

KAMIL KACZMAREK

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Ideologiczny heraklityzm a ewolucjonizm

1. Ideologiczny heraklityzm

Ideologiczny heraklityzm (autorem terminu jest Stanisław Kozyr-Kowalski) to styl myślenia, którego jednym z najczęstszych przejawów jest nawoływanie do tworzenia zupełnie nowych teorii. Powtarza się ono zwykle przy okazji doniosłych czy uchodzących za doniosłe wydarzeń historycznych, takich jak okropności holokaustu, sobór Watykański II, pojawienie się Internetu czy telefonów komórkowych, upadek komunizmu czy wydarzenia 11 IX 2001. Usłyszeć można nawoływanie do tworzenia zupełnie nowych teorii, uzasadniane stwierdzeniem, że „świat nie jest już taki jak przedtem”, a czasami zdaniem nawet mocniejszym: „nic nie jest już takie jak przedtem”. Teza pierwsza, jak większość mądrości ludowych, wyraża pewną prawdę. Każdy, nawet średnio wykształcony obserwator współczesnych wydarzeń potrafi ją udowodnić. Ma jednak zastosowanie nie tylko do wydarzeń doniosłych, ale i błahych. Z pewnością odnosi się ona również do niniejszej konferencji, po której również „świat nie będzie już taki sam”. Któż wie, czy – zgodnie z głośną hipotezą matematyka chaosu Edwarda Lorenza zwaną efektem motyla – naszymi dyskusjami nie wywołaliśmy burzy nad Amazonką? A jednak, jeśli pierwsze sformułowanie stosunkowo łatwo uzasadnić, to drugie – „nic nie jest już takie jak przedtem” może uchodzić co najwyżej za poetycką hiperbolę.

Ideologiczny heraklityzm charakteryzuje się trzema cechami:

1. Absolutyzacją zmiany, przy ignorowaniu wymiarów stabilności, sprowadzaniem całej rzeczywistości społecznej do „pędu, ruchu i stania się” (Kozyr-Kowalski 2000:XIII).

2. W konsekwencji ogłasza on zerwanie ciągłości w rzeczywistości empirycznej: „Nie uznaje on istnienia żadnych wspólnych dla wszyst-

kich ludzi form życia społecznego i myślenia, form osobowości i interpersonalnych stosunków” (Kozyr-Kowalski 1997).

3. Podobną postawę przyjmuje w odniesieniu do teorii naukowych: skoro rzeczywistość jest tak dalece płynna, to dawne teorie tracą jakąkolwiek użyteczność przy każdej jej zmianie. Skoro „wszystko płynie i chwieje się” to „wraz z tym musi płynąć i chwiać się każda teoria” (1999:273).

Z punktu widzenia socjologii rozumianej jako praktyka społeczna, ideologiczny heraklityzm posiada istotne właściwości, które czynią go niezwykle atrakcyjnym, zwłaszcza dla młodych badaczy.

1. W dziedzinie badań empirycznych usprawiedliwia uprawianie socjologii „krótkodystansowej”, piszącej o „zmianie społecznej” na podstawie wyników badań dotyczących okresów rocznych czy kilkuletnich.

2. W dziedzinie teoretycznej usprawiedliwia konstruowanie abstrakcyjnych, ahistorycznych teorii zjawisk społecznych. Nie trzeba już rozwijać swej wyobraźni socjologicznej przez studiowanie historii, również tej odległej. Spokoju sumienia nie mącą setki przykładów z życia starożytnych Ateńczyków, średniowiecznych mieszczan, ludów pierwotnych, którymi przesycane są dzieła klasyków. Oznacza to uprawianie socjologii w ogóle bez wyobraźni socjologicznej, skoro według C. W. Millsa, autora tego terminu, studia nad historią są czymś absolutnie niezbędnym dla jej wykształcenia. Ma ona umożliwiać *rozumienie szerszej sceny historycznej w kategoriach jej znaczenia dla życia wewnętrznego i zewnętrznej kariery różnorodnych jednostek* (Mills 2007:52). Nie przypadkowo Mills za wzór wyobraźni socjologicznej stawia klasyków, m.in.: Spencera, Comte’a, Durkheima, Mannheima, Marksa, Veblena, a przede wszystkim Webera (ib.:53). Z kolei Peter L. Berger w książce, na której wychowało się wiele roczników studentów socjologii, mocno podkreśla: *Chociaż większość socjologów – z temperamentu lub z wyboru zawodowego – będzie zajmowała się głównie wydarzeniami współczesnymi, ignorowanie wymiaru historycznego stanowi wykroczenie nie tylko przeciw klasycznemu ideałowi człowieka cywilizowanego, lecz także przeciw samemu rozumowaniu socjologicznemu (...). Humanistyczne pojmowanie socjologii wiedzie*

do bez mała symbiotycznych związków z historią, jeśli nie wręcz do rozwoju samoświadomości socjologii jako dyscypliny historycznej (1997:157). Jak zauważył w swej wydanej już pośmiertnie książce Kozyr-Kowalski, *heraklityzm narusza niefrasobliwie fundamentalną zasadę socjologii i innych nauk społecznych – metodę porównawczą. Prowadzi to nieraz do utożsamienia tego, co nowe w danym kraju z tym, co nowe w Europie i na całym świecie* (2005:31).

