

Herbert Spencer o religii i porządku społecznym

Mogą istnieć czworaki związki między porządkiem społecznym a religią. Po pierwsze religia może być rozpatrywana jako uwarunkowana przez jakąś konkretną formę porządku społecznego, po drugie może sama oddziaływać na porządek społeczny, po trzecie możemy rozważać porządek społeczny występujący w ramach religii, a ściślej, w ramach organizacji religijnej, po czwarte wreszcie w pewnych przypadkach i w pewnym sensie możemy mówić o religijności samego porządku społecznego. Te cztery grupy problemów są ze sobą powiązane. Rozpatrzymy niektóre związane z nimi zagadnienia z zamierzeniem zademonstrowania możliwości tkwiących w pewnych pomysłach Herberta Spencera.

I. Religia jako uwarunkowana przez porządek społeczny

Socjologia religii Spencera opiera się na założeniu, że odmienne typy organizacji religijnej kształtują się pod wpływem warunków społecznych, z których jednym z najistotniejszych jest typ porządku społecznego dominującego w społeczeństwie.

Typologia społeczeństw, czyli podział na *militant* i *industrial society* jest jedną z najbardziej znanych koncepcji Spencera. Nie jest ona jednak, tak jak ją ujmuje Spencer, opisem przemian historycznych, choć tak się ją czasem przedstawia. *Industrial society* tłumaczy się jako *społeczeństwo industrialne*, co ogranicza zasięg tej kategorii do pewnej epoki historycznej, charakteryzują-

cej się występowaniem nowoczesnego przemysłu. Tymczasem, jak zauważa Spencer (1885b, §547), oba typy występowały w historii, wzajemnie się mieszając, a więc *industrial society* jest dużo starsze od nowoczesnego przemysłu. Słowo *industrial* pochodzi od łacińskiego *industria*, co znaczy *pracowitość, pilność, skrzętność* albo *czynność, celowy wysiłek*. Stąd angielskie *industrious* oznaczające człowieka pilnego i pracowitego. Do tego właśnie znaczenia odwołuje się Spencerowski termin. Takie znaczenie nadawali temu terminowi również dziewiętnastowieczni socjologowie francuscy. Od dziewiętnastego wieku jednak słowo *industrial* w języku angielskim zawęziło swe znaczenie i dziś oznacza przede wszystkim „przemysłowy”, „związany z przemysłem”, czyli dokładnie tak jak *industrialne* we współczesnym polskim. Tymczasem autor ani razu nie wiąże społeczeństwa tego typu z występowaniem maszyn, nowoczesnego przemysłu, natomiast wiąże z trybem życia skupionym na pracy, wytwórczości. Wydaje się, że najlepszym odpowiednikiem angielskiego *industrial*, który jednocześnie odrywa Spencerowski termin od modernistycznego kontekstu, będzie słowo „produkcyjne”. Oderwanie to jest konieczne, gdyż Spencer stosuje termin *industrial society* 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).

U podstaw typologii – militarne/produkcyjne – leży przekonanie, że społeczeństwo może uczynić swą zasadniczą, dominującą działalnością albo wojnę, albo wytwarzanie. Z drugiej strony oba typy praktyki ludzkiej w zdecydowanej większości społeczeństw pozostają z sobą zmieszane w różnych proporcjach, odpowiadają bowiem dwóm różnym wymaganiom względem systemu społecznego. Ale każde społeczeństwo musi spełnić oba wymagania – musi ochraniać swój byt przed wrogami zewnętrznymi (przynajmniej dopóki zupełnie nie zanikną wojny), stąd musi wytworzyć pewne struktury służące działalności militarnej – atakowi i obronie. Każde społeczeństwo musi jednocześnie pozyskiwać środki do egzystencji i w tym celu wytwarza osobną organizację (Spencer 1885a, §258: 544), musi rozwijać się podział pracy i wymiana usług (*division of labour, exchange of services*), które są warunkiem nie tylko postępu wytwórczości (*industrial progress*), ale i wzrostu liczby ludności, a poprzez to pośrednio – wzrostu siły militarnej (Spencer 1896a: 161). Od tego, która z tych dwóch organizacji zaczyna dominować i podporządkowywać sobie drugą, zależy, czy społeczeństwo jako całość zbliża się do typu militarne czy produkcyjne. Widzimy, że omawiana typologia jest ściśle powiązana ze Spencerowską koncepcją

zróznicowania społecznego, z podstawowym w niej podziałem na system kierowniczy i wykonawczy.

O tym, czy w danym społeczeństwie dominuje działalność militarna, czy produkcyjna wydają się, zdaniem Spencera, decydować zasadniczo dwa czynniki. Po pierwsze, **warunki zewnętrzne** – 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, w jakim pozwalają na to warunki naturalne). Drugim czynnikiem jest **charakter społeczny**. Na pierwszy rzut oka mamy tu kolejne sformułowanie jałowej tezy o wzajemnej zależności struktury społecznej od charakteru społecznego. Spencer podkreśla jednak, że charakter społeczny ukształtowany jest nie tyle, czy nie tylko przez strukturę społeczeństwa, ile w przeważającej mierze przez dotychczas dominującą praktykę społeczną (antagonistyczną czy wytwórczą). Za charakterem społecznym ukrywają się więc również warunki zewnętrzne, ale byłe warunki zewnętrzne, w jakich społeczeństwo egzystowało w przeszłości. Relacja między charakterem społecznym a dominującą działalnością, mocno podkreślana przez Spencera, wydaje się 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 (Spencer 1885c, §560: 592).

Wydaje się, że to właśnie charakter społeczny jest również dla Spencera zasadniczym łącznikiem, naturalnie nie licząc oddziaływania bezpośredniego, między dominującym w społeczeństwie systemem (kierowniczym bądź utrzymującym) a pozostałymi instytucjami (Spencer 1885c, §560: 592).

Ogólny charakter organizacji społecznej ma doniosły wpływ na wierzenia i instytucje religijne. Przekonują o tym liczne podobieństwa i paralele w organizacji i rozwoju z jednej strony instytucji politycznych, z drugiej, eklezjalnych (Spencer 1885a, §259: 548). Takich analogii i paraleli autor *Instytucji eklezjastycznych* przytacza bardzo dużo.

Ale Spencer nie poprzestaje na stwierdzeniu samego istnienia zależności, usiłuje dociec jej mechanizmu. Stwierdza, że zależność ta polega na tym, iż: „To samo prawo organizacji (*law of organisation*) panuje zarówno w społeczeństwie całym, jak i w jego częściach” (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 stanowi wzorcowy przykład jego przejawiania się (Spencer 1885a, §259: 545), a organizacje opierające się na drugim prawie, zbliżyć się będą w swej strukturze do organizacji przemysłowej czy też rynku.

