

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Nowożytne innowacje w postrzeganiu i przedstawianiu religii

Kilka uwag wstępnych

Zapewne w każdej religii i religijności można znaleźć takie obszary, w których innowacje są dopuszczalne, oczekiwane, a czasami nawet wymagane. Jednak z reguły są one ograniczone i niejednokrotnie stanowią swoisty listek figowy dla traktowania pojawiających się w nich zmian jako jakiegoś *profanum* lub co najmniej zagrożenia dla *sacrum*. Jest to w jakiejś mierze wytłumaczalne. W wielu z nich bowiem stawia się przede wszystkim na to, co jest stałe i może być traktowane jako fundament religijnej wiary i religijnych praktyk. Tak jest m.in. w judaizmie, chrześcijaństwie i w islamie. W pierwszym z nich Pięcioksiąg, zwany Torą, traktuje się jako księgi zawierające prawdy ostateczne (objawione Mojżeszowi na górze Synaj), zaś wyprowadzane z niej prawo traktuje się jako ponadczasowe wskazania dla praktyk religijnych wyznawców judaizmu¹. W chrześcijaństwie mówi się o objawianiu Słowa Bożego w Piśmie św., a pytanie o istotę Objawienia traktuje się jako pytanie „o najwyższy i najradykałniejszy przypadek poznania, z którego wynika, że rzeczywiste »oddolne« stawianie się tego, co wyższe, dzięki samoprzekraczaniu się tego, co niższe, i nieustające stwarzanie »z góry« to tylko dwie jednakowo prawdziwe i rzeczywiste strony jednego cudu stawiania się i historii”².

¹ „Jednym z fundamentów judaizmu jest przeświadczenie, że *Tora* została dana przez Boga. Wynika z tego, że źródłem wartości, które wyraża *Tora*, jest Bóg. Nie zostały one ustanowione przez człowieka, ale przez Boga, a to oznacza, że człowiek nie może ich odwołać, ani zmienić”. P. Jędrzejewski, *Judaizm bez tajemnic*, Kraków 2012, s. 28.

² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 282 nn. Szerzej w tej kwestii por. Z. Drozdowicz, *Opozycje katolickie wobec transformacji sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 3/2012, s. 107 nn.

W islamie uznaje się również przechodzenie w *sacrum* od tego, co niższe do tego, co wyższe, jednak w momencie narodzenia się Mahometa (ok. 570 r.) nie ma już wyższego od niego proroka – wiarę tą wyraża *szahada*, tj. twierdzenie, że „Nie ma boga prócz Boga jedyne, a Mahomet jest jego Prorokiem”³.

W każdym przypadku podstawą tych religii i związanych z nimi form religijności były święte księgi. W każdym też przypadku zachodzące w różnym miejscu i czasie ich różne odczytywanie i interpretowanie prowadziło do pojawienia się w nich istotnie różniących się wierzeń i praktyk religijnych. Wywoływało to oczywiście opór zarówno wobec konkretnych innowatorów, jak i generalnie wobec prób podejmowania innowacyjnych rozwiązań – zwłaszcza przez tych, którzy nie byli cieszącymi się uznaniem wiernych ich mistrzami i nauczycielami. Opór ten nie zdołał jednak powstrzymać innowacji proponowanych przez rozmaitych innowatorów – zarówno występujących wewnątrz poszczególnych Kościołów i wyznań, jak i sytuujących się poza nimi. Czasami prowadziło to jedynie do powstania mniejszych lub większych grup schizmatycznych, nazywanych potocznie sektami. Niektórzy z tych innowatorów stali się jednak również inicjatorami powstania nowych, znaczących Kościołów i wyznań, takich jak luteranizm i kalwinizm.

W tych rozważaniach nie chciałbym jednak zajmować się szerzej ani wewnątrzreligijnym oporem przed pojawianiem się innowatorów, ani też tymi z nich, którzy byli inicjatorami powstania nowych Kościołów, wyznań i wspólnot schizmatycznych. Jeśli o nich wspominam we wstępie, to głównie po to, aby podkreślić specyfikę prezentowanych tutaj nowożytnych innowacji w postrzeganiu i przedstawianiu religii i religijności. Tym, co je łączy, jest próba spojrzenia na nie z pozawyznaniowego punktu widzenia lub przynajmniej niewykłanego tak bardzo w religijne wierzenia, że trudno jest powiedzieć, co w nim jest świadectwem wiedzy, a co jedynie lub przede wszystkim wiary. Próbom tym towarzyszyło niejednokrotnie przekonanie, że ma to wiele wspólnego z nauką, czy też wręcz, że stanowią one taką naukę, jak świeckie religioznawstwo. Przy niejednej z nich można jednak mieć istotne zastrzeżenia co do ich naukowości. Dotyczy to zwłaszcza tych, które były podejmowane w Oświeceniu.