3. Ideologiczny heraklityzm poza tym, że umożliwia zostanie „autentycznym odkrywcą” „nowych” faktów, bez konieczności zaznajomienia się z historią, umożliwia także zostanie autentycznym „wynalazcą” bez konieczności żmudnego zaznajamiania się z dotychczasowym dorobkiem własnej dyscypliny. Jak powiada Stanisław Andreski: *Odkrywanie Ameryki to jedno z ulubionych zajęć uczonych zajmujących się naukami społecznymi, a wymaga ono oczywiście, aby prawdziwy odkrywca został skazany na zapomnienie* (2002:58). „Neokolumbizm” w socjologii krytykowali już wcześniej P. Sorokim, a u nas Janusz Ziółkowski (Ziółkowski, 1997:533).

Poza wyżej wymienionymi, zasadniczym argumentem przeciw ideologicznemu heraklityzmowi jest jego jałowość, również w poszukiwaniu tego, do czego programowo dąży. Jak powiada Kozyr-Kowalski: „mimo iż jest w nieustannej pogoni za absolutem nowości i oryginalności nigdy nie osiąga rzeczywistego *kainotes* [gr. nowość]” (2000:XIII).

Sądzę, że wystarczy zadać kilka pytań nieco wykraczających poza typowe dla heraklityzmu ogólniki, aby postawić przy tym poglądzie duży znak zapytania. Pytania takie, jak: które elementy „świata” i w jakim stopniu zmieniły się? Czy zmiana ta uzasadnia żądania „nowej teorii” czy też „nowych technik badawczych”? Czy dawni socjologowie rzeczywiście żyli w „absolutnie innej” rzeczywistości? Czy stwierdzenie „nic nie jest już takie jak przedtem”, nie jest aby co najwyżej poetycką hiperbolą?

Stanowiskiem sytuującym się na antypodach ideologicznego heraklityzmu jest równie niebezpieczny pogląd, który można by określić jako socjologiczny eleatyzm, czyli stanowisko skrajnie abstrakcyjne, ahistoryczne.

Prawda rzadko leży pośrodku skrajnych opinii. Często jednak dochodzimy do niej, dokonując ich syntezy, pozytywnego przewyciężenia. Tak jak stanowisko Heraklita i Eleatów znalazło swą syntezę w dziele Platona, tak na gruncie socjologicznym jednym ze stanowisk zdolnych do dynamicznego, ale i historycznego ujęcia zmiany i ciągłości jest ewolucjonizm. Ile warte jest założenie ideologicznego heraklityzmu o zerwaniu ciągłości w rzeczywistości empirycznej, spróbuję pokazać na przykładzie jednego z bardziej zapoznanych klasyków socjologii religii, a jednocześnie twórcy socjologicznej teorii ewolucji – Herberta Spencera. Interpretuję go zgodnie z regułami neoklasycyzmu socjologicznego.

2. Neoklasycyzm socjologiczny

Neoklasycyzm socjologiczny jest paradygmatem, który powstał w grupie socjologów skupionych wokół Stanisława Kozyra-Kowalskiego w Zakładzie Socjologii Teoretycznej i Klasycznej na UAM. Już sam termin jest polemiczny, nie tylko wobec heraklityzmu, ale i – dzięki przedrostkowi „neo” – postawy przeciwnej, która w odniesieniu do klasyków socjologii przybiera postawę krytykowaną swego czasu przez Mertona (1982:53), którą można określić jako socjologiczny kult przodków (manizm). Grono owych przodków, których neoklasycyzm obdarza nie tyle kultem, co szacunkiem, nie zamyka się w okresie formalnego istnienia socjologii. Wychodzimy z założenia, że „Platońskich i Arystotelesowskich dokonania w dziedzinie epistemologii i ontologii życia społecznego czy w teorii zróżnicowania społecznego i systemów społecznych nie pozbawił poważnej wartości teoretycznej, a zwłaszcza heurystycznej ani upadek Grecji starożytnej, ani upadek wielkiego Imperium Rzymskiego, ani powstanie i wielowiekowe trwanie cywilizacji chrześcijańskiej” (2000:XIII).