Odmienne typy społeczeństwa wytwarzają religie odmiennego typu albo przystosowują swą religię do dominującego charakteru społecznego. Spencer używa tu terminów *religia wrogości* oraz *religia zgody* (tłumacz dziewiętnastowieczny przełożył te kategorie na *religia: miłości i nienawiści*). Religia wrogości to religia ukształtowana przez społeczeństwo militarne, wojownicze. Religia taka gloryfikuje te cechy osobowości, które sprzyjają działalności militarnej: odwagę, bohaterstwo, siłę, patriotyzm, poświęcenie się dla społeczeństwa etc. Religia zgody to religia uwarunkowana przez społeczeństwo produkcyjne, współtworząca charakter społeczny umożliwiający pokojowe wytwarzanie i wymianę dóbr. Wpływ typu społeczeństwa nie ogranicza się jednak tylko do uwarunkowanej religijnie etyki. Dotyka on także symbolicznej warstwy religii: bogowie religii wrogości są mściwi, obrażalscy, gniewni, zawistni, żądają krwawych ofiar, natomiast bogowie religii zgody mają pokojowe usposobienie, sprawują opiekuńczy, ojcowski nadzór nad swymi wyznawcami, nawołują do przebaczenia i zgody.

Typ porządku społecznego najsilniej chyba oddziałuje na organizację religijną. Niestety sam Spencer nie poświęca zbyt wiele uwagi społecznej organizacji religii wrogości i religii zgody, skupia się przede wszystkim na religijnie uwarunkowanej etyce. Dostarczył nam jednak ważnych wskazówek, które posłużyć mogą do skonstruowania odpowiednich typów idealnych.

1. To samo prawo organizacji obowiązuje zarówno w całym, jak i w częściach społeczeństwa.

2. Organizacja religijna w miarę dostosowywania się do charakteru społecznego zaczyna odwzorowywać organizację polityczną.

Na podstawie tych założeń możemy w sposób uprawniony zastosować jedną z reguł hermeneutyki socjologicznej – regułę przeniesienia – i spróbować przekształcić tezy Spencera odnoszące się do organizacji politycznej w tezy odnoszące się do organizacji eklezjastycznej odpowiednio typu wojowniczego i produkcyjnego.

Poniżej przedstawię wnioski, do jakich w rezultacie zastosowania tej reguły dochodzimy.

Opieramy się na piąty tomie *Principles of sociology*, w którym obie idealne formy społeczeństw przedstawił Spencer najobszerniej. W niektórych miejscach odwołujemy się do innych dzieł angielskiego socjologa.

Religia społeczeństwa wojowniczego

Spencer wyróżnia w ramach każdego z typów porządku społecznego w zasadzie dwie dominujące działalności społeczne – jedną zwróconą „na zewnątrz” i drugą „do wewnątrz” – czy, by użyć lepszych sformułowań Znanieckiego, skierowaną do obcych i do swoich.

1) Dominującą działalnością organizacji właściwej społeczeństwu wojowniczemu jest **walka** (działalność antagonistyczna). Dotyczy to także organizacji religijnej (Spencer 1885a, §259: 547). Religia ta rozwija się w sytuacji mniej lub bardziej otwartego konfliktu z tymi grupami, instytucjami, zjawiskami kulturowymi, które są zewnętrzne względem niej, nie podlegają jej kontroli. Dominują więc takie działania, jak: obrona (podkreślanie własnej tożsamości, odpieranie ataków innych), atak (zwalczanie konkurencji) oraz ekspansja (na nowe społeczności i nowe sfery życia społecznego, nowe instytucje społeczne).

2) Tej dominującej działalności podporządkowana jest **działalność skierowana do wewnątrz, do swoich**. Tutaj przeważa **kontrola** (dyscyplinowanie) z zastosowaniem środków większego lub mniejszego przymusu psychicznego.

Z tych dwóch zasadniczych właściwości wypływają **dwie główne cnoty**: miłość kościoła (organizacji eklezjastycznej) oraz posłuszeństwo (w stosunku do bogów i kapłanów). Wynikają z nich też pozostałe cechy. Wymóg obrony pociąga za sobą fakt, że:

3) **pierwszorzędnym celem organizacji eklezjastycznej tego typu jest zachowanie czystości wiary i własnej spójności**. Dążenie do dogmatycznej czystości wiąże się z hermetycznością w stosunku do innych dyskursów religijnych, ograniczeniem kontaktów, wymiany idei. Organizacja taka dąży do wytworzenia urzędów zaspakajających wszystkie potrzeby religijne w swych ramach (albo wyeliminowanie innych potrzeb, jako „grzesznych”), by wykorzenić potrzebę kontaktów z innymi. Jest to więc religia **autarkiczna**.

Wymóg ataku i ekspansji prowadzi do tego, że:

4) organizacja eklezjastyczna tego typu ma 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**).

Z drugiej głównej cechy, wymogu **kontroli** wypływają następujące właściwości:

5) dobro organizacji eklezjastycznej jest ważnym kryterium wartościowania. Ceni się tego, kto jest bardziej użyteczny dla organizacji eklezjastycznej, ze względu na tę użyteczność i to, co ją sprawia. Czyn szlachetny,

ale który nie jest zgodny z tak skonstruowaną hierarchią wartości uznawaną przez organizację eklezjastyczną, nie będzie religijnie nagradzany. Nawet nad wartościami takimi jak życie, wolność, własność górują wartości organizacji eklezjastycznej. Brak poszanowania dla działalności niezwiązanej bezpośrednio z organizacją eklezjastyczną, i w konsekwencji kleru dla świeckich. **W religii wrogości występuje więc prymat organizacji nad wspólnotą, co możemy określić Spencerowskim terminem eklezjastycyzm.**

6) Podstawowa jest zasada **uczestnictwa niedobrowolnego** (z urodzenia, z nakazu, z lęku przed karą). 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. Rozkazy zawierają określenie sposobu, miejsca i czasu (obowiązek niedzielnej mszy, przymus parafialny). Kontrola dotyczy zazwyczaj wszystkich (kapłanów i ludu). Religia wrogości **charakteryzuje się więc koercyjnością** (od ang. *coerce* – zmuszać).

