływ jednostek, a odpowiedzialność przerzucać na struktury społeczne. Podejście to opiera się na określonej antropologii filozoficznej, która – co może być zaskakujące – swymi najgłębszymi źródłami również sięga biblijnej opowieści o upadku. Zawarte w tej ostatniej opozycje: człowiek / inne zwierzęta oraz życie w raju i życie po upadku na tyle głęboko zakorzeniły się w kulturze europejskiej, że nawet autorzy nienawidzący religii i ją zwalczający mniej lub bardziej świadomie się nimi inspirowali. Charakter oczywistości zyskała przede wszystkim granica między ludźmi tworzącymi kulturę a innymi zwierzętami, wiodącymi jedynie naturalne życie. Wielu oświeceniowych autorów posługiwało się także modelem „stan natury”/ „stan polityczny”, będącym zsekularyzowaną wersją dychotomii teologicznej: stan pierwotnej szczęśliwości/ stan po upadku. Niezależnie od tego, czy „stan natury” wartościowali pozytywnie (jak Rousseau) czy negatywnie (jak Hobbes), podkreślali w ten sposób nienaturalność życia społecznego. To ono jednak ostatecznie odpowiada za to, kim jesteśmy obecnie. Wiąże się to z określoną teorią umysłu, mianowicie koncepcją *tabula rasa*. W przeciwieństwie do zwierząt, które są „zaprogramowane” przez naturę, aby reagować instynktownie, człowiek rodzi się jako niezapisana tablica i staje się człowiekiem, zbierając kolejne doświadczenia. Przyjęcie powyższych założeń prowadzi do odrzucenia jakichkolwiek uwarunkowań biologicznych w wyjaśnianiu ludzkich działań. Jest to stanowisko współcześnie na tyle szeroko przyjęte, że antropolog John Tooby i psycholog Leda Cosmides nazwali je

<sup>23</sup> G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essay on Corinth*, Eugene 2004.

<sup>24</sup> R. Stark, *The Rise of Christianity...*

„Standardowym Modelem Nauk Społecznych” [SMNS]. Zakłada on, że „ludzki umysł nie ma żadnej przyrodzonej struktury, a zatem może zostać zapisany dowolnymi treściami przez społeczeństwo lub przez nas samych”<sup>25</sup>. Nie istnieje zatem coś takiego jak natura ludzka czy raczej, jak to ujmują socjologowie, natura ludzka jest tworzona przez społeczeństwo.

W każdej z nauk społecznych SMNS czerpał z nieco innych korzeni. Za wyprowadzenie natury ludzkiej z socjologii odpowiadają w największym stopniu dwaj autorzy z okresu klasycznego. Pierwszym i najbardziej wpływowym z nich jest Karol Marks. W szóstej z *Tez o Feuerbachu*<sup>26</sup> swą antropologię ujął lapidarnie: „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”. To, co Feuerbach umieszczał w istocie człowieka („usposobienie religijne”), Marks określa jako „wytwór społeczny” (teza 7). Redukcja istoty człowieka do wymiaru społecznego niosła za sobą w konsekwencji eliminację wymiaru biologicznego. Leszek Kołakowski uznaje to za jeden „z najcharakterystyczniejszych i jeden z najmniej rozważanych składników Marksowskiej utopii”<sup>27</sup>.

Drugim z najbardziej szanowanych socjologów klasycznych, który położył podwaliny pod SMNS, był Émile Durkheim. Zwłaszcza w swojej pracy *Zasady metody socjologicznej* zarysował program metodologiczny socjologii jako wyraźnie oddzielonej od psychologii i biologii. Żadne zjawisko społeczne nie może być wytłumaczone inaczej niż tylko przez odniesienie go do innych, wcześniejszych zjawisk społecznych<sup>28</sup>. Może jawić się to jako zabieg mniej radykalny od podejścia Marksa – Durkheim nie proponuje tu wprost alternatywnej antropologii filozoficznej, wyłącza ją po prostu z zakresu zainteresowania socjologii. W praktyce badawczej prowadzi to jednak do redukcjonizmu socjologicznego, socjologizmu. Na wstępie arbitralnie zakłada się, że zjawiska społeczne mają wyłącznie społeczną genezę, w rezultacie nie ma nawet możliwości dojrzania innego rodzaju ich uwarunkowań.

