

TOMASZ KUPŚ

## „Grzech pierworodny” jako element modelu genezy kultury

W artykule w skrócie ukazane zostaje znaczenie „grzechu pierworodnego” w modelach antropogenezy (oraz genezy kultury) w historiozoficznych pismach niemieckich filozofów (I. Kant, F. Schiller, F. W. J. Schelling i inni). Analizy koncentrują się na normatywnym charakterze stawianych hipotez (w odpowiedzi na pytanie o źródło zła, o początek człowieczeństwa, o początek kultury). Możliwe jest również, chociaż w bardzo ograniczonym zakresie, ukazanie pewnej tendencji interpretacyjnej, która ze ściśle modelowego i normatywnego użycia założenia „grzechu pierworodnego” przechodzi do opisu domniemanego realnego stanu początkowego.

**Słowa kluczowe:** grzech pierworodny, geneza kultury, filozofia niemiecka, Biblia, Kant, Schiller, Herder, Schelling

W roku 1790, w niewielkim eseju pt. *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde* (*Przyczynek do kwestii pierwszego ludzkiego społeczeństwa według nici przewodniej Mojżeszowego dokumentu*), Fryderyk Schiller zawarł następującą refleksję: „Apostoł Narodów ma całkowitą rację, gdy [...] („grzech pierworodny” – T.K.) traktuje jako upadek pierwszego człowieka oraz, gdzie to tylko możliwe, wyprowadza z tego pożyteczną naukę moralną; ale filozof ma nie mniej racji, gdy ludzkiej naturze w całości życzy szczęścia w tym ważnym kroku do doskonałości. Pierwszy ma rację, nazywając [to zdarzenie] upadkiem, bo człowiek z niewinnego stworzenia stał się winny, z doskonałego wychowanka natury – niedoskonałą moralnie istotą, ze szczęśliwego narzędzia – nieszczęśliwym artystą. Filozof ma jednak rację nazywając to ogromnym krokiem ludzkości, albowiem człowiek z niewolnika naturalnych popędów stał się w ten sposób swobodnie działającym stworzeniem, z automatu – istotą moralną [...]”<sup>1</sup>.

Esej Schillera nawiązywał bezpośrednio do rozprawki Kanta (*Przypuszczalny początek ludzkiej historii*) z roku 1786, zamykającej polemikę z J. G. Herderem, która rozpoczęła się publikacjami z roku 1773 (choć jej źródła sięgają aż do Kantowskiej kosmogonii z 1755 roku).

---

<sup>1</sup> F. Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde*, [w:] *Schillers Werke. Nationalausgabe*, t. 17, wyd. Karl-Heinz Hahn, Böhlau, Weimar 1970, s. 400. Cytaty z tej rozprawki podaję we własnym, przygotowanym do druku przekładzie.

Nie sposób klasycznej filozofii niemieckiej rozważać w całkowitej izolacji od inspiracji religijnych. Warto przy tym jednak pamiętać, że najważniejsze filozoficznie ustalenia zapadały tu mimo wszystko przy pełnej świadomości autonomii myślenia filozoficznego. Religia dostarczała bodźca, ale nie zapewniała zadowalających rozwiązań problemów przechowanych w tradycji i w Piśmie. Dlatego też trudno byłoby uznać, że filozoficzne ustalenia dotyczące źródła i początków zła w świecie, pochodzenia człowieka i genezy kultury są jedynie kolejną interpretacją tekstu biblijnego, bądź alternatywną wykładnią dogmatu o grzechu pierworodnym.

Rozważania filozoficzne, do których się tu odwołujemy, nie stanowią jedynie wtórnej interpretacji, przynajmniej nie są takie z założenia. Najczęściej formułowane są z przekonaniem o źródłowo niezmiennym dostępie do prawdy, która wyrażana jest w różnym dyskursie (teologii, sztuki czy filozofii), jednak skupia się wokół kluczowych problemów, które z natury rzeczy pozostają nierozstrzygniętymi kwestiami dla ludzkiego rozumu, jak twierdził Kant.