7) **Nie dopuszcza się do samoorganizowania się członków.** Gdy już powstaną stowarzyszenia zawiązane dobrowolnie kapłani wykazują nieufność w stosunku do nich – są one sprzeczne z duchem religii wojowniczej. Towarzyszy temu dążność do ich podporządkowania sobie. Wtedy pozwala się im istnieć, gdy ma miejsce kontrola ich działań w ramach ustalonej rutyny (sprowadzenie charyzmy do instytucji, ruchów reformatorskich do starych form – np. zakonów). Organizację religii wrogości **charakteryzuje więc daleko posunięty centralizm.**

Podstawowym **środkiem** kontroli są członkowie stanu kapłańskiego.

8) **W organizacji eklezjastycznej tego typu występuje nacisk na rozwój jak najliczniejszych kadr,** które mają być silnie zdyscyplinowane, co daje duże ześrodkowanie sił. Stan kapłański organizacji religijnej tego typu jest silnie związany z ludem: jest ekonomicznie uzależniony od ludu, dąży więc do maksymalnej kontroli nad ludem celem zapewnienia stałego zaopatrzenia. Charakterystyczna jest więc postępująca **biurokratyzacja** organizacji eklezjastycznej.

9) Organizacja tego typu posiada rozbudowaną hierarchię, proporcjonalnie do zasięgu – wielostopniową, z silną 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.

10) W ramach samej hierarchii można obserwować ograniczenia drożności. 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.**

11) 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 ze strony. Władza ta ma charakter **autokratyczny**.

12) Spencer zauważa też gorszą pozycję kobiet w takiej religii (Spencer 1896a: 178), co może przejawiać się np. w wyłączeniu ich ze stanu kapłańskiego. Religia wrogości jest więc religią **patriarchalną**.

W pewnych sytuacjach historycznych, jak to zauważa Spencer, organizacja taka może przejawiać także następujące cechy:

13) Funkcjonariusze organizacji tego typu noszą swe uniformy również poza momentem wykonywania czynności religijnych – pozostają dyspozycyjni oraz pozostają reprezentantami swego stanu przez cały czas.

14) Kontrola w niektórych przypadkach przejawia się także w nadawaniu imion przy inicjacji, wstępowaniu do zakonu, co zgodnie z magicznym myśleniem wyraża władzę nad samą istotą podwładnego. Mogą występować precyzyjne przepisy dotyczące ubioru.

15) W pewnych wypadkach, w organizacji tego typu, również troska o potrzeby poddanych (którzy wykazują posłuszeństwo centrum) może stanowić w gruncie rzeczy środek do ich związania z tymi, którzy przyznali sobie monopol na zaspakajanie tych potrzeb.

Religia społeczeństwa produkcyjnego

Tak jak działalność wojowniczej (militarystycznej) organizacji religijnej dostosowuje się do warunków panujących w społeczności, której dominującą działalnością jest walka, tak religia zgody dostosowuje się do warunków panujących w społeczeństwie zajmującym się działalnością pokojową, przede wszystkim produkcyjną. Tak jak dla prowadzenia działalności **militarnej ideałem jest silnie zintegrowane, scentralizowane społeczeństwo, gotowe do poświęceń w imię dobra ogółu**, tak działalność „industrialna” wymaga z jednej strony, **pokoju** w stosunkach zewnętrznych, który zabezpiecza przed agresją z zewnątrz, oraz atmosfery **zaufania** w kontaktach międzyludzkich, która sprzyja wymianie dóbr. Jednym z podstawowych warunków po temu jest przestrzeganie w tych relacjach zasady **dobrowolności**.

Z tych ogólnych warunków wynikają zasadnicze cechy religii i organizacji religijnej społeczeństwa produkcyjnego. Zarówno w aspekcie działań

zewnątrznych, jak i wewnętrznych obserwujemy niechęć do stosowania (i naturalnie bycia obiektem) przemocy. Bierze się to z poszanowania takich wartości jak życie, praca, jej owoce (własność), oparte na życzliwości współżycie z innymi ludźmi. Wyraża się w zasadach: „kochaj bliźniego swego jak siebie samego”, nie czyń nic z wrogości.

1. W stosunkach zewnętrznych obserwujemy zasadniczo pozytywne, a przynajmniej neutralne, nastawienie do otoczenia. Główną zasadą jest dążenie do **pokoju** i ułożenia sobie pokojowych stosunków z otoczeniem.

2. W odniesieniu do własnych członków panuje zasada **dobrowolności**. Dotyczy to zarówno rekrutacji, jak i uznawania przywództwa.

Z pacyfizmu religii zgody wypływają następujące konsekwencje:

3. Religia tego typu charakteryzować się będzie **tolerancją** i wyrozumiałością w stosunku do innych religii, a w stosunku do organizacji niereligijnych, poszanowaniem ich kompetencji w ich własnych obszarach. Głównym oczekiwaniem w stosunku do otoczenia będzie zapewnienie wolności działania. Powstają także organizacje ponadwyznaniowe i ponadreligijne – występuje dążność do przerwania granic, osłabienia przeciwieństw, wymiany tradycji, a ostatecznie także specjalizacji między religiami (zjawiska alogiczne do zachodzących w sferze przemysłu).

4. Skoro jedną z najważniejszych zasad jest poszanowanie wolności (przede wszystkim w sensie wolności od przymusu), 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, o ile organizacja taka będzie dążyć do rozrostu, będzie więc miała charakter pokojowy, oparty na atrakcyjności samej religii i jej adekwatności do religijnych potrzeb ludzi. Jej rozrost jest naturalny – poprzez dobrowolne przystępowanie do wspólnoty, naturalne szerzenie się idei, siłą jej wewnętrznej mocy przekonującej. Trwałość organizacji religijnej wynika z trwałości potrzeb ludzkich, które przez daną religię są zaspakajane. Będzie bardziej proponowała i oferowała niż agitowała czy propagowała. Możemy tę cechę określić jako **pasywną otwartość**.

Z zasady liberalizmu w stosunkach wewnętrznych wynikają dalsze cechy tej religii:

5. Najwyższym celem organizacji religijnej jest dobro jednostki i zapewnienie jej najlepszych warunków rozwoju religijnego. Ma miejsce więc prymat jednostki, czy lepiej jednostek zorganizowanych dobrowolnie w ramach *wspólnoty religijnej* nad organizacją religijną. Organizacja religijna charakteryzuje się więc **służebnością** w stosunku do ludzi.

6. Służba kościołowi jest dobrowolna i posiada precyzyjnie ustalone warunki i zakres. Różnice między kapłanami a wiernymi są słabiej zaznaczone. 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**.