Koncepcje Marksa i Durkheima zostały połączone w ramach tzw. szkoły fenomenologicznej w socjologii (ma ona raczej genetyczny tylko już związek z fenomenologią Husserla czy Schelera). Twórcy tej szkoły: Peter L. Berger i Thomas Luckmann w książce *Społeczne tworzenie rzeczywistości*<sup>29</sup> przedstawili spójny obraz, który wywarł przemożny wpływ na kolejne pokolenia socjologów. Autorzy ci podkreślali wprawdzie, że za każdym razem, gdy piszą

<sup>25</sup> S. Pinker, *Tabula Rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005, s. 19.

<sup>26</sup> K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1961, s. 7.

<sup>27</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*. Część I: *Powstanie*, Poznań 2000, s. 503.

<sup>28</sup> E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2000, s. 135-163.

<sup>29</sup> P.L. Berger, T. Luckman, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

o rzeczywistości, powinni używać cudzysłowu, gdyż nie stawiają żadnych tez ontologicznych, epistemologicznych czy nawet metodologicznych. Interesuje ich „[ż]ycie codzienne, jako interpretowana przez ludzi rzeczywistość, z którą wiążą oni subiektywne znaczenia, jawi się ona w formie spójnego świata”<sup>30</sup>. Innymi słowy, rzeczywistość to dla nich: „zrutynizowane życie codzienne, w którym istnieją”<sup>31</sup>. A jednak opierają swą koncepcję na określonej antropologii, co ujawnia zwłaszcza rozdział ich książki: *Organizm a działalność*. Punktem wyjścia jest obserwacja faktu, że człowiek nie ma specyficznego dla siebie środowiska, dysponuje mało rozwiniętym układem instynktów i bardzo elastycznym organizmem<sup>32</sup>, co wynika z tego, że rodzimy się nie w pełni rozwinięci, a nasz dalszy rozwój zachodzi już w interakcjach z otoczeniem, także, a może przede wszystkim, otoczeniem społecznym<sup>33</sup>. Prowadzi to autorów do wniosku:

człowieczeństwo jest zmienne społecznie i kulturowo. Innymi słowy, nie ma natury ludzkiej w znaczeniu ustalonego biologicznie podłoża, przesądzającego zmienność układów społeczno-kulturowych. Jest tylko natura ludzka w znaczeniu pewnych stałych antropologicznych (na przykład otwartość na świat i plastyczność struktury instynktów), które wyznaczają i umożliwiają społeczno-kulturowe układy człowieka. Jednak określony kształt, jaki to człowieczeństwo przyjmuje, jest determinowany przez te układy społeczno-kulturowe oraz zrelatywizowany do ich licznych odmian. Chociaż można powiedzieć, że człowiek ma naturę, ważniejsze jest, aby powiedzieć, że człowiek tworzy swoją naturę, lub też prościej – że człowiek tworzy sam siebie<sup>34</sup>.

Plastyczność tę ilustrują następnie na przykładzie zachowań seksualnych, które charakteryzuje „niesłychana różnorodność i nadzwyczajna pomysłowość”, co dowodzi, „że są one raczej wytworem społeczno-kulturowych układów człowieka niż danej biologicznie natury ludzkiej”<sup>35</sup>.

Zdaniem autorów wpływ społeczno-kulturowy determinuje nie tylko nasze działanie, ale także osobowość, którą ujmują wprost jako „wytwór społeczny”, wliczając w to „pełne wyposażenie psychologiczne, które uzupełnia określoną konfigurację (na przykład «męskie» uczucia czy nawet reakcje somatyczne)”<sup>36</sup>.

Sformułowania Bergera i Luckmanna są częstokroć bardzo ogólne i stąd wieloznaczne, zwłaszcza jeśli pamięta się o cudzysłowie, w jakim umieszczali społecznie tworzoną „rzeczywistość”. Teoretycznie można by nadać tej teorii

<sup>30</sup> Tamże, s. 49.

<sup>31</sup> Tamże, s. 55.