Zdaniem młodego F. W. J. Schellinga, nie bez powodu więc filozof chętnie ucieka się do swobodnej gry hipotez opartej na świadectwie przedfilozoficznego mitu religijnego, wierząc, że przechowana jest w nim prawda utrwalona w formie odpowiedniej dla epoki, lecz po upływie czasu wymagającej pracy wprawnego hermeneutyka. Stanowi to również powód, dla którego nie znajdziemy w Kantowskiej wykładni wiary historycznej w objawienie propozycji całkowitego odrzucenia elementu wyobrazeniowego, który niczym skorupa orzecha, otacza wąską dziedzinę „zagadnień moralno-praktycznych”<sup>2</sup>. Napotykamy raczej na wymóg jego interpretacji. Albowiem ten wyobrazeniowy element historycznej części religii, jak podkreśla Kant: „[...] wypełnia [...] teoretyczne braki czystej wiary rozumowej tam, gdzie rozum jej nie wspiera (na przykład w pytaniu o źródła zła, o przejście od zła do dobra, o pewność człowieka, że znajduje się w tym ostatnim stanie itd.), a zatem jako zaspokojenie potrzeb rozumu wnosi w niego, na miarę swych możliwości, uwarunkowany różnorodnością epok i osób wkład”<sup>3</sup>.

Przyjrzymy się wobec tego, jaki wkład do tej sztafety interpretacyjnej wniosły prace czołowych filozofów zwłaszcza niemieckiego oświecenia i po części klasycznego idealizmu (Kanta, Schillera, Herdera, a później także Schellinga).

\* \* \*

Na ogół ulegamy przekonaniu, że rozważania dotyczące „grzechu pierworodnego” w naturalny sposób leżą w kompetencjach teologii. Grzech pierworodny sytuujemy chętnie w dziedzinie religijnego mitu – w sferze z codziennym życiem niezwiązanej, raczej zdogmatyzowanej, w tradycyjnej sferze *sacrum*, w której grzech pierworodny rozmywa się do ulotnej postaci uświęconej jeszcze tylko obyczajem dziedziny wypełnionej wspomnieniami wyobrażeń o już nieistotnych spr-

<sup>2</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 33.

<sup>3</sup> Tenże, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2003, s. 50.

wach naszych przodków. Pogląd taki jest obarczony pewnym błędem. Biblia podaje jedną z wersji „grzechu pierworodnego” i sprowadza problem – jak słusznie podkreśla Paul Ricoeur – do „mitu adamicznego”<sup>4</sup>. Tu zaś chcielibyśmy go rozumieć w sposób maksymalnie szeroki jako istotny element genezy kultury. Należy się więc liczyć z koniecznością ograniczenia całej złożoności, różnorodności i kontrowersyjności wykładni mitu *Genesis*, do najwęższej ścieżki interpretacyjnej, gdzie kluczowe wykładnie mitu adamicznego koncentrują się na pytaniu o źródło zła i źródło człowieczeństwa oraz na ściśle z nim powiązanim pytaniem o źródło kultury.

\* \* \*

Niekwestionowane rozstrzygnięcia teologiczne, w których człowiek wpisuje się w plan boskiego stworzenia, uległy istotnym modyfikacjom dopiero w renesansowym humanizmie, ale modele zdolne do konkurowania z tradycją kościelną powstały później, w XVII i XVIII wieku. Pomijamy tu charakterystyczne dla epoki kontrreformacji spory teologiczne (zwieńczone ustaleniami Soboru Trydenckiego) oraz siedemnastowieczne antydogmatyczne wykładnie tekstu biblijnego, co mogłoby być przedmiotem osobnego opracowania. Niebagatelne znaczenie w procesie sekularyzacji religijnych „mitów początku” miało z pewnością zintensyfikowanie badań naukowych: historycznych, literackich, a w szczególności przyrodniczych, które doprowadziły do sformułowania alternatywnych wobec biblijnej kosmogonii naukowych hipotez kosmologicznych.

W realiach kultury niemieckiego oświecenia, na którym powinniśmy się tu skoncentrować, kluczowe znaczenie należy przypisać Kantowskiej kosmogonii, jakkolwiek oddziaływanie *Powszechnej historii naturalnej i teorii nieba* było bardzo ograniczone. Filozoficzny oddźwięk, paradoksalnie, niezgodny z intencją Kanta, rozprawa ta uzyskała dopiero po trzydziestu latach od publikacji, w głównych pismach Herdera.