7. Ogólnie w społeczeństwie produktywnym występuje wielość wierzeń, które wyznaje się dobrowolnie (**pluralizm**). Te różnorodne wierzenia posiadają własne organizacje, które tworzą się raczej na podstawie zgodności przekonań niż bezwzględności posłuszeństwa jakiejś arbitralnej władzy. Również w ramach poszczególnych organizacji występuje pluralizm poglądów (już w pewnych granicach). Instytucje się decentralizują. Rozrastają się zwłaszcza prywatne zrzeszenia wiernych, tracą zaś na znaczeniu organizacje narzucone bądź inicjowane odgórnie.

8. Maleje rola organizacji na rzecz wspólnoty. W miejsce biurokratycznego despotyzmu zaczyna panować zasada **reprezentatywności**. Przywódcy stanowią w większym stopniu reprezentantów wspólnoty niż organ władzy. 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.

9. Organizacje religijne, nie posiadając już zakrzepłych hierarchii, tracą swą siłę. Nie ma też bezwzględnego stosunku zależności stanowisk. Urzędy w ramach tego typu organizacji religijnej są wybierane przez wiernych (oddolnie), nie ma arbitralnego narzucania pasterzy. Następuje więc demokratyzacja, a ściślej, zaczyna panować **laokracja** (rządy laikatu). Jej negatywną stroną jest **antysacerdotalizm**, wrogość w stosunku do kapłańskich roszczeń do władzy.

10. W rezultacie organizacja wspólnot religijnych zyskuje na **plastyczności**, traci swą quasi-kastową sztywność: pozycje i zajęcia nie są z góry i ostatecznie określane, zależą od zasady kompetencji, zdolności.

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

12. Kobiety odgrywają większą, często równoprawną, a czasami dominującą rolę w sprawowaniu kultu. Jest to religia egalitarna.

Trzeci typ

Chciałbym zwrócić jeszcze uwagę na jeden, mało znany fakt. Typologia wojownicze/produkcyjne uchodzi powszechnie za typologię dychotomiczną, porównywalną z koncepcjami Tönniesa (wspólnota i stowarzyszenie), Durkheima (społeczeństwo mechaniczne i organiczne), Bergsona i Poppera (społeczeństwo otwarte i zamknięte). Często oba typy rozumie się w duchu jednoliniowego ewolucjonizmu: dawniej panował typ militarny, w przyszłości panować będzie typ produkcyjny. Taka interpretacja znajduje pewne poparcie w pismach Spencera. Powszechnie zapomina się jednak, że Spencer przyjmował istnienie także trzeciego typu organizacji społecznej, który panować ma w bardziej odległej przyszłości. Rozwinąć się on może, jego zdaniem, tylko ze społeczeństwa produkcyjnego, będzie posiadał system gospodarczy rozwinięty bardziej niż ono, ale będzie się od niego różnił tak samo jak ono różni się od typu militarnego.

Spencer zdaje sobie sprawę, że w momencie, gdy typ produkcyjny jeszcze w pełni nie wyparł wojowniczego, trudno cokolwiek powiedzieć o typie, który ma dopiero powstać. Z ostrożności poświęca mu niecałą stronę w swych *Inductions of Sociology* (§263: 563). Koncepcja ta wydaje się jednak bardzo interesująca, zwłaszcza jeśli porównać ją z współczesnymi koncepcjami społeczeństwa postindustrialnego, informacyjnego czy społeczeństwa późnej nowoczesności, jak je określa Giddens.

Społeczeństwo tego nowego typu związane jest z osiągnięciem dominacji przez trzeci główny typ praktyk społecznych (oprócz militarno-kierowniczych i produkcyjno-dystrybucyjnych): przez działania, które nie służą bezpośrednio podtrzymaniu czy ochronie życia, ale które wykonuje się dla satysfakcji z ich bezpośrednich celów (*gratification for their immediate purpose*). Ma tu Spencer na myśli rozwój kultury intelektualnej i estetycznej. Możemy je określić jako działania kulturalne (obejmują zarówno twórczość, jak i konsumpcję dóbr kultury, przy czym Spencer nie odróżnia kultury wysokiej i popularnej).

Przeciwieństwo między typem militarnym a industrialnym Spencer ujmuje w przeciwieństwie zasad: jednostka dla państwa vs. państwo dla jednostki; między społeczeństwem produkcyjnym a nowym typem, natomiast w przeciwieństwo zasad następujących: nie życie jest dla pracy, ale praca dla życia.

Wyróżnienie trzeciego typu społeczeństwa otwiera pole do rozważań nad trzecim typem religii i organizacji religijnej, z braku jednak jakichkolwiek wskazówek Spencera jesteśmy skazani na opartą na analogii spekulację, na którą nie ma tu miejsca.

Uwarunkowanie religii i organizacji religijnej przez porządek społeczny nie dokonuje się tylko w wymiarze aktualnym. Jak sądzimy, dla każdej współczesnej religii kluczowe są zwłaszcza:

1) warunki występujące w momencie powstania, które Spencer wyrażał kategorią *religia nominalna*, gdyż trwają one zazwyczaj w świętych księgach danej religii, oficjalnym wyznaniu wiary, dogmatyce. Siła religii nominalnej płynie przede wszystkim z pietyzmu większości religii w stosunku do założycieli, momentu założycielskiego objawienia;

2) uśrednione warunki występujące w dotychczasowej historii danej religii, a zwłaszcza w ostatnim pokoleniu, które wyrażają się w Spencerowskiej kategorii *charakteru społecznego*;

3) aktualne warunki określone przez dominującą aktualnie działalność społeczną (wojowniczą, produkcyjną, kulturową);

4) relacje między organizacją religijną a innymi, przede wszystkim kierowniczymi systemami społeczeństwa.

Widzimy także, że organizacja religijna podlega nie tylko wpływowi społeczeństwa, aktualnych warunków społecznych. Podlega również wpływowi własnej tradycji. Tradycja ta wyraża warunki społeczne, które panowały we wcześniejszych okresach. Stąd też niektóre religie mimo podlegania silnie militarystycznym wpływom mogą długo się im opierać, a przynajmniej zachować pewien trwały rdzeń, który w sprzyjających warunkach umożliwi pełne urzeczywistnienie religii zgody, jak to Spencer dostrzegał w wypadku chrześcijaństwa.

Pewnego wytłumaczenia wymaga ostatni aspekt: otóż nie zawsze jest tak, że organizacje religijne rozwijające się w ramach danego społeczeństwa po prostu przejmują jego charakter. Istotne tu są relacje między organizacją religijną a społeczeństwem, przede wszystkim systemem kierowniczym (tzw. państwem) i opinią publiczną, czyli instytucjami odpowiedzialnymi za główne systemy normatywne, takie jak prawo, moralność i obyczajność. Gdy systemy te, choćby w wyniku pomyłki, niedoinformowania etc. uznają daną organizację religijną za szkodliwą i rozpoczną z nią walkę, to mimo iż same reprezentują społeczeństwo typu produkcyjnego, mimo iż ta zaatakowana organizacja reprezentowała religię zgody, to pod wpływem konieczności prowadzenia działań antagonistycznych z otoczeniem jej organizacja i charakter stopniowo będą przekształcać się w kierunku religii wrogości.