Neoklasycyzm socjologiczny, w pierwszym etapie, stara się zawsze możliwie życzliwie i z zachowaniem wierności wobec klasyka zrekonstruować jego teorię, nie tylko na podstawie wyrażonych wprost definicji i tez, ale także zwracając szczególną uwagę na praktykę ba-

dawczą, ukryte założenia i sposób nadawania tezom sensu empirycznego. Drugim krokiem jest jednak sprowadzenie uzyskanego rezultatu do rangi surowca dalszej pracy badawczej. Konfrontujemy klasyczną teorię ze współczesną nam rzeczywistością empiryczną, ze współczesnymi koncepcjami nauk społecznych i przyrodniczych. Rozwijamy i przekształcamy dawne teorie poprzez zmianę zakresu ich ogólności czy przeniesienie na inne sfery rzeczywistości. Cała ta procedura podporządkowana jest celowi uzyskania adekwatnych i precyzyjnych narzędzi poznawczych współczesnego świata. Neoklasycyzm zakłada więc, że badacze żyjący przed wiekiem czy nawet przed dwudziestu czterema wiekami (jak w przypadku Platona) mogą powiedzieć nam coś istotnego o naszym świecie. Oczywiście, metoda taka jest nieuprawniona, jeśli rację ma heraklityzm.

W stosunku do problemu przemian świata współczesnego neoklasycyzm kieruje się dyrektywą analizy kainotycznej, *która jest zorientowana na ujęcie tego, co nowe i osobliwe w świecie społecznym* (Kozyr-Kowalski 999:274). Ale dostrzeżenie tego, co nowe jest niemożliwe, bez narzędzi teoretycznych, które pozwolą porównać stan aktualny, ze stanem dawnym; podobnie jak dostrzeżenie tego, co niezwykłe, bez porównania z tym, co zwyczajne. Chociaż Max Weber uczynił z poszukiwania i wyjaśniania „osobliwości historycznych” główny cel swojej socjologii, to jednak podkreślał, że niezbędnym do tego narzędziem są np. typy idealne procesów historycznych opisujące „normalny przebieg” zjawiska (por. Weber 1985:91). Dlatego nie odrzucał dorobku socjologii pozytywistycznej czy ewolucjonistycznej, traktując go jako zbiór typów idealnych (głównie oczywiście chodzi w tym przypadku o Marksa).

Proces skazywania na zapomnienie twórców socjologii, o którym wspominał Stanisław Andreski jako warunku tryumfowania „neokolonializmu”, nie obejmuje wszystkich klasyków w równym stopniu. Wydaje się, że oszczędził Webera i Durkheima, natomiast szczególnie mocno dotknął Auguste’a Comta, którego zasługi redukuje się często do wymyślenia nazwy naszej dyscypliny oraz Herberta Spencera, którego dodatkowo pograżył nurt antyewolucjonistyczny. Tym samym wprowadzenie pojęcia systemu i funkcji kojarzy się raczej z Vilfredo

Pareto niż z angielskim ewolucjonistą. Zapomnienie dotyczy zwłaszcza jego koncepcji socjoreligijnych, ocenianych przez Andreskiego jako porównywalne, a pod pewnymi względami lepsze niż Webera (1992:125n).

Tezę o zerwaniu ciągłości najprościej zweryfikować zadając pytanie, czy dzisiejsze zmiany cywilizacyjne są tak niezwykle, że faktycznie przekraczają wyobraźnię klasyka? Czy rzeczywiście Spencer byłby nimi zaskoczony? Czy faktycznie rzeczywistość już przekroczyła kategorie, którymi opisywał zmianę społeczną?

3. Co się mieści w głowie... klasyka?

Jak wiadomo do opisu zmiany społecznej Spencer posługiwał się dwoma zestawami pojęć: klasyfikacją oraz typologią społeczeństw. Klasyfikacja dzieli społeczeństwa według stopnia złożoności i wewnętrznego zróżnicowania. W tym ujęciu ewolucja społeczna polegałaby na łączeniu się społeczeństw prostych w złożone, złożonych w podwójnie złożone, a podwójnie w potrójnie złożone. Społeczeństwa europejskie w czasach Spencera w większości należały do klasy potrójnie złożonych, aczkolwiek zauważa on, że niektóre osiągnęły już poziom poczwornie złożony. W tych kategoriach integracja europejska stanowi przejście od społeczeństw potrójnie do poczwornie złożonego. Spencer nie byłby zatem zaskoczony samym faktem, choć nie uważał, by ewolucja była procesem nieuchronnym i z niepokojem obserwował niektóre „wsteczne” zjawiska. Niewątpliwie zaskoczyłby go, ale i ucieszył sposób integracji. Dotąd najczęstszą metodą integrowania się społeczeństw w całości wyższego rzędu był podbój militarny, integracja pokojowa zaś, np. w formie sojuszu przeciw wspólnemu wrogowi zwykle okazywała się nietrwała. Przyszłość pokaże czy integracja europejska okaże się wyjątkiem.