Z przyjętej tu perspektywy nie da się przecenić rozpraw Herdera z czasu kaznodziejskiej posługi w Bückeburgu, gdzie powstały fundamentalne rozprawy dla ujęcia historii w sposób świecki (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* oraz *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*). Tu też, znany Herderowi jeszcze z czasów studiów w Królewcu, ewolucyjny pogląd Kanta, został rozszerzony na wszystkie obszary opisywanej rzeczywistości. Ten uniwersalistyczny ewolucjonizm, rozwijany potem w głównym dziele Herdera, stał się najważniejszym celem krytyki w Kantowskiej recenzji z *Myśli o filozofii dziejów ludzkości*<sup>5</sup>.

Herder miał wiele słuszności, podejmując krytykę trywialnego optymizmu i bezgranicznego racjonalizmu Isaaka Iselina oraz jego skłonności do wyłącznie

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 219 i nast.

<sup>5</sup> I. Kant, *Recenzje „Myśli o filozofii dziejów ludzkości” J. G. Herdera*, tłum. zbiorowe, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6 (*Pisma po roku 1781*), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 55 i nast.

moralizatorskiego posługiwania się historią do celów dydaktycznych. Bezpośrednim poprzednikiem w krytyce neologii był dla niego zapewne G. E. Lessing, jednak ogólniejszych źródeł tych surowych ocen należy szukać w pismach J. J. Rousseau.

Klasyczna teodycea nie jest już do utrzymania, a problem zła domaga się właściwego wyłożenia. Być może, każdy jego przejaw musi się okazać w jakiś sposób korzystny dla moralnego rozwoju rodzaju ludzkiego. Warto zauważyć, że wątek ten będzie z czasem zyskiwał coraz więcej zwolenników wśród filozofów niemieckich.

\* \* \*

Zwróćmy uwagę na dwa przykłady. *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (Najstarszy dokument ludzkiego rodzaju), rozprawa Herdera z lat 1773–1774 stanowi inną interpretację Biblii niż upowszechniana przez racjonalistycznych neologów, takich jak Michaelis i Spalding. Herder uważał Biblię za wyraz określonej postawy wobec ludzkiej historii. Religia jest tu naturalnym wytworem ewolucji, a „[...] wszystkie osiągnięcia kultury interpretowane są jako rezultat grzechu pierworodnego”<sup>6</sup>.

Warto zwrócić uwagę, w jakich punktach interpretacja ta różni się z teologiczną ortodoksją. Opuszczenie raju – opisane jako wygnanie, a teologicznie zinterpretowane jako rezultat grzechu – jest w istocie koniecznym następstwem rozwoju ludzkich zdolności. Stanowi raczej przejście do wyższego etapu rozwoju kultury, któremu opatrność w gruncie rzeczy patronuje<sup>7</sup>.

Interpretacja upadku człowieka czy to w kategoriach koniecznego procesu, czy nawet zaplanowanego przez Boga zdarzenia, zawiera pomysł, by opuszczenie raju (wygnanie) traktować jako porzucenie sielankowej beczynności na rzecz pracy nad własnym rozwojem<sup>8</sup>. Ideę tę można odnaleźć u Rousseau, z pewnością także u Kanta i Schillera, jednak u Herdera występuje po raz pierwszy w sposób najbardziej wyraźny.

Tak rozumiane wychowanie, jako proces samooczyszczenia, swoiste „ponowne narodziny” z pierwotnego upadku oznacza bez wątpienia relatywizację grzechu pierworodnego, jeśli wykładnię teologiczną uznamy za miarodajną. Grzech miałby być jedną z wielu pomyłek wieku dziecięcego, wynikającą z braku rozeznania pomiędzy dobrem i złem. Upadek jest skutkiem braku biegłości w posługiwaniu się rozumem, nieudanym efektem starcia dwóch potęg, potęgi natury i – nie dość jeszcze świadomej swej mocy – władzy rozumu. Konsekwencje upadku

<sup>6</sup> E. Adler, *J. G. Herder i Oświecenie niemieckie*, PWN, Warszawa 1965, s. 157.