II. Porządek społeczny w ramach organizacji religijnych

Nie jest jednak tak, że taki czy inny charakter organizacji religijnej stanowi prostą konsekwencję warunków społecznych, korzenie tych różnic zdają się tkwić głębiej. Przeciwnieństwo między religią wrogości a religią zgody stanowi wyraz bardziej fundamentalnej wewnątrzreligijnej dialektyki. Odmienne warunki społeczne tylko sprzyjają uwypukleniu jednego z jej momentów.

Sledząc rozważania Spencera (podobnie zresztą jak Webera) na temat ewolucji instytucji religijnych, dostrzegamy dwutorowość ich rozwoju. Spencer wyróżnia wyraźnie dwa nurty rozwoju przywódców religijnych. Do jednego (jego zdaniem społecznie istotniejszego) należą kapłani, z czasem zróżnicowani w ramach hierarchii eklezjastycznych, natomiast do drugiego cały szereg rozmaitych uzdrowicieli, czarowników, potem też ascetów, mnichów, członków sekt etc. Zauważmy, że tylko przywództwo religijne w ramach drugiego z nurtów zakłada jako niezbędny warunek *specyficzn*e religijne kwalifikacje. W nurcie kapłańskim decydują najczęściej także względy pozareligijne: urodzenie czy pochodzenie, wykszolenie intelektualne, mianowanie, a przede wszystkim samo piastowanie urzędu. Odróżnienie to znajduje swój odpowiednik w obrębie instytucji politycznych, gdzie Spencer wyróżnił dwa mechanizmy zajmowania pozycji w strukturze społecznej (zarówno jeśli chodzi o władzę polityczną, jak i miejsce w systemie środków utrzymania): z jednej strony pozycje zajmuje się na skutek dziedziczenia, niezależnie od kompetencji. Drugim, przeciwnym mechanizmem jest sytuacja, gdy o miejscu i funkcjach ludzi decydują ich osobiste właściwości (*qualities*). Pierwszy mechanizm gwarantuje stabilność, drugi ułatwia zmiany społeczne (Spencer 1885c, §445: 258–259).

Sam Spencer nie zastosował jednak bezpośrednio tego kryterium w odniesieniu do instytucji religijnych. Nie wprowadził też innego, może odpowiedniejszego dla tej dziedziny kultury. Czynił w tym względzie jedynie próby, które wskazują nam pewien kierunek poszukiwań, wskazują one, że różnica między tymi dwoma typami elity religijnej tkwi w odmiennym typie władzy. Po raz pierwszy przeciwieństwo to ujawnia się w konflikcie między uzdrowicielem (*medicine-men*) a kapłanem, a ostatecznie przybiera formę przeciwieństwa między kościołem a sektą.

Rozważania Spencera znajdują dopełnienie w analizach Maxa Webera. Weber słusznie zauważył, że „na samym początku wszelkiej historii religii istnieje ważny fakt empiryczny: *nierówne kwalifikacje religijne ludzi*” (Weber 1984: 134). Kwalifikacje te określił jako charyzma. Wyróżnił dwa typy charyzmy: charyzmę przysługującą osobie oraz charyzmę przysługującą urzędowi. W przypadku charyzmy urzędowej Weber mówi o spowszednieniu

i instrumentalizacji charyzmy, które pozwalają stworzyć hierokratyczną organizację. Natomiast obdarzone charyzmą osoby Weber nazywa charyzmatycznymi wirtuozami religijnymi. Zalicza do nich nie tylko czarowników, ale też proroków, mędrców w terapii i w prawie, przewodników łowów i herosów wojennych, posiadających ekstatyczne i wizjonerskie sprawności szamanów, świętych tancerzy, hinduskich śramana, starochrześcijańskich ascetów, gnostyckich „pneumatyków” i członków sekt (Weber 1984: 181). Lista ta wykazuje ściśle zbieżności z wyliczeniem, które znajdujemy w pracach Spencera.

Z punktu widzenia użyteczności dla analizy *religijnego* różnicowania ludzi Weberowska charyzma to termin nieco za szeroki, ujmuje bowiem również pewne zjawiska pozareligijne, czasami uwarunkowane przez religię lub doniosłe religijnie. Charyzma może się, zdaniem Webera, przejawiać w życiu politycznym, ekonomicznym czy artystycznym (por. Scheler 1987: 387). Jak zauważył Alan Bloom: „każdy przywódca gangu ulicznego obwołany jest »charyzmatykiem«” (Bloom 1997: 252).

Aby oddać *specyficznie religijną* właściwość różnicującą ludzi, warto wprowadzić precyzyjniejsze terminy. Kwalifikacje religijne polegają w gruncie rzeczy na specyficznym stosunku do sfery nadprzyrodzonej i wynikającej z niego możliwości efektywnego wykonywania pewnych działań religijnych. Naturalnie do wykonywania działań religijnych potrzeba wielu całkiem przyrodzonych kwalifikacji, które za Stanisławem Kozyrem-Kowalskim możemy określić jako *ergodynamis*¹. Poza tym jednak, potrzebny jest czynnik dodatkowy, który decyduje o *efektywności* tych działań w sferze religijnej. Czynnik ten może być rozpoznawany w danej osobie (na drodze analizowanych przez Webera mechanizmów), ale może też być przypisany do specyficznego stanowiska w ramach organizacji religijnej, do urzędu. W takim wypadku to urząd decyduje o efektywności, nie osoba; to sam urząd znajduje się w specyficznym stosunku do sfery nadprzyrodzonej, relacji *pośrednictwa*.