<sup>32</sup> Tamże, s. 86 n.

<sup>33</sup> Tamże, s. 88.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 90.

<sup>36</sup> Tamże.

sens względnie uzasadniony, potraktować ją jako próbę wykrojania dla socjologii wiedzy własnego pola badań. Niewątpliwie jest wiele obszarów, gdzie tego rodzaju perspektywa jest bardzo owocna: np. w medycynie, gdzie kategorie takie jak „choroba” podlegają wpływom różnych *lobbies* czy korporacji<sup>37</sup>.

Wraz jednak ze wzrostem popularności postmodernizmu w humanistyce w połowie XX wieku te same sformułowania utraciły wszelkie cudzysłowy. Tak otrzymujemy konstrukcjonizm społeczny, który w sposób na tyle dosłowny traktuje twierdzenia, że nie tylko instytucje społeczne, język ale i płeć czy nawet ludzkie ciało są tworzone społecznie, że samo przywoływanie faktów biologicznych zaczyna postrzegać jako obrazoburczą herezję. Wprawdzie sam Berger i Luckmann dystansowali się wobec tak mocnych interpretacji ich stanowiska<sup>38</sup>, to jednak właśnie ich praca jest wciąż przywoływana jako uzasadnienie tezy, że nie istnieje rzeczywistość inna niż społecznie konstruowana. Te nowe, krytyczne teorie uzyskują istotne znaczenie społeczne jako narzędzie subiektywizacji (diametralnie przeciwie do intencji np. Durkheima), skoro instytucje społeczne mają „tylko” społeczne pochodzenie, to są tym samym tylko konwencjonalne, umowne, możliwe do kształtowania, a w każdym razie nie mają one wiążącej mocy.

SMNS zyskał na popularności po II wojnie światowej, częściowo za sprawą kryzysu, w jakim znalazł się wówczas ewolucjonizm (zarówno w naukach biologicznych, jak i społecznych), ale w dużej mierze także jako reakcja wobec nadużyć biologicznie inspirowanej ideologii rasistowskiej. Względy ideologiczne, pozanaukowe odegrały także zasadniczą rolę w ustanowieniu jego hegemonii. Odrzucenie innych niż społeczne przyczyn nierówności między ludźmi jest dość oczywiste w odniesieniu do marksistów, ale także wyznawcy klasycznego liberalizmu, opierającego się na dogmacie wrodzonej równości wszystkich ludzi, dostrzegali zagrożenie w biologii. Wszelkie próby przerzucania mostów między naukami społecznymi a przyrodniczymi tłumiono nie tylko zarzutami „biologizmu”, „naturalizmu”, „ewolucjonizmu”, ale także znacznie bardziej moralnie obciążonym zarzutem „rasizmu”<sup>39</sup>.

Problemem z antropologią SMNS jest nie tylko to, że panując hegemonicznie, tłumi w naukach społecznych zdrową różnorodność i otwartość na

<sup>37</sup> J. Domaradzki, *Spoleczne konstruowanie genetyki. Reprezentacje biotechnologii w polskim czasopiśmiennictwie opiniotwórczym*, Poznań 2018.

<sup>38</sup> P.L. Berger, A. Zijderveld, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, przeł. S. Baranowski, Kraków 2010, s. 71 n.

<sup>39</sup> Por. E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa 1977, s. 25; S. Pinker, dz. cyt., s. 157-180.

nowe perspektywy, ale przede wszystkim to, że jest ona nieprawdziwa w świetle dzisiejszej wiedzy.