<sup>7</sup> Herderowska interpretacja upadku ludzkiego rodzaju układa się w pewną hierarchię, którą dobrze oddają tytuły rozdziałów ujęte w formie pytań: „czy opowieść o raju jest bajką?”, „czy historia ta jest tylko bajką?”, „czym dla nas jest ta historia?”. Por. J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, [w:] *Herders Sämtliche Werke*, wyd. B. Suphan, t. 7, Weidmann, Berlin 1884, s. 60 i nast.

<sup>8</sup> Kant pisze o tym już w swojej pierwszej rozprawce historiozoficznej, jednak najostrzejsze tezy formułuje w *Krytyce władzy sądowniczej*.

okazują się zatem dobrodziejstwem, które inicjuje przejście do kolejnego i wyższego etapu rozwoju.

Wbrew teologicznym wykładniom Herder nie sądzi, że grzech pierworodny był radykalnym zniszczeniem podobieństwa bożego w człowieku. Można nawet zaryzykować tezę, że tylko dzięki upadkowi upodobnienie to będzie dopiero możliwe. Takie wnioski dają się jednak wyprowadzić dopiero na podstawie głównego dzieła Herdera. W *Myślach o filozofii dziejów ludzkości* opis upadku jest pozbawiony wszelkiego dramatyzmu i wschodnich „baśniowych” elementów (*nota bene* Herder uważa, że na tle podobnej literatury, tekst *Genesis* wyróżnia się niewielką liczbą elementów baśniowych). Herder lakonicznie powiada jedynie, że „kiedy człowiek chciał w zakazany sposób zrównać się z owymi Elohim w poznaniu zła, osiągnął to poznanie na swoją szkodę, i odtąd już na innym miejscu rozpoczął nowy, bardziej złożony tryb życia”. Dodaje następnie – co wskazuje na wątek Kantowski – że wszelkie zalety ludzkiego rodzaju są mu wrodzone tylko w postaci uzdolnień (jak w nowotestamentowej przypowieści o „talentach”), które są zdobywane i przekazywane następnym pokoleniom wyłącznie przez wychowanie, język, tradycję i sztukę. Kultura jest więc krzewieniem owych wrodzonych dyspozycji oraz zdobytych osiągnięć. To jedyny fragment głównej rozprawy, w którym Herder bezpośrednio nawiązuje do historii upadku i dziedziczonych konsekwencji „grzechu pierworodnego”.

Podjęcie przez Herdera niektórych Kantowskich wątków (z przedkrytycznej *Powszechnej historii naturalnej i teorii nieba* oraz z niewielkiej rozprawki historiozoficznej pt. *Idea historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym*) doprowadziło do powstania mieszaniny idei zupełnie obcej Kantowi. Recenzja Kanta przekształciła się w polemikę, zakończoną sformułowaniem przez królewieckiego filozofa własnej wykładni „najstarszego dokumentu” i opublikowanej w niewielkim esejku zatytułowanym *Przypuszczalny początek ludzkiego rodzaju*.

Bez wątpienia sztafeta, w której pojawiają się nazwiska Kanta, Herdera, Schillera, Fichtego, zapoczątkowana została przez Rousseau, jeżeli główną cechą tej linii interpretacji ma być rosnąca sekularyzacja. Z kolei w wyniku opracowania przez Kanta paradoksalnych poglądów Rousseau, w krąg idei niezbędnych do ujęcia logiki dziejów ludzkości wyłaniającej się z natury i zmierzającej ku poszukiwaniu szczęściu, zostaje znowu włączony „grzech pierworodny”, który Rousseau wcześniej odrzucił.

Niezależnie od treści, jakie ze „stanem natury” wiązał Rousseau, z pewnością Kant rozumiał go wyłącznie jako zasadę regulatywną<sup>9</sup>. Rozpatrywane nie oddzielnie, ale w ścisłym związku, prace Rousseau, ułożyły się Kantowi w całość, wyrażającą istotę sporu pomiędzy naturalnymi predyspozycjami ludzkiego rodzaju i powołaniem człowieka jako istoty moralnej<sup>10</sup>.

Pytanie o zrealizowanie pełnego umoralnienia musiało opierać się na wiedzy o rzeczywistym stanie człowieka współczesnego (stanie kultury i cywilizacji)

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 20, 33.