Dla nazwania tej specyficznie religijnej kwalifikacji utworzymy neologizmy na wzór wspomnianego *ergodynamis*, mianowicie: *hierodynamis* w wypadku mocy przypisanej do urzędu, od *hieros* – święty, *hiereus* – kapłan, *heirateia* lub *hierateuma* – kapłaństwo, *hierosyne* – służba kapłańska, *hieron* – świątynia oraz *dynamis* – co oznacza ‘moc’, ‘możliwość’, ‘przejaw mocy’, a także ‘moc cudotwórcza’. Dla nadprzyrodzonej mocy rozpoznawanej w osobie zarezerwujemy termin *hagiodynamis*, od *hagios*, które to słowo również oznaczające ‘świętego’, ale zdecydowanie częściej stosowane jest

¹ Czyli „ogół tych zdolności i władz fizycznych i duchowych, będących częścią osobowości człowieka, które czynią go zdolnym albo niezdolnym do wykonywania pracy w ogóle, albo pracy szczególnego rodzaju” (Kozyr-Kowalski 1999: 120).

w stosunku do osób (stąd w polskim „hagiografia”). *Hagiodynamis* lub *hierodynamis* jest to więc specjalna właściwość, moc, uzdolnienie do osobliwej relacji do rzeczywistości nadprzyrodzonej, uzdalniająca do efektywnego wykonywania działań religijnych, jest to czynnik efektywności religijnej.

Konsekwencją tego rozróżnienia jest rozróżnienie dwóch głównych typów porządku społecznego w organizacjach religijnych. Możemy wyróżnić typy organizacji religijnej oparte na tych dwóch zasadach. Jedną będzie organizacją urzędową, **hierokracją** („świętą władzą”), drugą charyzmatyczną, **hagiokracją** („władzą świętych”). Organizacja hagiokratyczna nie koniecz- nie musi być zarządzana przez posiadaczy *hagiodynamis*, natomiast jest na jej zdobycie ukierunkowana. Charyzmatyczny założyciel może po śmierci nadal pozostawać duchowym przewodnikiem w dążeniu do *osobistej* mocy i doskonałości (por. Weber 2002: 868). Hiero- i hagiokracja stanowi zasadę nie tylko wyboru przywódców religijnych, stanowi także kryterium członkostwa i określa organizację religijną w jej kontaktach z jej środowiskiem.

Jak łatwo zauważyć i jak już wspomnieliśmy terminy hagiokracja i hierokracja oraz religia wrogości i religia zgody w dużym stopniu pokrywają się z terminami sekta i kościół. Jest to jeden z najgoręcej dyskutowanych problemów w socjologii religii. Kwestię sekt i kościołów możemy rozpa- trzyć ze Spencerowskiego punktu widzenia, który jest na tyle wyjątkowy w socjologii religii, że na poziomie doktryny praktycznej zupełnie inaczej niż inni socjologowie rozdzielał on sympatię między obie formy religii. Widzi- my to już na poziomie doboru terminologii. Spencer przeciwstawia sobie nie tyle kościół i sektę, ile kościół panujący (*established Church*) oraz nonkon- formizm religijny.

Established Church, jak wynika z samego znaczenia tych słów, to kościół ustanowiony przez państwo, poddający się kontroli państwa, trwający z państwem w swoistym sojuszu, posiadający także pewien wpływ na pań- stwo. To kościół o ustalonej pozycji, który korzysta ze wsparcia i uznania państwa. Wskutek zajmowania dzięki pomocy państwa tej monopolistycz- nej pozycji charakteryzuje się nietolerancją innych kultów, dążeniem do ich wyeliminowania. Jest ściśle zcentralizowany na wyższych poziomach orga- nizacji i wyspecjalizowany na niższych. Gdy to jest możliwe dąży do pod- porządkowania sobie nieeklezyjastycznych autorytetów religijnych, np. przez przekształcenie ich w zakony.

Warunkiem pojawienia się nonkonformizmu jest natomiast zdaniem Spencera stan, w którym „istnieje znośnie jednolita wiara (*tolerably uniform creed*) zarządzana przez skonsolidowaną hierarchię” (Spencer 1896b, §642: 134). Choć według Spencera, często przejmując pewną nieusankcjonowaną (*unauthorised*) odmianę akceptowanej wiary, to nie jest to jego cechą specy- ficzną. Charakteryzuje się on przede wszystkim odrzuceniem w ogólności rządu kościelnego (*ecclesiastical government*).

Wypowiedź tę możemy rozumieć na dwa sposoby: 1) jako odnoszącą się do stosunku sekty do organizacji zewnętrznych w stosunku do niej, co zbliżałoby tę koncepcję do wielu współczesnych koncepcji (np. Stark i Bainbridge), 2) jako odnoszące się do wewnętrznej organizacji, co zbliżałoby kategorię do pewnych wątków ujęcia Weberowskiego. Oddzielmy od siebie tymczasowo oba problemy: relacji między organizacją religijną a otoczeniem oraz wewnętrznego jej charakteru. Użycie terminu sekta (tak u Webera) często przedwcześnie rozstrzyga kwestię przez założenie *implicite*, że określony typ organizacji zawsze współwystępuje z pewnym charakterem relacji między organizacją a otoczeniem.

Spencer wspomina o dwóch zasadniczych czynnikach wywołujących tendencję nonkonformistyczną i powołujących ruchy dysydenckie. Po pierwsze jest to dążność do niezależności, czy innymi słowy do wolności religijnej. Po drugie jest to dążność do powrotu do bardziej restrykcyjnego praktykowania danej religii. Pierwsza z tych tendencji dość wyraźnie wynika z samej definicji nonkonformizmu, jest jego pozytywnym określeniem. Druga tendencja określa nonkonformizm materialnie – jest to więc tendencja do **bezkompromisowej religijności**.

Jak zauważa Gerardus van der Leeuw w swej *Fenomenologii religii*: „Sekta jest pierwszą społecznością, która poświęca się celom specyficznym religijnym i [...] z religii czyni cel specjalny obok ogólnych celów życiowych” (1997: 237). To określenie odpowiada w przybliżeniu drugiej definicji sekty, jaką znajdujemy w pracy Starka i Bainbridge’a, jako grupy odszczepieńczej, która „podkreśla wagę kompensatorów zastępujących trudno dostępne nagrody” (Stark, Bainbridge 2000: 176).

Spencer wspomina także o dwóch ważnych elementach składowych tendencji nonkonformistycznej: jednym jest **antysacerdotalizm**, czyli dążność do zmniejszenia wpływu kapłanów. Drugim natomiast ruch zmierzający do coraz pełniejszego **rozdzielenia kościoła od państwa**. Obie tendencje są ze sobą powiązane. Druga jest m.in. konsekwencją dążenia do wolności religijnej. Kościół, gdy cieszy się przywilejami i monopolem, okazuje się, jak nam na to zwrócił uwagę Spencer, bardzo nietolerancyjny w odniesieniu do konkurencji.