W swoich rozważaniach wychodzę właśnie od tych prób – jednak nie dlatego, że dopiero w tamtej epoce innowacyjni religioznawcy się pojawili, ale przede wszystkim dlatego, że oświeceniowe innowacje w postrzeganiu i przedstawianiu religii i religijności mimo wszystko przyczyniły się do powstania w późniejszym czasie religioznawstwa jako dyscypliny naukowej. Przywoływane tutaj przykłady tych innowacji nie są oczywiście żadnym dowodem na to, iż innowacyjność w nowożytnym postrzeganiu i przedstawianiu

³ Trzykrotne publiczne wypowiedzenie *szahady* jest warunkiem stania się muzułmaninem. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 125 nn.

religii i religijności stopniowo przybliżała nas do naukowego ujmowania tego ważnego i ogromnie zróżnicowanego obszaru ludzkiego życia i współżycia z innymi. Generalnym celem tych rozważań jest nie tyle sformułowanie takiego dowodu, ile zachęcenie osób wierzących do wyzbycia się lęku przed każdą taką innowacją, która nie pochodzi od ich religijnych przewodników, natomiast osób niewierzących do wyzbycia się wiary w to, że każda taka innowacja ma charakter naukowy.

Oświeceniowe innowacje

Zanim przywołam przykłady tych innowacji, chciałbym sformułować dwie uwagi ogólne: pierwszą dotyczącą charakteru samej innowacyjności i drugą – charakteru tamtej epoki. Po pierwsze zatem, prezentowana tutaj innowacyjność w pojmowaniu i przedstawianiu religii i religijności – podobnie zresztą jak innowacyjność występująca w innych obszarach kultury – ma charakter względny. Oznacza to nie tylko, że można dla niej znaleźć jakieś odpowiedniki we wcześniejszych epokach, ale także, iż jest ona uwarunkowana miejscem i czasem swojego występowania i – rzecz jasna – zmienia się razem ze zmianą tego miejsca i czasu. Po drugie, epoka Oświecenia miała ogromnie zróżnicowany i zmieniający się charakter. Oznacza to m.in., że to, co mogło uchodzić i uchodziło za przejaw oświecenia we Francji, niekoniecznie mogło być uznane (i niejednokrotnie nie było) za jego przejaw w Anglii, w Szkocji lub krajach niemieckich. Zróżnicowanie to sprawiało, że niejednen z oświeconych Francuzów występował przeciwko niejednemu z oświeconych Anglików, a ci z kolei występowali przeciwko niejednemu z oświeconych Niemców. Stanowi to oczywiście pewne utrudnienie w odpowiedzi na pytanie, co można, a czego nie można uznać za przejaw oświecenia, w tym oświecenia w postrzeganiu i przedstawianiu religii i religijności. Próbę uporania się z tym utrudnieniem podjąłem przy innej okazji⁴. Tutaj natomiast chciałbym od razu przejść do przedstawienia tych innowatorów, których skłonny jestem uznać za reprezentantów oświeconych Francuzów, Anglików i Niemców.

Bez wątplenia największych radykałów w zerwaniu z tradycyjnym (czytaj: chrześcijańskim) postrzeganiem religii i religijności można znaleźć wśród Francuzów. Za ich prekursora można uznać Jeana Mesliera, autora obszernego (spisanego na ponad 1000 kartach) *Testamentu*⁵. Stanowił on inspirację

⁴ Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006.

⁵ Tytuł pochodzi od wydawcy, bowiem sam autor zamierzał go zatytułować: *Pamiętnik myśli i uczuć J.M. ... ojca-proboszcza w Étrepigny i w But...* „Rękopis znaleziono po śmierci Mesliera w pozostałych po nim papierach. Sporządzono kilka odpisów, które krążyły w XVIII wieku po całej Francji. Oddziałując na środowiska wrogowie reżimowi”. Por. *Od redakcji*, w: J. Meslier, *Testament*, Warszawa 1955, s. IX nn.

do publicznych wystąpień dla tych oświeconych Francuzów, którzy uznawali tradycyjne religie, w tym chrześcijaństwo, za jedno wielkie kulturowe oszustwo⁶. Na jego kartach pojawia się wiele takich innowacyjnych odkryć, które mają stanowić uzasadnienie dla tego przekonania. Już w pierwszym zdaniu autor pisze, iż „nie ma sekty religijnej, która by nie twierdziła, że opiera się rzeczywiście na autorytecie Boga i jest całkowicie wolna od błędów i oszustw właściwych innym sektom. Toteż ci, którzy pragną wykazać prawdziwość swojej religii, powinni złożyć jasne i przekonujące dowody oraz świadectwo jej boskiego pochodzenia. W przeciwnym bowiem razie nie ulega wątpliwości, że jest ona li tylko ludzkim wymysłem pełnym błędów i oszukaństwa”. Można byłoby to zakończyć stwierdzeniem, że dopóki takiego dowodu wyznawcy którejs z wspólnot religijnych (nazywanych przez Mesliera generalnie „sektami”) nie przedstawia, dopóty nie będzie o czym rozmawiać. Można by to zrobić, ale w ten sposób nie dowiedzielibyśmy się o wielu innych innowacyjnych odkryciach tego oświeconego księdza – takich jak to, że cuda, do których odwołują się chrystusowcy, „równie dobrze mogą być świadectwem występku i kłamstwa, jak sprawiedliwości i prawdy”, u wielu „sławnych historyków dzieje Mojżesza i jego narodu [...] mają opinię zgrai złodziejów i bandytów”, „Jezus Chrystus był takim samym zwyczajnym człowiekiem jak inni”, Stary Testament jest „mieszaniną praw, przekazania, zabobonnych przepisów dotyczących składania ofiar”, a bajki Ezopa „są z pewnością o wiele bardziej pomysłowe i kształcące niż prostackie i przyziemne przypowieści zawarte w Ewangeliach”. Takich rewelacji jest w *Testamencie* tak wiele, że trudno jest je zliczyć, a nawet wskazać te z nich, które mogłyby pretendować do największych lub najbardziej oryginalnych odkryć Mesliera. Stąd jedynie odnotuję, że w podsumowaniu do tego swoistego świadectwa niewiary w wartość tego wszystkiego, co oferuje chrześcijaństwo, jego autor deklaruje się jako „miłośnik sprawiedliwości i prawdy” i apeluje do wszystkich „jęczących w niewoli” niesprawiedliwości i fałszu, aby „piętnowali, potępiali i zwalczali wszystkie ohydne błędy i nadużycia i despotyzm, o którym mówił, dopóki całkowicie ich nie zgębia i nie unicestwia”.