<sup>10</sup> I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. M. Żelazny, Comer, Toruń 1995, s. 26.

oraz przyczynach, które doprowadziły do stanu, w jakim znajduje się on obecnie. Wobec tak sformułowanych planów w kręgu zainteresowań filozofów musiała znaleźć się idea grzechu pierworodnego<sup>11</sup>. Rousseau, jako pierwszy z tej grupy, odrzucił ją już w swojej rozprawie poświęconej źródłom nierówności (z 1755 roku)<sup>12</sup>. W polemice z arcybiskupem de Beaumont (z roku 1763) zdecydowanie bronił swego stanowiska<sup>13</sup>. Tu jednak na pierwszy plan wysuwa się krytyka metafizycznej doktryny o źródle zła, z tego powodu, że pozostaje ona ślepa na rzeczywiste przyczyny. *Quasi* empiryczne<sup>14</sup> stanowisko Rousseau w pełni daje tu o sobie znać. Dodajmy na marginesie, że w sposób – co do zasady, lecz nie w szczegółach – podobny do tego, jaki ponad osiemdziesiąt lat później zaproponuje w swym psychologicznym wyjaśnieniu Kierkegaard<sup>15</sup>.

Jak pisze Rousseau, „grzech pierworodny tłumaczy wszystko z wyjątkiem własnej swej zasady i ją właśnie trzeba wyjaśnić”<sup>16</sup>. Odrzuca polemiczny głos arcybiskupa, który powoływał się na doktrynę sięgającą Pawła i Augustyna, a więc na dogmatyczną podstawę charakterystyczną dla religii chrześcijańskiej. Zamierza podać prawdy mające charakter uniwersalny, a więc także ponadwyznaniowy<sup>17</sup>. Zamiast dekretować zepsucie ludzkiej natury, usiłuje podać genealogię zła. Powstaje pytanie, czym Rousseau zastępuje ów odrzucany dogmat?

Źródło zła znajduje w procesie socjalizacji człowieka. Proces ten nie uważa za konieczny, stąd opisuje go jako wzajemne oddziaływanie ludzkich predyspozycji oraz zewnętrznych okoliczności<sup>18</sup>. Zamiast *peccatum originale* wprowadza niedające się pominąć momenty, które wynikają nie tyle z jakiegoś zewnętrznego procesu, ale raczej z wewnętrznego postępu. Nieteologiczna tendencja *quasi* naukowego i *quasi* empirycznego opisu prowadzi Rousseau do wyeksponowania idei,

<sup>11</sup> Celowo posługuję się wyrażeniem „idea grzechu pierworodnego” zamiast określeń: doktryna, pojęcie czy mit. Chodzi w tym przypadku o maksymalnie szerokie rozumienie problemu, wykraczające zarówno poza ramy doktrynalnych jak i literacko-historycznych sporów teologów i hermeneutów.

<sup>12</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 141 i nast.

<sup>13</sup> Tenże, *List do arcybiskupa de Beaumont*, [w:] tenże, *Umowa społeczna*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 1966, s. 613 i nast.

<sup>14</sup> Można je uznać nawet za stanowisko *quasi* naukowe (J. Alberg, *Die verlorene Einheit*, Lang, Frankfurt am Main, 1996, s. 45), ale tylko jako efekt przeciwstawienia teologicznej wykładni ludzkiej historii.

<sup>15</sup> Rozprawa *Pojęcie lęku*, z roku 1844, stanowi przykład psychologicznej wykładni mitu *Genesis*, w której na szczególną uwagę zasługuje zamiar opisu niezmiennej psychologicznie ludzkiej natury. To, co w dogmatyce ukazane zostaje jako jednorazowe wydarzenie w historii ludzkiego rodzaju, tutaj jest zaprezentowane jako wciąż ponawiany akt inicjacyjny w indywidualnym ludzkim rozwoju duchowym. Po raz pierwszy jako element psychologicznego wyjaśnienia został zastosowany lęk, który wielokrotnie później, zarówno w filozofii, jak też w psychoanalizie i teologii zostanie później zastosowany w podobny sposób.

<sup>16</sup> J. J. Rousseau, *List do arcybiskupa de Beaumont*, s. 616.

<sup>17</sup> Por. J. Alberg, *Die verlorene Einheit*, s. 32 i nast.