Ciekawszy socjologicznie jest antisacerdotalizm dysydentów. Naturalnie, on również wypływa z dążenia do wolności, ale z drugiej strony nie oznacza on przecież, że w organizacjach tego typu nie ma żadnej władzy ani urzeczywistniających ją autorytetów. Spencer zauważa, że organizacje te odtwarzają często bardziej restrykcyjne rządy niż w macierzystym kościele. Chodzi więc nie tyle o uwolnienie się od władzy i autorytetów, co o uwolnienie się od władzy *pewnego typu*. Nasze wcześniejsze rozważania pozwalają precyzyjnie określić ten typ. Ogólnie możemy powiedzieć, że

organizacje dysydenckie ustanawiają władzę opartą na zasadzie hagiokratycznej, w przeciwieństwie do hierokratycznej czy instytucjonalnej władzy kościoła panującego.

III. Wpływ religii na porządek społeczny

Opinia publiczna sekty kojarzy z religią wrogości, kościół zaś z religią zgody. Takie utożsamienie jest jednak dalece przedwcześnie. Sądzymy, że tym samym dokonuje się milczącego rozstrzygnięcia zagadnienia, które bynajmniej nie jest tak oczywiste. Zakłada się mianowicie, że z określonym typem organizacji ściśle wiąże się określony sposób oddziaływania tej organizacji na resztę społeczeństwa. Że żaden taki automatyzm nie zachodzi, łatwo można się przekonać, analizując wartościujące konotacje związane odpowiednio z terminem sekta oraz z terminem *nonconformity*. Spencer wartościuje nonkonformizm religijny pozytywnie, są to jego zdaniem ruchy postępowe, wprowadzające stopniowo coraz większą wolność do życia społecznego, wyższą wrażliwość moralną. Zupełnie przeciwne wartości wiąże się z pojęciem sekta, opisującym materialnie w zasadzie to samo zjawisko (zresztą i Spencer czasami używa zamiennie tego terminu z *nonconformity*).

Sądy wartościujące nie są, jak czasami się zakłada, czymś zupełnie przeciwnym tezom opisowym. Stanowią one w gruncie rzeczy pewne, czasem uproszczone, tezy o relacji przyczynowo-skutkowej między elementami rzeczywistości. Jeśli instytucje normatywne społeczeństwa wartościują pewne organizacje religijne negatywnie, uznają ich szkodliwy wpływ na społeczeństwo. Stawia to socjologa przed zagadnieniem wpływu religii na rzeczywistość społeczną.

Wydaje się, że zagadnienie wpływu religii na społeczeństwo należy do dość zaniedbanych problemów socjologii religii. Bardzo często poprzestaje się na tzw. tezie integracyjnej, zgodnie z którą podstawowy wpływ religii zmierza do integracji społeczeństwa, do zwiększenia jego spójności. Sądzymy, że wprowadzone wyżej rozróżnienia umożliwiają wyjście poza to dość ogólne sformułowanie.

Teza integracyjna jest zwykle kojarzona z nazwiskiem Émile'a Durkheima, wpisał on ją już w swą wstępną definicję religii, skoro religia to „wyzwalający solidarność system wierzeń i działań [...], które jednoczą we wspólnocie moralnej zwanej kościołem wszystkich, którzy je wyznają” (Durkheim 1990: 257).

Teza integracyjna spotkała wielu zwolenników wśród socjologów religii. Dotyczy to zwłaszcza autorów życzliwie nastawionych do religii, chcących podkreślić pozytywne przede wszystkim jej oddziaływanie. Na przy-

kład: Joachim Wach, choć przyjmuje także możliwość dezintegrującego oddziaływania religii, to występowanie tego zjawiska ogranicza w zasadzie do momentu pojawienia się nowych religii, które kwestionują stare przekonania. Integrujący wpływ przypisuje natomiast zarówno doktrynie, jak i kultowi religijnemu (Wach 1961: 64).

Z drugiej strony jednak teza integracyjna poddawana była ostrej często krytyce. Najczęściej pojawiające się zarzuty zebrał Merton: „1) kiedy w jednym społeczeństwie istnieją różne religie, często dochodzi do głębokiego konfliktu pomiędzy grupami religijnymi” [...]; 2) zwraca on uwagę, że choć „jedność społeczeństwa ludzkiego osiągnana jest w pierwszym rzędzie dzięki wspólnocie ostatecznych wartości i celów”, ale podzielenie tych celów i wartości nie jest w sposób konieczny powiązana z wiarą religijną; 3) wskazuje na możliwość sprzeczności między treścią doktryny religijnej a „treściami innych, pozareligijnych, wartości uznawanych przez wielu ludzi w tym samym społeczeństwie?” (Merton 1982: 101).

U Spencera również znajdujemy pewne sformułowanie tezy integracyjnej. Jest ono jednak skromniejsze, a co ważniejsze otwiera pole do przekształcenia przez zwiększenie zakresu ogólności, które zwiększy jego siłę. Spencer kładzie nacisk na mechanizmy, za pomocą których religia *wzmacnia* więź społeczną. Czyni to przede wszystkim 1) skłaniając ludzi do gromadzenia się, 2) tłumiąc waśnię, co czyni poprzez, 3) wymuszanie posłuszeństwa wspólnym normom, prawu, początkowo o charakterze częściowo sakralnym, potem coraz bardziej świeckim. Widzimy, że religia nie tyle integruje sama, ile wzmacnia instytucje integrujące przede wszystkim państwo i prawo, moralność i obyczajność. To oddziaływanie możemy określić jako sakralizację. Sakralizacja, co trzeba podkreślić, może jednak dotknąć nie tylko elementów integrujących, ale także dezintegrujących. Spencer poświęca wiele uwagi (prawie półtora rozdziału) przypadkom, gdy religie uświęcają wojnę, morderstwa czy grabież, podboje słabszych narodów, niewolnictwo czy ofiary z ludzi.

Naturalnie sformułowanie Spencera musi zostać uzupełnione o określenie warunków, w jakich religia sakralizuje elementy integrujące społeczeństwo a, w jakich dezintegrujące. Zjawiska wyżej wymienione naturalnie nie są same w sobie dezintegrujące. Co więcej, gdy uderzają w członków innych społeczeństw, oddziałują integrująco. Tak więc, religia wrogości oddziałuje zupełnie odmiennie, gdy jest jedyną religią (do czego zresztą zazwyczaj dąży), a inaczej gdy nie obejmuje swym zasięgiem całości społeczeństwa. Podobnie religia zgody, o ile występuje w postaci niewielkich grup religijnych wydaje się nie naruszać spójności społecznej. Gdy jednak zaczyna dominować, jako nosiciel wartości związanych z autonomią jednostki i wolnością sądu może sprzyjać raczej dezintegracji, rozluźnieniu więzi społecznej czy solidarności.