Wrażenie niezwyklej plastyczności ludzkiej natury płynęło z tego, że porównując różne kultury, zwracano uwagę głównie na występujące między nimi różnice. Gdy przyjąć przeciwną perspektywę, skoncentrować się na podobieństwach, to wyłania się zupełnie inny obraz. Antropolog Donald Brown sporządził listę cech, które występują we wszystkich znanych nam kulturach. Lista liczy 369 cech<sup>40</sup>. Przynajmniej 35 z nich dotyczy sfery seksualnej (w tym rodziny i małżeństwa), rzekomo tak niesłychanie różnorodnej według Bergera i Luckmanna. Wśród nich znajdujemy nie tylko powszechne tabuizowanie kazirodztwa, ale też „odbywanie stosunków seksualnych na osobności”, „skromność seksualną” oraz „seksualną zazdrość”, co kłóci się z tym, co głosili w latach 60. postępowi antropolodzy odmalowujący życie seksualne ludów pierwotnych na wzór hippisowskiej komuny. We wszystkich kulturach „kobiety i mężczyźni [...] są postrzegani jako istoty o odmiennej naturze”, dostrzega się również powszechnie „różnice międzypłciowe w myśleniu przestrzennym i w zachowaniach”. Mężczyźni wszędzie są „bardziej skłonni do agresji”, „kradzieży” i „zabójstw”, częściej też używają „przemocy grupowej (koalicyjnej)” i wszędzie dominują w życiu publicznym/politycznym. Wszędzie także częściej niż kobiety podróżują w ciągu życia. Pozwala to postawić duży znak zapytania przy tezie konstrukcjonistów, iż kompleksy zachowań i cech osobowości identyfikowane jako „typowo męskie” stanowią wyłącznie „wytwór społeczny”, skoro na całym globie nie znalazło się żadne społeczeństwo, które nie skonstruowałoby tego kompleksu w znacząco alternatywny sposób.

Argumentację opartą na danych antropologii wzmacniają badania psychologów i neurologów nad wrodzonymi różnicami między płciami, a także naturalne quasi-eksperymenty, w rezultacie których jednostki przeciwstawiają się socjalizacyjnej presji społeczeństwa, podążając za własną płcią biologiczną (jak w przypadku izraelskich kibuców, pacjentów Johna Moneya, który chirurgicznie zmieniał płeć w niemowlęctwie, czy chłopców, których z racji tego, że urodzili się bez penisa, błędnie zidentyfikowano jako dziewczynki)<sup>41</sup>.

Równie trudna do utrzymania jest teza Bergera i Luckmanna, że jednostkowa osobowość jest wytworem społeczeństwa. Temat ten, co rozumiałe, szczególnie interesuje psychologów i genetyków behawioralnych, którzy dokładają starań, by w badaniach empirycznych oddzielić uwarunkowania środowiskowe od wpływu czynników wrodzonych, którymi są przede wszystkim zainteresowani. Szczególnie dogodnym źródłem danych do przeprowadzania

<sup>40</sup> Por. S. Pinker, dz. cyt., s. 617-621

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 495.

tego rozróżnienia są badania nad jednojajowymi bliźniętami, które po narodzinach zostały rozdzielone i trafiły do odmiennych środowisk społecznych. Porównuje się je m.in. z niespokrewnionymi dziećmi wychowanymi w tych samych rodzinach albo spokrewnionymi, ale nie bliźniętami. Rezultaty tych porównań muszą wywoływać silny dysonans poznawczy u większości socjologów wykształconych w niezłomnej wierze w potęgę socjalizacji, przynajmniej jeśli chodzi o kształtowanie się cech osobowości, takich jak „wielka piątka”, tj. ugodowość, otwartość, sumienność, ekstrawersja, neurotyczność, ale także inteligencja czy stopień religijności. Stopień, w jakim cechy te zdeterminowane są genetycznie w zależności od badań, mieści się zwykle w przedziale od 25-75%. Zostawia to jeszcze całkiem spore pole, w ramach którego za cechy te mogłaby odpowiadać socjalizacja. Jak jednak wynika z badań, jej wpływ na osobowość nie przekracza 10%, a nierzadko nie da się w ogóle go zaobserwować<sup>42</sup>. Nie oznacza to, że środowisko rodzinne nie ma znaczenia, ale że w znikomym stopniu kształtuje osobowość dziecka. Rodzina jest pierwszym środowiskiem społecznym, do którego dziecko się adaptuje, ale znacznie ważniejsze jest dla niego środowisko rówieśnicze – to spośród rówieśników w przyszłości wybierze partnerów życiowych, tam znajdzie współpracowników, konkurentów czy wrogów. Według Stevena Pinkera kluczowy jest jednak nie tyle charakter tego środowiska, ile indywidualna ścieżka życiowa, która przez nie wiedzie, oraz to, jaką pozycję uda się dziecku w nim zająć, z kim zwiążą go więzi. Dla socjologów to zła wiadomość – oznacza to bowiem, że dwie grupy rówieśnicze, które z socjologicznego punktu widzenia mogą przynależeć do tego samego rodzaju (np. dzieci rodziców z klasy średniej zamieszkałe w środowisku podmiejskich osiedli domów jednorodzinnych), dla każdego z dzieci należących do tych grup (a nawet do jednej i tej samej grupy) będą miały zupełnie inne znaczenie. Co ciekawsze, wpływ czynników dziedzicznych rośnie wraz z wiekiem, a społecznych maleje w zasadzie do zera. Innymi słowy, dopiero po usamodzielnieniu się możemy stać się tym, kim jesteśmy.