Na ten apel odpowiedziała jakaś część oświeconych – nie tylko zresztą Francuzów, ale we Francji byli oni stosunkowo najliczniejsi. Jednym z nich był Voltaire (François-Marie Arouet – przyjęty przez niego pseudonim pochodzi od fr. słowa: *revolter* – „buntować się”). Swoimi licznymi i – co tutaj dużo mówić – prowokującymi do zdecydowanych sprzeciwów ze strony osób przywiązanym do tradycyjnych wielkości i wartości, zapracował na opinię jednego

⁶ Może i nie było to bardzo liczne grono osób, ale z całą pewnością nie stanowili oni jakiegoś marginesu społecznego, skoro potrafili doprowadzić do przyjęcia (w listopadzie 1793 r.) przez Konwent Narodowy uchwały o „wzniesieniu pomnika Janowi Meslier [...], pierwszemu księdzu, który miał odwagę i siłę przekonania, aby wyrzec się błędów religijnych”. J. Meslier, *Testament*, cyt. wyd., s. 15.

z najbardziej znaczących innowatorów swoich czasów. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że nie był on urodzonym innowatorem. W młodzięcym okresie był raczej propagatorem i popularyzatorem tych innowacji, które pochodziły od innych, w szczególności tych, którzy uznali za swoją życiową misję rozprawienie się z chrześcijaństwem. Potwierdzają to m.in. jego wypowiedzi z okresu, gdy jako początkujący filozof pojawiał się w domu Guillaume'a A. de Chaulieu w Temple – miał wówczas twierdzić, że Stary Testament jest „nagromadzeniem opowieści i bajek”, apostołowie to „naiwni, łatwowierni idioci”, a Ojcowie Kościoła to „szarlatani i oszuści”⁷. Tego rodzaju stwierdzenia można znaleźć również w *Testamencie Mesliera*, dziele, które Voltaire nie tylko znał, ale również propagował w środowisku francuskich libertynów (m.in. poprzez przyczynienie się do opublikowania jego fragmentów).

Nieco więcej oryginalności można znaleźć w jego *Listach o Anglikach*. Być może dlatego, że powstały one na podstawie obserwacji uczestniczącej – jeśli tak można nazwać jego czteroletni pobyt na wygnaniu w Anglii. Tyle tylko, że był to ten rodzaj obserwacji, w którym liczy się nie tylko to, co obserwator potrafi dostrzec i opisać, ale także to, z jakimi założeniami przystępuje do tych obserwacji. Jednym z nich było założenie, że każda wspólnota religijna stanowi jakiś rodzaj sekty. Stąd wyszło mu na to, że „Anglia jest krajem sekt”, o tyle różniącym się od innych krajów (takich jak Francja, która w tych porównaniach wypada słabo), że „Anglik, człowiek wolny, idzie do nieba taką drogą, jaka mu się podoba”. Jednak w Anglii nie ma on już tej wolności, bowiem w tym kraju droga do kariery w życiu publicznym otwarta jest tylko dla tych spośród jego mieszkańców, którzy należą do „sekty zwanej Kościołem anglikańskim...”⁸. Inne z tych założeń wyrażało przekonanie, że Stary Testament jest opisem żydowskich dziwacznych praktyk i wierzeń, Nowy Testament jest „stkiem bzdur i banialuków”, natomiast ci, którzy opierają na jednym i drugim swoje religijne praktyki, może i nie są „łatwowiernymi idiotami”, ale z całą pewnością są takimi dziwakami, którzy swoim zachowaniem mogą budzić jedynie zdziwienie lub rozbawienie postronnych obserwatorów – tak jak ów „stary kwakier”, który „swoje kazanie wygłosił częściowo ustami, a częściowo przez nos”, „strojąc przy tym najróżniejsze grymasy”⁹. Nie sądzę, aby te opisy religii i religijności daleko odbiegały od tych, które Voltaire mógł znaleźć w *Testamencie Mesliera*. Nie inaczej jest zresztą z tymi, które pojawiają się na kartach jego *Traktatu o tolerancji*¹⁰.