Spencer do opisu bardziej jakościowych wymiarów przemian używał również typologii, znanej jako typologia „militarne” – „produkcyjne”. Opiera się ona na założeniu, że dominujący typ działalności społecznej, określa społeczeństwo począwszy od jego struktury, przez

system wartości, wytwory kultury, aż po charakter społeczny członków. W typie militarnym wszystkie te wymiary podporządkowane są wymogom walki. W produkcyjnym – wymogom produkcji i handlu. Typologia ta wyróżnia po kilkadziesiąt cech obejmujących większość aspektów życia społecznego, a przy tym charakteryzuje się wyrazistością i logiczną spójnością, której po typach idealnych oczekiwał Weber.

Sądzę, że wydarzenia 1989 r. można dość adekwatnie opisać tymi kategoriami, jako zwycięstwo społeczeństw produkcyjnych nad militarnymi osiągnięte dzięki fortelowi Ronalda Reagana polegającego na przekształceniu konfliktu militarnego w konflikt gospodarczy, w którym społeczeństwo produkcyjne wykazuje zwykle swoją przewagę (wojna w Wietnamie pokazuje, że w przypadku konfliktu militarnego mogło być inaczej). Również przemiany polskiego Kościoła ostatnich 20 lat, można adekwatnie opisać jako przejście od typu militarnego do produkcyjnego i jak sądzę, byłby to opis bogatszy niż dokonany przy pomocy kategorii „kościół ludu” i „kościół wyboru”.

Ale typologia militarne/produkcyjne nie jest konstrukcją zamkniętą. Sam Spencer zwięźle naszkicował możliwy trzeci typ społeczeństwa. Charakteryzuje się on tak dalece rozwiniętą gospodarką, że produkcja i praca przestają być główną treścią życia ludzi, którzy odtąd w coraz większym stopniu mogą poświęcać się „wyższym aktywnościom” czyli takim, które podnoszą jakość życia, a nie tylko zapewniają jego trwanie. Są one domeną „instytucji profesjonalnych”, do których zalicza artystów, muzyków, pisarzy, uczonych, lekarzy, etc. Jak powiada, „cechą znaną społeczeństwa tego typu jest „pomnażanie urządzeń i narzędzi kultury umysłowej oraz estetycznej”, „środków działalności pokrewnych, [...] dążących bezpośrednio do uprzyjemnienia [życia]”. Sądzę, że konfrontacja tych tez z prognozami jakie w swej książce *Koniec pracy* sformułował Jeremy Rifkin (2003), z koncepcją opartego na informacji społeczeństwa postkapitalistycznego Petera Druckera (1999), czyli społeczeństwa sieciowego (Castells 2007) tudzież popularną koncepcją społeczeństwa konsumpcyjnego pozwala stwierdzić, że Spencer przewidywał kierunek, który wielu dzisiaj opisuje jako najnowsze

tendencje cywilizacyjne. Moim zdaniem, dowodzi to, wbrew heraklityzmowi, iż między rzeczywistością w jakiej żył Spencer a naszą, zachodzi ciągłość.

4. Ewolucja religii

W ramach socjologii religii ewolucjonizm nie należy do najpopularniejszych perspektyw. Sądzę, że wynika to z tego, iż utożsamia się go tam z jego mocno uproszczoną formą. Jak zauważa Ina Wunn (2003:388) w naukach o religii dominuje rozumienie ewolucji jako procesu „jednoliniowego i jednokierunkowego”, zmierzającego do „określonego celu”. Analiza ewolucyjna sprowadza się wówczas do wyróżnienia kolejnych stadiów rozwoju religii i przypisaniu ich do odpowiednich stadiów rozwoju społecznego. W ten schemat myślenia wpisuje się również głośna próba powrotu do ewolucjonizmu, jakim był artykuł Roberta Bellaha *Religious Evolution* (1964). Również on przedstawia nie tyle teorię ewolucji religii, co kolejny schemat ewolucjonistyczny przypominający te, które cieszyły się popularnością w XIX i na pocz. XX wieku. Sekwencje takie, jeśli przeprowadzone są konsekwentnie, mogą naturalnie posiadać pewną heurystyczną użyteczność, nie stanowią jednak teorii ewolucji religii. Oprócz tego, że teorie te były właśnie jednoliniowe i jednokierunkowe, charakteryzowały się jeszcze jedną właściwością: o ile różniły się co do określenia pierwotnej formy religii (za takie uchodziły magia, fetyszyzm, animizm, animatyzm, totemizm czy ostatnio szamanizm), to wszystkie zgadzały się co do dwóch ostatnich stadiów: politeizmu i, ukoronowania ewolucji religii, czyli monoteizmu, zakładały zatem określony *cel* ewolucji.

W tym kontekście pouczające będzie przypomnienie kilku tez Spencera. Z jego prac również często jest wyprowadzany schemat ewolucyjny wiodący od stadium przedreligijnego, przez animizm do manizmu i dalej przez zoolatrię, fitolatrię, kult natury, kult bóstw, politeizm do monoteizmu. Wystarczy jednak przyjrzeć się bliżej analizom Spencera, by zorientować się, że zoo-, fitolatria czy kult

natury nie były dla niego stadiami, ale bocznymi odgałęzieniami, anomaliami.