Stephen Sanderson postulował swego czasu, by porzucić w ogóle pojęcie socjalizacji jako zbędne. Ciągłość między pokoleniami wystarczająco według niego tłumaczy fakt, że kolejne pokolenia muszą się adaptować do tych samych czy zbliżonych warunków co poprzednie<sup>43</sup>. W świetle badań psychologów, neurologów, genetyków behawioralnych postulat ten może warto przemyśleć na nowo.

<sup>42</sup> Tamże, s. 540.

<sup>43</sup> S.K. Sanderson, *Social Transformations: A General Theory of Historical Development*, Oxford 1995, s. 42.

Auguste Comte rozwój każdej dyscypliny naukowej opisywał prawem trzech stadiów. W namyśle nad rzeczywistością ludzie posługują się najpierw kategoriami nadprzyrodzonymi (faza teologiczna), po ich zanegowaniu reifikacjami i antropomorfizacjami pojęć ogólnych (faza metafizyczna), by wreszcie dojść do badania rzeczywistych związków między faktami (faza pozytywna). W tych kategoriach można określić antropologię SMNS jako konstrukcję metafizyczną. Odrzuca ona teologiczne kategorie, ale usiłuje rozstrzygnąć te same kwestie arbitralnie, nie posługując się metodą pozytywną (obserwacji, eksperymentu, metodą porównawczą).

Z perspektywy Comte'a mniejszym paradoksem jest to, że antropologia teologiczna, której komponentem jest dogmat o grzechu pierworodnym, przedstawia dużo bardziej realistyczną wizję człowieka. Przyjmuje bowiem, że coś takiego jak ludzka natura istnieje i że nie jest ani do końca „dobra”, ani jednoznacznie „zła”, ale jest polem działalności sprzecznych sił. Comte, wbrew wielu swoim poprzednikom (jak Condorcet), doceniał wkład myśli teologicznej, dostrzegał, że mimo opierania się na nadprzyrodzonych założeniach częstokroć rozwijała załączki metody pozytywnej, a z trzech stadiów najmniej cenił metafizyczne, które miało do odegrania rolę jedynie etapu przejściowego.

Dla socjologii nie ma oczywiście możliwości powrotu do stadium myśli mitologicznej. Sądzę jednak, że – wzorem Comte'a – byłoby korzystne spojrzenie na nią z mniejszym zaciętrzewieniem. Idee w jej ramach przekazywane są owocem zbiorowej refleksji trwającej tysiące lat, podlegają one pewnego rodzaju weryfikacji empirycznej w życiu kolejnych pokoleń, czego nie da się powiedzieć o oświeceniowej ideologii, która z różnym, często tragicznym skutkiem wdrażana bywa od stosunkowo (w sensie ewolucyjnym) niedawna. Anegdota głosi, że Mao-tse-dong, zapytany o ocenę rewolucji francuskiej, stwierdził, że za wcześnie, by ją oceniać. Wprawdzie w rzeczywistości zdanie to wygłosił Zhou Enlai, a nie Mao, a dotyczyło ono rewolucji roku 1968, ale dla ewolucjonisty społecznego zdanie to pozostaje prawdziwe również w odniesieniu do tej z 1789 r.

Znajdziemy jednak u Comte'a także jasne wskazówki, w jaki sposób zbudować dla socjologii pozytywną podstawę antropologiczną.