⁷ J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974, s. 402 nn.

⁸ „Nikt nie otrzyma urzędu ani w Anglii, ani w Irlandii, jeśli nie jest gorliwym anglikaninem. Najlepszy to argument, dzięki któremu nawróciło się tylu nie zrzeczonych w żadnym Kościele heretyków, i dziś już tylko niewielu opornych...”. Wolter, *Listy o Anglikach* albo *Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 56.

⁹ Ibidem, s. 40 nn.

¹⁰ Najbardziej interesujące z nich pojawiają się jednak nie w zasadniczej części tego traktatu, lecz w jego uzupełnieniach, takich jak *Odezwa do ogółu w związku ze zbrodnią dzieciobójstwa*

Mimo tego, że w swoich *Listach o Anglikach* Voltaire nakreślił w gruncie rzeczy komiczny obraz wierzeń mieszkańców Wysp Brytyjskich, znaleźli się tam tacy, którzy potraktowali jego innowacje na tyle poważnie, że skłonni byli nie tylko je zaakceptować, ale także propagować w swoich pismach. Gertrude Himmelfarb zalicza do nich takich filozofów, jak: Richard Price, Joseph Priestly, Thomas Paine, Wiliam Godwin. Nazywa ich „radykalnymi dysydentami” oraz uznaje, że należeli oni bardziej „do historii francuskiego i amerykańskiego Oświecenia niż brytyjskiego”¹¹. Jednak nawet ci stosunkowo nieliczni wolterianie nie podzielali wszystkich poglądów swojego mistrza¹². Trzeba dodać, że na Wyspach Brytyjskich pojawili się również bardziej radykalni od nich deiści, jednak ich wpływ na kulturę brytyjską był raczej niewielki¹³.

Jednym z nielicznych wyjątków był szkocki filozof David Hume (równolegale Voltaire’a – ten pierwszy zmarł w 1776, natomiast ten drugi w 1778 r.). Znaczącą pozycję w Oświeceniu zawdzięczał on jednak nie tyle swoim rozprawom filozoficznym (takim jak *Traktat o naturze ludzkiej*), ile sześciotomowej *Historii Anglii za panowania Jakuba I i Karola I*. Dzieło to zresztą zostało potępione przez Kościół rzymskokatolicki (w 1761 r. znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych)¹⁴. Było ono na swój sposób nowatorskie (przedstawiona w nim jest m.in. walka głównych ówczesnych antagonistów politycznych

przypisaną Calasowi i Siroenom. Znajdują się w nim m.in. takie stwierdzenia: „Ród ludzki zawsze był oddany na łup błędów, nie wszystkie jednak błędy były zabójcze”; „Złe prawodawstwo powiększa ilość przestępstw”, „Jedynie tolerancja może uczynić życie społecznym znośnym”. Nie ulega wątpliwości, że sporo jest w nich zdroworozsądkowości, natomiast niewiele takiej innowacyjności, o której można powiedzieć, że zdecydowanie wykracza poza to, co odkryli już starożytni filozofowie.

¹¹ „Paine spędził większość swego dorosłego życia w Ameryce i we Francji i był członkiem nie brytyjskiego parlamentu, lecz francuskiego Konwentu. [...] Price i Godwin spędzili całe życie w Anglii, jako gorliwi sympatycy rewolucji francuskiej”. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenment*, New York 2004, s. 93 nn.

¹² Cytowana tutaj autorka pisze, że Paine „był wyznawcą deizmu w najbardziej znanej i skrajnej formie”, jednak „domagał się uzasadnień zarówno w kwestiach religijnych, jak i politycznych. Price był najpierw wyznawcą unitarianizmu, a później arianizmu – swoje „przejsięcie na arianizm łączył on z lockeanizmem, który uznał za polityczny odpowiednik arianizmu”. Priestley był zwolennikiem teorii ekonomicznych Adama Smitha i w jeszcze większym stopniu niż twórca tych teorii akcentował rolę „niewidzialnej ręki rynku” oraz występował przeciwko ingerencji państwa w gospodarkę i poziom życia poszczególnych grup społecznych, w tym biednych, których państwowa pomoc mogłaby „tylko zachęcić do bezczynności”. Ibidem.

¹³ Georges Macaulay Trevelyan zalicza do nich takich deistów z początku XVIII stulecia, jak: John Toland, Matthew Tindal czy Anthony Collins, a nawet uznaje ich za swoich „nauczycieli” Voltaire – „pozwalano im drukować ostrożnie wyrażane poglądy i nie prześladowano ich, a równocześnie odpowiadał im nie tylko satyrą Swift, lecz argumentacją wyżej od nich intelektualnie stojący ludzie, tacy jak biskup Butler, biskup Berkeley, Bentley i Willim Law. Śmielszy i niebezpieczniejszy uczeń tych angielskich deistów, Wolter, nie znalazł we Francji takich antagonistów, ale musiał bardziej się obawiać prześladowań ze strony państwa i Kościoła”. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 344 nn.