Jeszcze ciekawsze są uwagi Spencera odnośnie do przejścia między politeizmem a monoteizmem. Kwestia ta nastroczała mu początkowo sporo problemów, dopóki ujmował ją, zgodnie ze zwyczajem, jako rozwój, postęp. Ostatecznie jednak udało mu się tę perspektywę przewyciężyć i w późniejszej swej pracy stwierdza, że przejście to jest rezultatem nie tyle dalszej ewolucji religii, ale przeciwnie, procesu do niej antagonistycznego. Wielu interpretatorów Spencera zapomina, że termin ewolucja ma u niego swój antonim: dysolucja. Jego zdaniem, oba te procesy zachodzą naprzemiennie, nie tylko we wszechświecie, ale również w społeczeństwie. O ile ewolucja polega na wzroście integracji, zróżnicowania i określoności, to dysolucja przeciwnie – wiąże się z dezintegracją, homogenizacją i wzrostem nieokreśloności.

Zmiany – powiada Spencer – które zwykle się ujawniają stanowią zróżnicowane skutki przeciwnych tendencji w kierunku integracji i dezintegracji. Aby właściwie zrozumieć pochodzenie i schyłek systemów religijnych i prawdopodobną przyszłość obecnie istniejących, musimy wziąć tę prawdę pod uwagę (par. 657).

Dla Spencera politeizm rozwija się zgodnie z logiką ewolucji, natomiast monoteizm jest rezultatem właśnie procesu dysolucji (§ 657). Co równie istotne, dla Spencera monoteizm nie jest fazą stabilną, wkrótce pojawia się w jego ramach tendencja politeistyczna, która w nowej wprawdzie formie, przywraca dawną złożoność religii politeistycznej, tyle że miejsce Bogów, Bogiń, Nimf, i innych istot nadprzyrodzonych zajmują stopniowo hierarchicznie zorganizowani aniołowie i ich mroczni odpowiednicy – demony, a całość uzupełniają nieprzeliczone zastępy świętych często przejmujących kompetencje dawnych bóstw (Spencer 1896 § 615:79). Rozumiał to św. Tomasz z Akwinu wykazując, że w istocie pod postaciami Bogów poganie czcili anioły (2003:122). Inną formą ukrytego politeizmu w ramach religii nominalnie monoteistycznej jest wzrost odłamów religii, sekt, z których każda modyfikuje swoje rozumienie nominalne tego samego bóstwa. Spencer przekracza więc ramy teologicznej nomenklatury

i usiłuje dotrzeć do faktycznej rzeczywistości stojącej za pozornie oczywistymi terminami.

Na podstawie powyższych uwag Spencera widzimy, że: ewolucja nie jest dla niego jednoliniowym ani jednokierunkowym procesem zmierzającym nieuchronnie do monoteizmu.

5. Ewolucjonizm a religia

O ile ewolucjonizm stanowi zaniedbany margines w ramach studiów nad religiami, to studia nad religiami stały się w ostatnim dziesięcioleciu przedmiotem intensywnego zainteresowania ze strony ewolucjonizmu. Badacze tacy jak: David S. Wilson (2005), Pascal Boyer (2000), Joseph Bulbulia (2005), Ina Wunn (2003), Richard Sosis (Alcorta, Sosis 2005) czy słynny Richard Dawkins, by wymienić tylko niektórych, podjęli próbę naświetlenia zjawisk religijnych z perspektywy ewolucjonistycznej. Traktując serio słynne powiedzenie Theodosiusa Dobzhansky'ego, iż „nic w biologii nie ma sensu jeżeli jest rozpatrywane w oderwaniu od ewolucji” (1979:128), zadają pytanie, jaki sens ma religia. Z jednej strony badają więc ewolucyjne znaczenie religii dla gatunku ludzkiego (czy jest ona tylko produktem ubocznym, czy też jest sama ewolucyjnie funkcjonalna, a jeśli, to czy na poziomie doboru naturalnego, czy międzygrupowego). Z drugiej strony znajdujemy też próby ewolucyjnego podejścia do przemian samej religii, w których to religie pojmowane są jako jednostki ewoluujące. Ewolucję badacze ci pojmują ściśle po darwinowsku, jako dwuetapowy proces wytwarzania różnorodności oraz selekcji. Starają się określić czynniki selekcji oraz mechanizmy zmian. Opierają się zwykle na systematyce religii będącej odpowiednikiem analizy kladystycznej w biologii, opartej na faktycznym pokrewieństwie między religiami, w przeciwieństwie do tradycyjnych typologii bazujących na podobieństwie cech (odpowiednik analizy fenetycznej).