IV. Religijność porządku społecznego

Religia może sakralizować sam porządek społeczny na różnych drogach: dostarczając nadprzyrodzonych uzasadnień dla danych instytucji społecznych (np. ustanowienie nierozzerwalnego monogamicznego małżeństwa przez Jezusa z powołaniem się na pierwotne ustanowienie przez Boga), kształtując wartości zbieżne z wymogami danego typu społecznego (przypadek etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu). Może też związać bardziej bezpośrednio daną normę czy instytucję społeczną z rzeczywistością nadprzyrodzoną (przypadki król-boga).

W sytuacji tak daleko posuniętego wpływu problemem staje się rozróżnienie porządku religijnego od społecznego. Nie sposób rozwiązać tej kwestii bez odpowiedzi na pytanie o osobliwość religii. To, jakiej odpowiedzi udzielimy, czyli jak zdefiniujemy religię, będzie miało doniosłe konsekwencje dla dalszych analiz, co wskazuje, że tutaj kończy się obszar, gdzie definicje są sprawą gustu.

Przypadki sakralizacji porządku społecznego są czymś oczywistym na gruncie durkheimowskiej socjologii religii. Durkheim, analizując totemizm australijskich plemion, doszedł do wniosku, że przedmiotem czci w religii jest samo społeczeństwo. W takim ujęciu, wszelkie „przelewanie się” świętości na porządek społeczny, zwłaszcza polityczny jest powrotem religii na właściwe sobie miejsce. Więcej, każda forma podzielenia wspólnych wartości, przejawiającego się zwłaszcza we wspólnych działaniach jest dla Durkheima zjawiskiem religijnym. Wypływa to z oparcia definicji religii na kategorii *sacrum*, zaczerpniętej z porządku religijnego, ujmującej rzeczywistości stanowiącej najwyższe wartości społeczne, chronione zakazami. Jest to kategoria afektywna, opisująca stan durkheimowskiego „sumienia społecznego”.

Spencer reprezentuje odmienną tradycję definiowania religii w religioznawstwie, opierającą się na kategorii nadprzyrodzoności. Odwołuje się ona do porządku poznawczego, wyraża fakt, że przedmiot czy obiekt religii stanowi postulowaną rzeczywistość wykraczającą poza tzw. zdrowy rozsądek czy wiedzę naukową na danym etapie rozwoju. Za pomocą tej kategorii można znacznie precyzyjniej odróżnić porządek społeczny, polityczny od religijnego, a jednocześnie uchwycić wpływ religii na porządek społeczny. Kategoria „nadprzyrodzoność” obejmuje jednak całą gamę zjawisk, wśród nich również takie, co do religijności których mogą pojawić się wątpliwości. Mamy na myśli przede wszystkim takie zjawiska jak: astrologia, parapsychologia, spirytyzm, czyli różnego typu odnośnienie się do zjawisk wprawdzie nadprzyrodzonych, ale w sposób dość oddalony od zwykle kojarzonego z religią.

Sądzymy, że zamiast przeciwstawiać sobie te dwie kategorie, sensowniej jest je skrzyżować, co pozwoli spotęgować moc poznawczą ich obu. Jeśli przedmiot religii zdefiniujemy jako **sacrum nadprzyrodzone**, oddzielimy od zjawisk sakralnych właściwych religii zjawiska, które przyjmują tylko podobną do religii formę (jak kult emblematu klubowego wśród kibiców piłkarskich, kult jednostki w ramach dwudziestowiecznych totalitaryzmów). Zjawiska te możemy określić jako **quasi-religie**. Z drugiej strony ujęcie takie pozwala odróżnić religijne odnośnienie się do zjawisk nadprzyrodzonych od niereligijnego, jak we wspomnianych wyżej przykładach. To niereligijne odnośnienie się do zjawisk nadprzyrodzonych, możemy określić jako **paranauka** albo **paratechnika**. Obie te kategorie (quasi-religie, paranauka, paratechnika) obejmują zjawiska częściowo uwarunkowane religijnie, a częściowo religijnie doniosłe. Wyżej zaproponowane określenie przedmiotu religii umożliwia ich precyzyjną analizę. Co więcej, umożliwia analizę przemian, np. quasi-religii w religię w sensie właściwym. Kult Hitlera w III Rzeszy początkowo stanowił typową quasi-religię, stopniowo jednak, częściowo w wyniku starań samego zainteresowanego zaczął zbliżać się coraz bardziej do religii, na co wiele przykładów podali Grunberger i Caillois (por. Caillois 1973: 286; Grunberger 1987, 1, 133-140; 2: 347-349).

Wskazaliśmy naturalnie na tylko *niektóre* możliwości zawarte w pracach zapomnianego giganta teorii socjologicznej (jak go określił Jonathan H. Turner) Herberta Spencera. Po zastosowaniu do nich takiego narzędzia, jakim są reguły hermeneutyki socjologicznej okazuje się, że możemy uzyskać wartościowe narzędzia intelektualne. Dotyczy to między innymi socjologicznych badań nad religią, które w wykonaniu Spencera nie ustępują pod wieloma względami pracom Webera, a nawet, jak zauważył Stanisław Andreski: „jeśli chodzi o pomysłowość, argumentację i uporządkowanie prezentowanego materiału dowodowego, ujęcie Webera wydaje się zdecydowanie gorsze od sposobu, w jaki zagadnienie owo potraktowali Herbert Spencer czy Edward Tylor” (Andreski 1992: 125-126).

Literatura

- Andreski S. 1992. *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. K. Z. Sowa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka.
- Caillois R. 1973. *Żywioł i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.
- Durkheim É. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN.

- Grunberger R. 1987. Historia społeczna Trzeciej Rzeszy, t. 1-2, przeł. W. Kalinowski, Warszawa: PIW.
- Kozyr-Kowalski S. 1999. Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Leeuw G. van der 1997. Fenomenologia religii, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: KiW.
- Merton R.K. 1982. Teoria socjologiczna i struktura społeczna, przeł. E. Morawska i J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa: PWN.
- Scheler M. 1987. Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa: PWN.
- Spencer H. 1885a. The Inductions of Sociology, w: Principles of Sociology, vol. I, London-Edinburgh: Williams and Norgate.
- Spencer H. 1885b. Political Institutions, w: Principles of Sociology, vol. II, London-Edinburgh: Williams and Norgate.
- 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.
- Stark R., Bainbridge W. S. 2000. Teoria religii, przeł. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Wach J. 1961. Socjologia religii, przeł. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa: KiW.
- Weber M. 1984. Szkice z socjologii religii, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa: KiW.
- Weber M. 2002. Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej, przeł. D. Lachowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.