<sup>18</sup> Tamże, s. 43.

zgodnie z którą stan natury nie jest żadnym rajem ani piekłem z opisu Hobbesa, lecz raczej stanem nieskrępowanego niczym realizowania swych predyspozycji<sup>19</sup>.

Kant, podążając tym tropem, nie uważa, iż wolny czyn był aktem nieposłuszeństwa, raczej był manifestacją wyjścia spod kurateli konieczności naturalnej, co symbolicznie wyraża obraz wygnania z raju. Rousseau skłonny jest tę zmianę postrzegać jako wydarzenie konieczne. W odróżnieniu od Rousseau, który tworzył swoistą genealogię zła, Kant zamierza raczej określić struktury rozumu ulegającego złu. Jeśli Rousseau waha się jeszcze między wykładnią historyczną a racjonalną, Kant już bez wahania odrzuca wszelkie próby historycznego ujęcia mitu początku na rzecz symbolicznej i moralnej wykładni. W *Krytyce czystego rozumu* mowa jest o „pierwotnym” stanie ludzkiego rozumu, w nawiązaniu do platońskiej nauki o ideach, a więc o pierwotnym poznaniu pierwowzorów stanowiących wzorzec dla naszych ocen, najwyraźniej użyteczny w filozofii praktycznej. Symbolika „grzechu pierworodnego” stanowiłaby religijną wersję odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób doszło do sytuacji, w której ludzki rozum nie jest nieomylny, ale popada w błąd przy założeniu, że skłonność do popadania w pozór jest naturalna.

W rozprawce *Przypuszczalny początek ludzkiego rodzaju* (z roku 1786) niedojrzałość rozumu, wyrażająca się w skłonności do błędów, będzie eksponowana jako konsekwencja pierwszego aktu wolności (będącego pierwszą próbą rozszerzenia znajomości „środków żywnościowych poza granice instynktu”). Chociaż wydarzenie to uwalnia człowieka spod bezpośredniej kurateli natury (instynktu), to jednak pośrednio sprzyja rozwojowi naturalnych predyspozycji człowieka, które w przeciwnym wypadku pozostałyby na zawsze ukryte. Zatem to, co z punktu widzenia pojedynczego człowieka wygląda na czyn sprzeczny z interesem natury, z szerszej perspektywy okazuje się z nim zbieżne. Stąd w tezie ósmej *Idei powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* czytamy między innymi: „Historię ludzkości jako całość uważać można za spełnianie ukrytego planu przyrody”<sup>20</sup>. Natomiast w tezie czwartej: „Środkiem, którym posługuje się przyroda, ażeby mogły rozwinąć się wszystkie predyspozycje [ludzkości], jest antagonizm w społeczeństwie [...]. Bez tych, samych w sobie wprawdzie bardzo nieprzyjemnych cech aspołeczności, wywołujących opór, na który każdy musi natrafić w swych egoistycznych roszczeniach, w jakiejś arkadyjskiej społeczności pasterskiej, gdzie panowałaby całkowita harmonia, zgoda, skromność i stała wzajemna miłość, wszelkie talenty pozostałyby na zawsze ukryte w zarodku, a łagodni jak wypasane przez nich owieczki ludzie do swej własnej egzystencji (*Dasein*) przywiązywaliby niewiele większe znaczenie niż do egzystencji swojej trzody”<sup>21</sup>. Ukryty plan natury może się realizować jedynie za pośrednictwem tych czynników, które bez wahania uważamy za zło wymagające wyeliminowania. Z tej perspektywy grzech nie jest już katastrofą, ale opatrnościowym i szczęśliwym zbiegiem okoliczności.

<sup>19</sup> Zachodzi tu analogia do szczęśliwości w pismach Kanta, opisywanego jako „stan, w którym człowiekowi dzieje się wszystko według jego woli”.

<sup>20</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] tenże, *Dziela zebrane*, t. 6 (*Pisma po roku 1781*), s. 40.

<sup>21</sup> Tamże, s. 34–35.

Dlatego Schiller, otwarcie nawiązując do rozprawki Kanta (*Przypuszczalny początek...*), bez wahania stwierdza: „To oderwanie się człowieka od instynktu, które sprowadziło wprawdzie moralne zło na stworzenie, ale tylko by umożliwić w nim moralne dobro, jest bez żadnego sprzeciwu najszcześniejszym i największym wydarzeniem w ludzkiej historii; od tej chwili pisze się jego wolność, tu położony został pierwszy kamień węgielny pod jego moralność”<sup>22</sup>.