Porównanie współczesnych ewolucjonistycznych ujęć religii z klasyczną Spencerowską teorią ewolucji religii wydaje się przynosić szereg korzyści dla obu stron. Koncepcje ewolucjonistów w spójnym

systemie socjologicznym Spencera, opartym na założeniach identycznych z darwinowskimi, choć w innych terminach i na innym poziomie sformułowanych, mogłyby zyskać użyteczne narzędzie analizy selekcji grupowej. Z drugiej strony w wyniku tej konfrontacji socjologiczna teoria ewolucji religii Spencera mogłaby zostać przekształcona w nowoczesną i użyteczną teorię. W pracach Spencera możemy znaleźć różne elementy naukowej teorii ewolucji (mechanizmy wytwarzania zmienności, selekcji etc.), jednak zestawienie z teorią darwinowską umożliwia ich uporządkowanie w spójny system.

Niektóre elementy będące w dyskursie Spencera zgoła pobocznymi wątkami uzyskują dzięki temu istotne miejsce. Pozwolę sobie na jeden przykład. Spencer jak wielu uczonych XIX w. i późniejszych, usiłował wyjaśnić zespół wierzeń określanych później jako totemizm, określany przez niego po prostu jako zoolatria i fitolatria (1885a). Spośród kilku hipotez jakie postawił jedna wydawała się wyjątkowo odważna: „hipoteza pomyłki językowej”. Spencer był zdania, że wyobrażenie pochodzenia ludzi od zwierząt zrodziło się w konsekwencji pomylenia znaczenia metaforycznego z dosłownym. Epitet „Jest on silny jak niedźwiedź”, dał początek odzwierzęcemu imieniu „Niedźwiedź” a to, jeśli opowieść przekazywana jest w atmosferze przekazu religijnego, łatwo może przekształcić się w mit o pochodzeniu danego plemienia od przodka, który był niedźwiedziem.

Pomysł ten zyskuje nowe znaczenie w świetle biologicznej teorii mutacji, którą ogłosił na początku XX w. Hugo de Vries. Mutacja jest zmianą powstałą w wyniku pomyłki w trakcie przekazywania informacji genetycznej.

Dla Spencera punktem wyjścia w ewolucji religii jest nałożenie na siebie dwóch wyobrażeń. Po pierwsze wiary w egzystencję pośmiertną, co daje początek kultowi przodków. Jednak aby świat duchów mógł ulec zróżnicowaniu, musi pojawić się drugie wyobrażenie – o nadprzyrodzonym pochodzeniu pewnych wartościowych społecznie właściwości. Jak pisze: *Wśród danego plemienia wódz, czarodziej lub ktoś inny, obdarzony jakąś umiejętnością, a będący przedmiotem czci za życia, z powodu zdolności swych nieznanego pochodzenia i zakresu – staje się przedmiotem jeszcze większej obawy po śmierci, gdyż zdo-*

bywa większą jeszcze potęgę, właściwą upiorom w szczególności (1885a § 206). Tym, co podlega przemianom są więc opowieści o przodkach, zwłaszcza wybitnych przodkach, wyposażonych w cnoty nadprzyrodzonego pochodzenia, czy mówiąc językiem Maxa Webera w charyzmę.

Tym, co umożliwia mutację jest sam nadprzyrodzony charakter postaci i w związku z tym religijny charakter opowieści – mitu: religia bowiem, według definicji Spencera, odnosi się do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Słuchając z wiarą opowieści religijnej, odbiorcy nie wykluczają zatem zjawisk nadprzyrodzonych, cudów, metamorfoz etc. Rodzi to rozmaite możliwości mutacji.

Zjawisko opisywanej przez Spencera „pomyłki językowej” można więc uznać za odpowiednik transwersji w mutacji genetycznej (zmiana zasady purynowej w pirymidynową i odwrotnie; podstawy koncepcji mutacji za: por. Drewy, Ferenc 2003:286-291). W przypadku mitu byłaby to zamiana znaczenia dosłownego w metaforyczne lub odwrotnie. Niewykluczone, że proces ten współdziałał również w powstaniu najdonioślejszego dogmatu chrześcijaństwa. Badacze starożytnego judaizmu stwierdzają mianowicie, że termin „syn Boży”, z jakim mamy do czynienia w ewangeliiach synoptycznych, w ramach judaizmu funkcjonował wyłącznie metaforycznie. Jak podkreśla Geza Vermes, czołowy autorytet badań nad judaizmem międzytestamentalnym, termin ten występuje niejednokrotnie w Biblii hebrajskiej w odniesieniu do różnych podmiotów, jednak nigdy nie jest rozumiany dosłownie (2008:48). W radykalnie monoteistycznej kulturze idea taka była obłożona fundamentalnym tabu, sformułowanym w pierwszym przykazaniu. Te same słowa uzyskały jednak zupełnie inny sens, gdy znalazły się w kontekście hellenistycznym, gdzie ich literalne rozumienie nie było niczym niezwykłym. Bogowie mieli synów, Zeus był synem Kronosa, sam dał zaś początek licznej grupie bogów, a z jego związków z ziemiankami narodzili się herosi, także otoczeni kultem. W tym kontekście nie było żadnych hamulców, aby określenia „syn Boży” w ewangeliiach nie traktować literalnie (por. Sanders 1993:161n).