¹⁴ Stanisław Jedynak pisze, że „Hume uzyskał rozgłos w wyniku atmosfery skandalu, jaki otaczał jego *Historię Anglii*... Książkę tę wrywano sobie z rąk, w krótkim czasie rozszedł się cały nakład; ukazało się również wydanie francuskie”.

w Anglii – wigów i torysów, jako walka partykularnych interesów – w walce tej nie wahają się oni przed stosowaniem najokrutniejszych środków) i obrazoburcze – nie tylko zresztą dla chrześcijańskich wierzeń (np. wiara w miłość bliźniego), ale także dla świeckich władców, takich jak królowie Anglii Henryk VIII – w świetle *Historii Anglii* kierował się on makiaweliczną zasadą, że cel uświęca środki, i Jakub I, który przedstawiany jest w niej jako władca rozrzutny, leniwy i apodyktyczny¹⁵. Hume był również autorem dwóch rozpraw z filozofii religii: *Dialogów o religii naturalnej* oraz *Naturalnej historii religii*. Można w nich znaleźć takie innowacyjne odkrycia, jak to, że bardziej naturalną religią jest politeizm („czyli bałwochwalstwo”) niż monoteizm (w świetle tego wykładu historii naturalnej religii jeszcze większe bałwochwalstwo). Wpisują się one w ten popularny wówczas nurt myślenia, który przyjęło się nazywać „naturalizmem”, zaś towarzyszące im uzasadnienia i wyjaśnienia stanowią część składową oświeceniowej kampanii prowadzonej przeciwko chrześcijaństwu oraz innym tradycyjnym religiom.

W krajach niemieckich również pojawiali się tacy „radykalni dysydenci” jak w Anglii (jednym z nich był autor *Mojżesza z odkrytym obliczem* Johann Christian Edelmann)¹⁶. Byli oni jednak nie tylko nieliczni, ale także raczej mało reprezentatywni dla podejścia oświeconych Niemców do religii i religijności. Nieliczni byli również ci oświeceni Niemcy, których w literaturze określa się mianem „filologów”. Są oni jednak bardziej interesujący z punktu widzenia oświeceniowych aspiracji przekształcenia wiedzy o religiach i formach religijności w dyscyplinę naukową. Jednym z nich był nauczyciel języków orientalnych w hamburskim gimnazjum Hermann Samuel Reimerus, autor *Apologii albo pism w obronie rozsądnie myślących czcicieli Boga*. Było to bez żadnej przesady dzieło jego życia. Nie tylko bowiem pisał je przez ok. 20 lat, ale także przedstawiał w nim takie odkrycia, które stanowiły zaskoczenie również dla niego. Prowadzone przez niego analizy filologiczne Pisma św. skłoniły go do sformułowania generalnego wniosku, że te święte księgi chrześcijaństwa nie tylko zawierają sprzeczności, ale także przedstawiają najbardziej znaczące dla chrześcijan postacie jako osoby zachowujące się niejednokrotnie irracjonalnie. Reimerus zauważa również, iż „dwaj ewangelisci, mianowicie Marek i Łukasz, znają to, o czym piszą, jedynie ze słyszenia. Nie byli apostołami i nie śmieją nawet powiedzieć, iżby na własne oczy widzieli Jezusa po jego śmierci. Mateusz i Jan, którzy jako apostołowie mieliby widzieć Jezusa, przeczą sobie najczęściej, tak że można spokojnie powiedzieć, iż nie ma prawie żadnej okoliczności od chwili śmierci Jezusa do końca opowieści, która byłaby przez

¹⁵ Por. L. Bongie, *David Hume: Prophet of the Counter-revolution*, Oxford 1965.

¹⁶ Głównymi bohaterami w tej napisanej w formie dialogu rozprawie są utożsamiający się z religią chrześcijańską Ślepowit oraz reprezentujący oświecony deizm Światłomił. Ten drugi pokazuje temu pierwszemu, jakiego rodzaju sprzeczności i niedorzeczności zawiera Pismo św. J. Ch. Edelmann, *Die Göttlichkeit der Vernunft*, w: *Sämtliche Schriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969-1987.

nich jednakowo opowiedziana¹⁷. Może i o tym można spokojnie powiedzieć, ale raczej nie w gronie bardzo przywiązanych do swoich świętości Niemców. Potwierdzają to m.in. ostre polemiki między Gottholdem Ephraimem Lessingiem (opublikował fragmenty dzieła Reimerusa pt. *Fragmenty pism Anonima z Wolfenbüttel*) a reprezentującym owych Niemców pastorem Melchiorem Goeze. Łatwiej było im zaakceptować takich nowinkarzy, jak Johann Gottfried Herder, autor na swój sposób nowatorskiego dzieła z zakresu filozofii dziejów – tym bardziej, że wychodziło mu na to, że spadkobiercą wszystkiego tego, co było najlepsze w dziejach, jest kultura niemiecka, w tym występujące w krajach niemieckich Kościoły i wyznania¹⁸.