\* \* \*

Warto raz jeszcze zwrócić uwagę, w jaki sposób we wzmiankowanych powyżej rozprawach następuje odniesienie do mitu o „grzechu pierworodnym”. Mit religijny funkcjonuje tu na ogół jako niezbędne teoretyczne założenie w modelu postępu ludzkiego rodzaju (Kant, Schiller). Stanowi rodzaj koniecznej przesłanki, jaką należy przyjąć dla spójności teorii. W pracach tych unika się jednak rozumienia tego modelu jako zredukowanej do komunikatywnego minimum historii, nie chodzi w nim o relacje czasowe, o chronologiczne następstwo, ale o logiczne wynikanie, o teoretyczne relacje uzasadniania (*ratio cognoscendi*). Idea ta ma raczej spajać nasz sposób rozumienia własnej historii, aniżeli zapełniać nieznaną nam część prahistorii, o której nie powiadają przecież żadne wiarygodne źródła. Stanowi – idąc dalej – twór ściśle intelligibilny, mający wyłącznie regulatywne zastosowanie; nie rozszerza naszej znajomości ludzkiej historii i nie powiększa naszej wiedzy o wstępnych etapach ludzkich dziejów. W takim też sensie – przy całym, charakterystycznym dla niego niezdecydowaniu – Rousseau odrzuca w *Rozprawie o nierówności* zamiar opisywania domniemanych faktów na rzecz rozpatrywania niezbędnych hipotez wyjaśniających: „Wyniki badań, w które się przy tym temacie można zapaść, należy brać nie za prawdy historyczne, lecz jedynie za rozważania hipotetyczne i warunkowe, bardziej się nadające do wyjaśnienia istoty rzeczy niż do wskazania ich rzeczywistego początku i podobne do tych, które na temat świata codziennie spotykamy u przyrodników”<sup>23</sup>.

Te ostatnie słowa są szczególnie ważne, ponieważ zwracają uwagę na rzeczywistą złożoność problemu. Nie można bowiem zapominać, że równoległe do alegorycznych i symbolicznych wykładni (w tym kierunku poszły interpretacje filozofów niemieckich, w szczególności Kanta oraz jego kontynuatorów), rozwijał się nurt „realistycznej” wykładni, który stworzył podwaliny historycznego i empirycznego badania początków ludzkiego rodzaju. Najbardziej reprezentatywnym przykładem byłaby tu, mająca ogromny wpływ, twórczość Buffona. Niezależnie jednak od tego, ujawnia się tu pewna tendencja interpretacyjna, która ze ściśle modelowego i normatywnego użycia założenia „grzechu pierworodnego” przechodzi do opisu domniemanego realnego stanu początkowego.

„Grzech pierworodny” (używamy tego określenia, choć interpretacja zapoczątkowana przez Rousseau, bliższa jest pojmowaniu go w sensie „przeddogma-

---

<sup>22</sup> F. Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde*, s. 399–400.

<sup>23</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, s. 141.



tycznym”, a więc jako „mitu adamicznego”) nie jest tu negatywnym określeniem braku czegoś w porównaniu z boskim planem zbawienia<sup>24</sup>. Staje się nieodzownym elementem wyjaśnienia przyczyn obecnego stanu rzeczy, albo jednym z warunków początkowych, które prowadzą do realizacji określonych celów wynikających z ludzkiego powołania. „Wszystko, co na tym świecie się zdarza, – pisze Fichte w *Powołaniu człowieka* – służy polepszeniu i wychowaniu ludzi, a za pośrednictwem tego do zrealizowania ich ziemskiego celu”<sup>25</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że ten, tak charakterystyczny dla Kanta oraz Schillera sposób wykładni mitu o grzechu pierworodnym, nastawiony jest zasadniczo na domknięcie łańcucha odniesień i związków w celu uzyskania całościowego, pełnego schematu nadającego sens ludzkiej historii. Charakterystyczną cechą tych wykładni jest tendencja do jedynie regulatywnego rozważania „grzechu pierworodnego” (mitu upadku czy mitu adamicznego) jako konstelacji idei niezbędnych do zbudowania modelu genezy kultury. To – można chyba użyć takiego określenia „moralne” – podejście do wykładni *Genesis* z czasem zanika i zostaje wyparte przez interpretacje naturalistyczne.