Czerpiąc inspiracje ze Spencera i współczesnej biologii, możemy wyróżnić także inne rodzaje mutacji religijnej.

Możliwa jest tranzycja (w genetyce: zmiana zasady purynowej na inną purynową i pirymidynowej na inną pirymidynową), gdy w obrębie jednego rodzaju znaczeń (metaforycznych bądź dosłownych) dokonuje się zamiana spowodowana względami językowymi, jak w przypadku błędnie przełożonego w Septuagincie hebrajskiego *alma* jako *parthenos*, co dało początek przekonaniu o dziewiczym poczęciu przez Maryję. Innym przykładem może być błędnie przełożony przez św. Hieronima, fragment listu do Rzymian (5,12), które to tłumaczenie dało potem podstawę dogmatowi o grzechu pierworodnym, *eph' ho pantes hēmarton* przełożono jako *w którym wszyscy zgrzeszyli* (Vlg: *in quo omnes peccaverunt*), podczas gdy poprawnie: „ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Węclawski 2006). W latach osiemdziesiątych wśród teologów rozgorzała w związku z tym dyskusja (por. Winling 1990:409), która zmierzała do przeformułowania tej doktryny, czemu oczywiście przeciwdziałała zapora w postaci uroczystego dogmatu. W rezultacie można mówić o innym jeszcze mechanizmie mutacji, który przez analogię z pewnym rodzajem mutacji chromosomowej można nazwać translokacją. Polega ona w naszym przypadku na przemieszczeniu treści, która okazuje się niekorzystna tak, iż nie stanowi ona odtąd widocznego elementu przekazu religijnego, choć formalnie ciągle do niego należy. Jeszcze bardziej wyrazistym przykładem translokacji jest odrzucenie przez Kościół katolicki Jezusowego zakazu składania przysięg, choć słowa te formalnie ciągle stanowią element *Kazania na górze* (Mt 5:36).

Innym typem mutacji w genetyce jest inwersja, czyli odwrócenie fragmentu chromosomu o 180 stopni. Za przykład takiej inwersji we wczesnym chrześcijaństwie można uznać zmianę koncepcji chrystologicznych od zawartej w *Dziejach apostoelskich* protoadopcjonistycznej wiary, że będący człowiekiem przywódca ruchu został w nagrodę za wierność wywyższony na prawicę Boga (ruch w górę), w późniejsze, choć stosunkowo szybko powstałe przekonanie, że to sam Bóg zstąpił na ziemię (kierunek w dół).

Innym rodzajem mutacji jest delecja – czyli usunięcie pewnej informacji z kodu. Za przykład może posłużyć odrzucenie pewnych ksiąg, jako niekanonicznych (np. *Didache*, *Pasterza Hermasa*, listu Barnaby czy tzw. *sekretniej ewangelii Marka*).

W pismach Spencera możemy znaleźć jeszcze inny mechanizm mutacji, który posiada pewną analogię z duplikacją (podwojeniem), choć precyzyjniej lepiej nazwać ją hiperbolizacją. Mechanizm ten zaznacza Spencer w następującym fragmencie:

Przypominając sobie, że najbardziej cudowna odmiana jakiegś opowieści upowszechnia się zwykle najszerzej i że w ten sposób czyni podobnych osób historycznych z każdym nowym pokoleniem urastają pod wpływem niczym niekrepowanej przesady, opowiadania zaś o nich chciwie bywają słuchane, dostrzeżemy, że z biegiem czasu opowieści owe mogą osiągnąć wszelkich stopni idealizacji i upowszechnienia (1885a § 206, por. § 200, § 197).

Przesada w pochwałach wynikająca z chęci przypodobania się bóstwu, jest jednym z mechanizmów, którym Spencer tłumaczy zdarzającą się w społeczeństwach prymitywnych apoteozę. Uwielbienie wybitnej postaci, w momencie jej śmierci, kiedy wkracza ona w sferę nadprzyrodzoną, zatracą z czasem jakiekolwiek granice (por. 1885a:§ 192). Dotyczy to w jeszcze większym stopniu osób charakteryzujących się niezwykłym natężeniem jakiegś użytecznej dla ogółu cnoty (siły, wiedzy, wynalazczości, mocy magicznej) – Weber określał potem takie osoby jako autorytety o legitymizacji charyzmatycznej. W tym wypadku sprzęgają się dwie siły religiotwórcze: sakralny charakter zmarłego oraz charyzma. Uwielbienie, płynące z wdzięczności, w połączeniu z nadprzyrodzonym charakterem obiektu, zrywa ją wszelkie bariery w prawieniu komplementów.