Comte, choć rozdzielał biologię i socjologię, a przedmiot psychologii rozdzielił między te dwie dyscypliny, przyjmował przecież, że obie stanowią wyraz tego samego podejścia naukowego – metody pozytywnej, która ulega modyfikacji w zależności od przedmiotu. Socjologia posługuje się metodami pozostałych nauk, jak obserwacja, eksperyment czy metoda porównawcza. Opisuując modyfikację tej ostatniej w zastosowaniu do socjologii, zakładał, że wstępnym etapem powinno być porównanie społeczności ludzkich ze zwierzęcymi, co pozwoli uchwycić najbardziej ogólne prawa życia społecznego jako



takiego<sup>44</sup> – można powiedzieć, że zapowiedział socjobiologię na sto lat przed jej faktycznym stworzeniem przez Edwarda O. Wilsona. Choć socjologia według Comte'a nie obejmuje badań nad jednostką, to teoria ładu społecznego i ewolucji społecznej opiera się na biologicznej teorii jednostki, czyli rozkładu rozmaitych skłonności czy sił osobowości, które Comte usystematyzował w szczegółowym schemacie. Jego klasyfikacja w wielu miejscach antycypuje rezultaty badań dzisiejszych psychologów ewolucyjnych, neurologów, genetyków behawioralnych czy kognitywistów<sup>45</sup>.

Ten sposób pojmowania socjologii, jako opartej na biologii, kontynuował Herbert Spencer. Nie tylko doradzał kandydatom na socjologów uprzednie przygotowanie w zakresie psychologii i biologii<sup>46</sup>, ale dostrzegał także wpływ czynników biologicznych. Szukał ich, analizując na podstawie dostępnych sobie przekazów skłonności psychiczne ludów pierwotnych<sup>47</sup>. Wykazywał jedność między światem biologicznym a społecznym, dowodząc, że społeczeństwa stanowią systemy organiczne, ale – jeszcze wcześniej, w *Zasadach biologii*<sup>48</sup>, że organizmy stanowią systemy społeczne, innymi słowy, że oba rodzaje systemów w pewnym zakresie rządzone są analogicznymi czy nawet izomorficznymi prawami.

Dla tych pierwszych socjologów jasne było zarówno, że nie da się wywieść praw socjologii z praw biologii czy psychologii, co obecnie wysuwane jest za główny argument w obronie SMNS, jak i to, że nie da się zrozumieć zjawisk społecznych w oderwaniu od tych, które dla socjologii stanowią dane wejściowe – ograniczeń biologicznych i skłonności psychologicznych.

Podstawą ich podejścia jest z jednej strony filozofia monistyczna, zakładająca, że ludzkość przynależy do świata przyrodniczego i jako taka podlega jego prawom, a z drugiej strony przeczuwali (najwyraźniej Spencer) zjawisko, które określa się współcześnie jako emergencja – w historii świata zachodzą sporadycznie wielkie przełomy<sup>49</sup>, które powodują skokowy wzrost złożoności (cząsteczki chemiczne, RNA, DNA, komórka, płeć, organizm, stado, społeczności wyróżniające się kulturowo). Nowy poziom opiera się na poprzednich,

<sup>44</sup> A. Comte, *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1961, s. 196-197.

<sup>45</sup> A. Comte, *Klasyfikacja pozytywna osiemnastu wewnętrznych funkcji mózgu albo systematyczny obraz duszy*, przeł. W. Bieńkowska, [w:] B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, wklejka 1.

<sup>46</sup> H. Spencer, *Study of sociology. Introduction by Talcott Parsons*, Michigan 1961.

<sup>47</sup> H. Spencer, *Political Institutions...*

<sup>48</sup> H. Spencer, *The Principles of Biology. Vol. I*, New York 1872.