Jeszcze Schelling – mam na myśli jego młodzieńczą rozprawkę z roku 1792, w której po części także streszcza wcześniejsze prace filozofów, teologów i badaczy literatury – wpisuje się bez wątpienia w osiemnastowieczny paradygmat, jednak u niego zaczyna już dominować tendencja, zupełnie obca Kantowi czy Schillerowi, do postrzegania historyczności tworów ludzkiej kultury<sup>26</sup>. Mit *Genesis* nie jest już elementem dwubiegunowego modelu, w którym teoretycznej wiedzy przeciwstawiona zostaje praktycznie użyteczna hipoteza, ale jawi się jako przejściowy twór ewolucji języka pozostający w ścisłej analogii do ewolucji zdolności ludzkiego rozumu. Ten przejściowy twór sytuujący się między mitem i logosem nazywa Schelling filozofemem. Można przypuszczać, że stanowi on jedno ze świadectw przyrastającej wiedzy, która układa się w szereg liniowego rozwoju i zmierza do poznania mającego uzyskać swoje zwieńczenie w pełnej znajomości ludzkiej historii i ludzkiej natury. Filozofemem pozostaje świadectwem zaledwie przeczutej prahistorii, jest wytworem ciemnego poznania i jako taki nie daje się zaliczyć ani do mitycznego świadectwa pierwotnej epoki religijnej, ani nie reprezentuje jeszcze wiedzy rozwiniętego poznania naukowego. Filozofemem, jako szczególny przypadek mitu, jest mitem filozoficznym, którego celem jest „nauka” i „przedstawienie prawdy”<sup>27</sup>. Przekaz ten jest jednak wytworem obrazowej wyobraźni ludzkości na początku jej duchowego rozwoju. Co do formy, mit pozostaje świadectwem dzieciństwa rodzaju ludzkiego; jest wytworem kultury u jej począt-

<sup>24</sup> J. Alberg, *Die verlorene Einheit*, s. 36.

<sup>25</sup> J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Antyk, Kęty 2002, s. 108.

<sup>26</sup> F. W. J. Schelling, *De malorum origine...* [tekst w przekładzie niemieckim:] *Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit*, tłum. R. Mokrosch [w:] *tenże, Werke*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1976, s. 99 i nast.

<sup>27</sup> W. G. Jacobs, *Czytanie Schellinga*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 54.

ków i zarazem nicią przewodnią wiodącą do poznania epoki narodzin ludzkich zdolności.

W esejach Kanta i Schillera w ogóle nie formułuje się takich optymistycznych wizji przyrostu wiedzy o antropogenezie czy o genezie kultury. Ten element refleksji nie zalicza się w ogóle do poznania w takim sensie, w jakim formułowane jest ono w obrębie nauk przyrodniczych. Tymczasem właśnie dziewiętnastowieczne historiozofie będą zmierzały właśnie w tym kierunku. W nawiązaniu do francuskich autorów (częściowo także do Rousseau), powstawać będą próby rekonstrukcji faktycznej historii ludzkiej. Do tego nurtu należą również prace polskich autorów, H. Kołłątaja i S. Staszica.

#### SUMMARY

### „Original Sin” as a Model Element of the Genesis of Culture

The article briefly presents the meaning of “original sin” in the models of anthropogenesis (and the genesis of culture) in the historiosophical writings of German philosophers, such as Kant, Schiller, Schelling and others. The analysis focuses on the normative character of proposed hypotheses (as answers to questions concerning the source of evil, the origin of humanity and culture). It is also possible (although in a very limited scope) to trace a certain interpretative tendency to change the strictly model and normative use of the assumption of “original sin” into a description of the supposed real primitive state of humankind.

**Keywords:** original sin, the genesis of culture, German philosophy, Bible, Kant, Schiller, Herder, Schelling.

**TOMASZ KUPŚ**, habilitated doctor, professor of Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland. E-mail: tomasz.kups@umk.pl.