Przesadny język czcicieli przypisuje raz temu z nich a innym razem tamtemu, a czasem nawet żywemu królowi, wielkości nawet tak transcendentne, że nie tylko wszystkie inne rzeczy, ale także wszyscy inni bogowie istnieją poprzez niego (1896 § 613).

Powyżej naszkicowałem jedynie niektóre możliwości, wypływające z konfrontacji właściwie odczytanej socjologii klasycznej z nowoczesną nauką. Obszarem prezentacji była kwestia dość szczegółowa (mutacja wierzeń religijnych), jednak również na poziomie bardziej ogólnym, co ledwie zaznaczyłem, możliwości wydają się interesujące.

Bibliografia

- Alcorta C. S., Sosis R., 2005, *Ritual, Emotion, and Sacred Symbols. The Evolution of Religion as an Adaptive Complex*, "Human Nature", Winter, vol. 16, No. 4, pp. 323-359.
- Andreski St., 2002, *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Andreski St., 1992, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. Sowa K. Z., Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bellah R. N., 1964, *Religious Evolution*, "American Sociological Review", Vol. 29 Issue 3, p. 358-374.
- Berger P. L., 1997, *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Boyer P., 2000, *Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute", Volume 6, Number 2, June 2000, pp. 195-214.
- Bulbilia J., 2005, *Are There any Religions? An Evolutionary Exploration*, "Method & Theory in the Study of Religion", Volume 17, Number 2, 2005, pp. 71-100.
- Castells M., 2007, *Spółczesność sieci*, przeł. Marody M. i in., Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dobzhansky Th., 1979, *Różnorodność i równość*, przeł. Aniela Makarewicz, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Drewa G., Ferenc T., 2003, *Podstawy genetyki dla studentów i lekarzy*, Wrocław, Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner.
- Drucker P. F., 1999, *Spółczesność pokapitalistyczna*, przeł. Karnas G., Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kozyr-Kowalski St., 1997, *Ideologia i prawda*, [w:] Cichocki R. [red.], *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, Poznań, Wydawnictwo „Media G-T” [<http://www.staff.amu.edu.pl/~kozyr/ideologia.htm>].
- Kozyr-Kowalski St., 1999, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Kozyr-Kowalski St., 2000, *Socjologia teoretyczna a praktyka i wolność nauki* [w:] Misztal Bronisław, *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Kraków, Universitas.
- Kozyr-Kowalski St., 2005, *Uniwersytet a rynek*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Merton R. K., 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. Morawska E., Wertenstein-Żuławski J., Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mills C. W., 2007, *Wyobrażenia socjologiczne*, przeł. Bucholc M., Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Misztal B., 2000, *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Kraków, Universitas.
- Rifkin J., 2003, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Sanders E. P., 1995, *The Historical Figure of Jesus*, London, Penguin.
- Spencer H., 1896, *Ecclesiastical Institutions*, [w:] *The principles of sociology*, vol. III, London–Edinburgh, Williams and Norgate (przekład polski: *Zasady socjologii*, t. 6, przeł. Potocki J., „Instytucje kościelne”, Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”, 1891).
- Spencer H., 1885, *The Induction of Sociology*, w: *Principles of Sociology*, vol. I, London–Edinburgh, Williams and Norgate (przekład polski: *Zasady socjologii*, t. 2 *Indukcje socjologii*, przeł. J. Potocki Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”, 1889).
- Spencer H., 1885a, *Data of Sociology*, w: *Principles of Sociology*, vol. I, London–Edinburgh, Williams and Norgate (przekład polski: *Zasady socjologii*, t. 1 *Dane socjologii*, przeł. Potocki J., Warszawa, Wydawnictwo „Głosu”, 1889).
- Tomasz z Akwinu, 2003, *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej*, Poznań, W drodze.
- Vermes G., 2008, *Twarze Jezusa*, przeł. J. Kołak, Kraków, homini.
- Weber M., 1985, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. Kwieciński M., [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, [red.] Rainko S., Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Wilson D. S., 2005, *Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample*, "Human Nature", Winter, vol. 16, No. 4, pp. 382-409.
- Winling R., 1990, *Teologia współczesna 1945-1980*, przeł.. Kisielevska-Sławińska K., Kraków, Znak.
- Węclawski T., 2006, *Wykład symbolu nicejsko-konstantynopolańskiego*, [<http://www.graniczne.amu.edu.pl/PPGWiki/Wiki.jsp?page=symbolMiSH>]
- Wunn I., 2003, *The Evolution of Religions*, „Numen: International Review for the History of Religions”, Vol. 50 Issue 4, p. 387-415.
- Ziółkowski J., 1997, *Impulsy i bariery w rozwoju socjologii*, [w:] *Krytyka Rozumu socjologicznego. Praca zbiorowa wydana z okazji 100-lecia urodzin Tadeusza Szczurkiewicza*, [red.] Kozyr-Kowski S., Przestalski A., Włodarek J., Poznań, Zys i S-ka.