<sup>49</sup> J.M. Smith, E. Szathmáry, *Tajemnice przełomów w ewolucji. Od narodzin życia do powstania mowy ludzkiej*, przeł. M. Madaliński, Warszawa 2000.

ale jednocześnie generuje zjawiska do nich niesprowadzalne. Jednym z takich wielkich przełomów, który odpowiada za ewolucyjny sukces człowieka, jest powstanie gatunków hiperspołecznych, które do klasycznej ewolucji darwinowskiej (konkurencji między osobnikami danego gatunku) dodały nowy poziom – doboru grupowego, konkurencji między populacjami. Spowodowało to premiowanie osobników, które nie tylko troszczą się o przeżycie własne i swojego potomstwa, ale także populacji, do której należą. Poziom ten długo był negowany na podstawie argumentacji G. Williama, jednak od pewnego czasu zyskuje on uznanie w zastosowaniu do człowieka, do czego przyczyniły się w dużej mierze badania D.S. Wilsona nad altruizmem i religią<sup>50</sup>.

Jesteśmy więc rezultatem działania dwóch sił ewolucyjnych – doboru naturalnego oraz grupowego. Tę dwoistość w naturze ludzkiej dostrzegali Comte i miał rację, pisząc, że skłonności egoistyczne przeważają nad tymi prospołecznymi<sup>51</sup>. Jak ujmuje to Jonathan Haidt, jesteśmy w 90% egoistycznymi szympancami, ale bywamy też w 10% prospołecznymi pszczołami<sup>52</sup>.

O ile jednak Comte wartościował skłonności jednoznacznie pozytywnie, utożsamiając je z altruizmem czy humanitaryzmem, o tyle dziś widzimy, że posunął się tu za daleko. Przedkładanie nad interes egoistyczny interesu własnej grupy przejawia się bowiem również w zwalczaniu grup konkurencyjnych. Nacjonalizm może przerodzić się w szowinizm. Podziału cech na uwarunkowane doborem naturalnym i doborem grupowym nie można więc przekładać na teologiczne rozróżnienie cech naturalnych będących i niebędących skutkiem upadku – pod tym względem Comte, wprowadzając opozycję altruizm/egoizm, był bliższy teologii.

Oparcie socjologii na naukowej antropologii wiąże się z koniecznością przezwyciężenia jeszcze jednej tendencji typowej dla (po Comteańsku rozumianej) metafizyki – skłonności do mieszania nauki z ideologią. Skłonność tę socjologia odziedziczyła po myśli oświeceniowej za pośrednictwem marksistowskiego prometeizmu. Dzisiaj socjologia krytyczna, zaangażowana, stawiająca sobie za cel emancypację klas czy kategorii różnorako wykluczonych jest na zachodnich uniwersytetach (w sporym zakresie także u nas) uznawana za w pełni uprawnione podejścia. Zrywa tym samym jednak z klasycznym paradygmatem naukowym, sięgającym Herodota, który opisywał godne pamięci czyny zarówno Hellenów, jak i barbarzyńców, Tacyta, który zalecał, by pisać *sine ira et studio*. Na gruncie socjologii paradygmat ten sformułował w sposób klasyczny Max

<sup>50</sup> D.S. Wilson, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago – London 2003.

<sup>51</sup> A. Comte, *Metoda pozytywna...*, s. 207.

<sup>52</sup> J. Haidt, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Sopot 2014, s. 295.

Weber, pisząc, że socjolog powinien dążyć do tego, by jego prace spełniały zasadę *Wertfreiheit*, były wolne od wartościowania<sup>53</sup>. Nie oznacza to, że sam socjolog powinien wyzbyc się przywiązania do wszelkich wartości kulturowych czy ideałów, ale powinien zachować zasadę rozdzielania (czy, jak mawiał Peter L. Berger, „kuchni koszernej”<sup>54</sup>) sądów wartościujących od sądów opisowych czy wyjaśnień naukowych. Te ostatnie, zdaniem Webera, nawet i dla Chińczyka (który symbolizował dla niego osobę najbardziej odległą od naszych zachodnich systemów kulturowych) powinny być prawomocnym ujęciem rzeczywistości empirycznej. Weber podkreślał, że jeśli ktoś chce słuchać kazań, powinien udać się do kościoła, a nie na uniwersytet.