Weberowskie innowacje

Sądzę, że dałoby się obronić tezę, iż Max Weber był multiinowatorem. Prowadził on bowiem badania naukowe w wielu obszarach społecznego życia i współżycia i niejedno z jego ustaleń nosi znamiona innowacyjności¹⁹. Nie był to oczywiście ten rodzaj innowacji, dla których nie liczą się żadne tradycje – tego rodzaju „innowatorów” można dość łatwo znaleźć m.in. wśród amatorów badań naukowych. Weber nawiązywał do zróżnicowanych tradycji, np. do tradycji klasycznej filozofii niemieckiej (zwłaszcza historiozofii Hegla), klasycznej ekonomii brytyjskiej (zwłaszcza Adama Smitha) oraz myśli liberalnej (lista jej nowożytnych prekursorów jest mocno zróżnicowana). W każdej z nich dokonywał jakiś korekt i uzupełnień, przy czym niektóre z nich miały fundamentalny charakter. Przykładem może być jego korekta wprowadzona do myśli historiozoficznej Hegla. W myśli tej motywem przewodnim jest samorealizacja Ducha Świata (*Weltgeistu*), a człowiek jest jedynie mniej lub bardziej świadomym uczestnikiem tego historycznego procesu²⁰. W myśli Webera takim motywem jest natomiast samorealizacja człowieka – nie tylko jako bytu posiadającego takie potrzeby cielesne, które mogą być zaspokojone jedynie poprzez praktyczne działania (rzecz jasna, nie tylko w sferze wytwarzania dóbr zaspokajających jego potrzeby cielesne), ale także, a nawet przede wszystkim jako bytu posiadającego potrzeby duchowe – mogące jednak być zaspokojone jedynie wówczas, gdy zostaną odpowiednio zaktywizowane

¹⁷ „A przy tym na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż obaj zupełnie pomijają wniebowstąpienie Jezusa. W ich opowiadaniu znika on i nie wiadomo, co się z nim stało: tak jakby obaj ewangelści o tym nie wiedzieli, lub jakby to było nic nie znaczącym drobiazgiem”. H.S. Reimerus, *Fragmenty pism Anonima z Wolfenbüttel*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 265 nn.

¹⁸ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1962.

¹⁹ Wskazują na to ci autorzy, którzy je analizowali m.in. w takich obszarach badawczych, jak: gospodarka, polityka, władza, czy religia. Por. S. Turner (red.), *The Cambridge Companion Weber*, Cambridge 2000.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, Warszawa 1965, s. 424 nn.

i ukierunkowane na to, co jest możliwe do osiągnięcia; a możliwa do osiągnięcia jest m.in. racjonalność myślenia i postępowania. Zasadnicza innowacyjność w Weberowskim postrzeganiu i przedstawianiu człowieka nie polega ani na pokazaniu, że to, co najbardziej ludzkie w człowieku ma duchowy charakter, ani też na wykazaniu, że człowiek jest zdolny do racjonalnego myślenia i postępowania (na jedno i drugie wskazywali już starożytni mędracy), lecz na tym, że to, co nazywa się (według Webera „dosyć pretensjonalnie”) „duchem kapitalizmu”, może i powinno zależeć nie od jakiejś nadprzyrodzonej mocy, lecz od tych mocy, które są udziałem człowieka – znajdować się one mają zarówno w jego rozumie, jak i w jego emocjach i pragnieniach²¹. Wszystkie inne Weberowskie innowacje są – moim zdaniem – pochodną tej zasadniczej.

Jak to wygląda w szczegółach, pokazuje m.in. jego *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Ta stosunkowo nieobszerna rozprawa stanowi historyczny szkic obrazu narodzin takiej potęgi współczesnego świata, jakim był (począwszy od XVIII stulecia) i jest nadal kapitalizm. Jej generalnym celem nie jest oczywiście ukazanie wszystkich mocy ludzkiego ducha. Jest nim natomiast wskazanie tych, które narodziły się w określonym miejscu i czasie, oraz sprawiły, że pojawił się „nowoczesny kapitalizm zachodnio-europejsko-amerykański”, różniący się nie tylko od kapitalizmu na innych kontynentach, ale także od tego, który występował w Europie w okresie starożytnym i średniowiecznym. Raczej trudno jest doszukać się innowacyjności w Weberowskim odróżnieniu nowożytnego europejskiego i amerykańskiego kapitalizmu od jego wersji azjatyckich (takie odróżnienia pojawiają się już u Adama Smitha). Pewną innowacyjność można natomiast znaleźć w jego wskazaniu na tych amerykańskich kaznodziejów i nauczycieli, którzy „w połączeniu z drobnomieszczaństwem, rzemieślnikami i drobnymi dzierżawcami” współtworzyli fundamenty tamtejszej kapitalistycznej gospodarki, a także w dostrzeżeniu, iż napędzający ich działania „duch kapitalistyczny [...] musiał toczyć ciężką walkę ze światem przeciwnych sił”, takich jak: skąpstwo, lenistwo, chciwość, czy niesumienność. Wszystkie te siły, „z którymi głównie musiał borykać się »duch kapitalizmu«, w sensie określonego, występującego w szatach pewnej »etyki« stylu życia, stanowiły ten rodzaj odczuwania i zachowania się, który można by nazwać *tradycjonalizmem*”²².

²¹ Zawarte jest to m.in. w jego definicji „działania społecznego”. W jej świetle: „każde działanie społeczne może być określone jako 1) celoworacjonalne: przez oczekiwania dotyczące zachowania przedmiotów świata zewnętrznego i innych ludzi, gdy ujmowane są one jako »warunki« lub »środki« w racjonalnym dążeniu do szczegółowo rozważanych własnych celów (skutków); 2) wartościoworacjonalne: przez świadomą wiarę w bezwarunkową samoistną wartość (estetyczną, religijną lub jakoś inaczej interpretowaną) pewnego zachowania się jako takiego, bez względu na jego skutki; 3) afektywnie, w szczególności emocjonalnie: przez oddziaływanie afektów i stanów uczuciowych; 4) tradycjonalnie: przez utarte przyzwyczajenie”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 18.

²² M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996, s. 41.

Wzięcie przez Webera w cudzysłów określenia „etyka” w odniesieniu do tych sił wydaje się być tradycjonalistyczne – tradycyjnie bowiem były one kojarzone albo z brakiem etyki, albo też z takimi „etykami”, które zasługiwały na potępienie. Dostyc szybko jednak bierze on rozbrat z tym tradycjonalizmem i przechodzi do pokazania i wykazania (na konkretnych przykładach), że taka potępiana w tradycji chrześcijańskiej siła napędowa ludzkich działań, jakim jest pragnienie osiągnięcia zysku, może, ale nie musi, być uznana za coś złego. Jest ona czymś złym np. wówczas, gdy maksymalizacja zysku pracodawcy sprawia spadek wydajności pracobiorców. Takich innowacyjnych spostrzeżeń i związanych z nimi przewartościowań w myśleniu o tym, co jest, a co nie jest etyczne w *Przedmowie do Etyki protestanckiej* pojawia się więcej, np. wskazanie na „gotowość do pojmowania pracy jako celu samego w sobie, jako »zawodu-powołania« w rozumieniu kapitalistycznym”, oraz na to religijne wychowanie, które daje największe szanse na przezwyciężenie tradycyjnych szablonów”. W dalszych częściach tej rozprawy jedno i drugie jest szerzej analizowane i przedstawiane jako część składowa podstaw dzisiejszego kapitalizmu.

Stosunkowo najbardziej znaczące innowacje w postrzeganiu i przedstawianiu religii i religijności pojawiają się w jej części III (i ostatniej) zatytułowanej *Asceza a duch kapitalizmu*. W głównych rolach występują w niej nie ci filozofowie epoki Oświecenia, którzy krytykowali chrześcijaństwo, lecz kaznodzieje reprezentujący ascetyczne odmiany protestantyzmu i których Voltaire w swoich *Listach o Anglikach* przedstawia jako dziwaków. Są to tacy liderzy ruchu kwakerskiego, jak Robert Barley (autor *Apology*, zawierającej wykład etyki ascetycznej) i Richard Baxter, prezbiteriański nonkonformista („Jego *Christian Directory* to najlepsze kompendium purytańskiej teologii moralnej, zorientowanej przy tym zawsze na praktyczne doświadczenie pracy duszpasterskiej autora”). Weberowska innowacyjność polega tutaj, po pierwsze, na pokazaniu, na czym opierała się ich religijna i społeczna (czytaj: prokapitalistyczna) siła, a po drugie – i może nawet istotniejsze – na wykazaniu, że odpowiednio zorientowane myśli, uczucia, pragnienia, wierzenia i działania mogą przyczynić się i faktycznie przyczyniają do osiągnięcia takich ziemskich sukcesów, jak pomnażanie bogactwa – bezpośrednio swojego i swoich najbliższych, a pośrednio bogactwa społecznego. Podstawą tych sukcesów jest oczywiście praca i to praca tak wykonywana, że zawód staje się powołaniem, a ci którzy go wykonują, stają się swoistymi misjonarzami nowoczesnego świata.

Co ciekawe, sam Weber nie uważał, iż dokonał tutaj jakiegoś przełomowego odkrycia. Przeciwnie, uważał, że w swoim postrzeganiu i przedstawianiu ascetycznych odmian protestantyzmu nawiązywał do najdawniejszych chrześcijańskich tradycji, takich chociażby jak Księga Hioba (znajduje w niej przesłanie, że „Bóg zwykł błogosławić wybranych przez siebie także pod

względem materialnym tu, w życiu doczesnym”) czy przesłanie św. Pawła, wyrażające się w przekonaniu, że: „kto nie pracuje, ten nie je”. W przypadku innowacji i innowacyjności istotne jest jednak nie tylko to, do czego i do kogo one nawiązują, ale także, a niekiedy nawet przede wszystkim, jakie są wyprowadzone z nich generalne wnioski i oceny. W przypadku Webera oznaczają one fundamentalne przewartościowanie dotychczasowych sposobów postrzegania i przedstawiania m.in. tych wspólnot religijnych, których siła tkwiła nie w liczności czy umiejętności zorganizowania się w nowy Kościół (i ew. w zajęciu znaczącej pozycji w życiu publicznym), lecz w takiej duchowej mobilności, która sprawiła, że stali się liderami kapitalistycznego świata.