**Słowa kluczowe:** socjologia religii, socjologia a teologia, socjologia a biologia, antropologia filozoficzna.

### Bibliografia:

1. Barna [The Barna Group, Ltd], *Americans Draw Theological Beliefs From Diverse Points of View*, 2009, online: <https://www.barna.com/research/americans-draw-theological-beliefs-from-diverse-points-of-view/> [dostęp: 10.07.2021].
2. Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 1997.
3. Berger P.L., *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1997.
4. Berger P.L., Luckman T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
5. Berger P.L., Zijderveld A., *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, przeł. S. Baranowski, Kraków 2010.
6. Comte A., *Klasyfikacja pozytywna osiemnastu wewnętrznych funkcji mózgu albo systematyczny obraz duszy*, przeł. W. Bieńkowska, [w:] B. Skarga, Comte, Warszawa 1977.
7. Comte A., *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.
8. Davie D., *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Kraków 2010.
9. Domaradzki J., *Spoleczne konstruowanie genetyki. Reprezentacje biotechnologii w polskim czasopiśmiennictwie opiniotwórczym*, Poznań 2018.
10. Durkheim E., *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2000.
11. Finke R., Stark R., *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, New Jersey 1992.
12. Fromm E., *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, przeł. K. Kosior [et al.], Lublin 1995.

<sup>53</sup> M. Weber, 'Obiektywność' poznania w naukach społecznych, przeł. M. Skwieciński, [w:] A. Chmielecki (wybór), *Problemy socjologii wiedzy (wybór tekstów)*, Warszawa 1985, s. 45-100.

<sup>54</sup> P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1997, s. 119.

13. Haidt J., *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Sopot 2014.
14. Jarmoch E., *Religijność indywidualna Polaków*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, (red.) W. Zdaniewicz, Warszawa 2000, s. 385-405.
15. Kaczmarek K., *Polish Religiousness: Mainstream and Peripheries*, "Religious Studies and Theology" 2008, Vol. 27, No. 1, s. 43-68.
16. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Część I: Powstanie*, Poznań 2000.
17. *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.
18. Langkammer H., *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992.
19. Macintyre J., *How everything you thought about 'born again' Christians may be wrong: survey shows surprisingly liberal theology and un-conservative politics*, „Christian Today”, 29.03.2017, online: <https://www.christiantoday.com/article/how.everything.you.thought.about.born.again.christians.may.be.wrong.survey.shows.surprisingly.liberal.theology.and.un.conservative.politics/106378.htm> [dostęp: 10.07.2021].
20. Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.
21. Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa 1977.
22. Pinker S., *Tabula Rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005.
23. Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
24. Roberts J., *Scalfari claims Pope does not believe Jesus 'the man' was divine*, "The Tablet", 10.10.2019, online: <https://www.thetablet.co.uk/news/12111/scalfari-claims-pope-does-not-believe-jesus-the-man-was-divine> [dostęp: 10.07.2021].
25. Sanderson S.K., *Social Transformations: A General Theory of Historical Development*, Oxford 1995.
26. Scheler M., *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997.
27. Smith J.M., Szathmáry E., *Tajemnice przełomów w ewolucji. Od narodzin życia do powstania mowy ludzkiej*, przeł. M. Madaliński, Warszawa 2000.
28. Spencer H., *The Principles of Biology. Vol. I*, New York 1872.
29. Spencer H., *Political Institutions Being part V of the Principles of Sociology*, London 1885.
30. Spencer H., *Study of sociology. Introduction by Talcott Parsons*, Michigan 1961.
31. Stark R., *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, New York 1997.
32. Stark R., *Secularization, R.I.P.*, "Sociology of Religion" 1999, Vol. 60 (3), s. 249-273.
33. Stark R., Glock C.Y., *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, (red.) W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 182-188.
34. Stark R., Iannaccone L.R., *A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 1994, Vol. 33 (3), s. 230-252.
35. Theissen G., *The Social Setting of Pauline Christianity. Essay on Corinth*, Eugene 2004.
36. Weber M., *'Obiektywność' poznania w naukach społecznych*, przeł. M. Skwieciński, [w:] A. Chmielecki (wybór), *Problemy socjologii wiedzy (wybór tekstów)*, Warszawa 1985, s. 45-100.

37. Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998.
38. Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002.
39. Wilson D.S., *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago – London 2003.
40. Winling R., *Teologia współczesna 1945-1980*, przeł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990.