Jak wiele znaczyło i znaczy to przewartościowanie dla późniejszych badaczy religii i religijności, pokazują m.in. badania tych socjologów religii, którzy do niego nawiązywali – niejednokrotnie zresztą krytycznie i korygująco. Przykładem mogą być m.in. badania i ustalenia amerykańskiego socjologa Petera L. Bergera oraz niemieckiego socjologa Thomasa Luckmanna (ich rozprawa pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości* jest zarówno świadectwem podążania tropami wyznaczonymi przez ich poprzednika, jak i wprowadzania do nich istotnych poprawek)²³. Takim przykładem mogą być również badania prowadzone przez niemieckiego socjologa religii i religijności Niklasa Luhmanna – jego naukowe *credo* jest w gruncie rzeczy takie samo jak *credo* naukowe Maxa Webera: sprowadza się one bowiem do przekonania, że zadaniem uczonego zajmującego się życiem społecznym jest badanie nie pojedynczych przejawów życia religijnego, lecz „struktur kompleksowości” (takich jak „kompleksy wierzeniowe”), przy czym badań tych nie można ograniczać do socjologii, lecz trzeba je również prowadzić w takich dyscyplinach, jak: historia, kulturoznawstwo, religioznawstwo²⁴. Oznacza to w praktyce, że współczesny socjolog religii powinien współpracować z kulturoznawcą, z religioznawcą oraz ze specjalistami z innych jeszcze dyscyplin (nie sposób bowiem być dzisiaj wysokiej klasy specjalistą w każdej z nich).

Kilka dodatkowych uwag

Pierwsza z nich wiąże się z pytaniem, czy religia i religijność stanowi ten obszar ludzkiego życia i współżycia, który jest szczególnie podatny na oddolne (pochodzące od poszczególnych osób) innowacje. Do odpowiedzi twierdzącej skłania m.in. indywidualizacja religijnych wierzeń i praktyk

²³ We wprowadzeniu do tej rozprawy stwierdzają oni, że chcieliby w niej połączyć Weberowskie podejście do przejawów życia społecznego z podejściem Durkheimowskim, natomiast w jej zakończeniu stwierdzają, że ich teoria działania społecznego „nie gubi wewnętrznej logiki żadnego z tych stanowisk”. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

²⁴ Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 1998, s. 9 nn.

oraz ich zmienność – nawet w stosunkowo krótkim okresie ludzkiego życia. Przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych podejmują oczywiście próby zbadania tego zjawiska, a nawet nadania mu rangi swoistej prawidłowości, np. badania prowadzone przez takich religioznawców, jak Gerardus van der Leeuw czy takich kulturoznawców, jak Mircea Eliade²⁵. Tezę tą zdają się również potwierdzać ustalenia współczesnych socjologów, takich jak Rodney Stark i William Sims Bainbridge²⁶. Również codzienne obserwacje wierzeń i praktyk osób z naszego bliższego i dalszego otoczenia utwierdzają takie przekonanie – czyż nie jest często tak, że kościelne autorytety mówią swoje, a zwyczajni wierzący wiedzą i robią swoje; co zresztą specjalnie nie przeszkadza im czuć się pełnoprawnymi członkami swojego Kościoła czy też jakiejś innej wspólnoty wyznaniowej. Trzeba jednak też zaznaczyć, że przyzwolenie na takie oddolne „innowacje” (w cudzysłowie i bez cudzysłowu) w jednych z tych wspólnot jest większe, w innych natomiast mniejsze²⁷.

Problemem jest oczywiście skala tych innowacji. Przekonał się o tym niejeden z tych innowatorów, który wprawdzie deklarował swoją chrześcijańską wiarę, ale nie za bardzo przejmował się tym, aby mieściła się ona w kanonie określonym przez kościelne autorytety. To z kolei pokazuje, że w takiej wrażliwej i drażliwej sferze ludzkiego życia i współżycia, jaką jest religia, czasami nie warto zbyt odważnie demonstrować swoich innowacyjnych przekonań. Nie oznacza to oczywiście nakłaniania do jakiegoś zakłamania czy takiego oportunistycznego, którego dewizą jest tzw. święty spokój. Stanowi to natomiast sugestię, aby bez gruntownego zapoznania się z zastanymi wierzeniami i praktykami religijnymi nie podawać w wątpliwość ich kulturowej i społecznej wartości – nie tylko dlatego, że możemy narazić się na poważne kłopoty życiowe czy urazić wierzenia tych, z którymi przychodzi nam żyć i współżyć, ale także dlatego, że możemy w ten sposób dać świadectwo swojej niekompetencji. Tego rodzaju zarzut można postawić nie tylko niejednemu z oświeceniowych krytyków tradycyjnych religii, ale także tym ich dzisiejszym sukcesorom, którzy uważają się za przedstawicieli takiego naukowego podejścia do religii, które wyklucza możliwość znalezienia jakiegokolwiek racjonalnego uzasadnienia dla tradycyjnych religijnych wierzeń i praktyk²⁸. Można by oczywiście im zadedykować niejedno gruntowne studium nad różnymi formami racjonalności występującymi w różnych religiach. Przypuszczam jednak, że przynajmniej niektóre takie studia oni znają, jednak albo one ich nie przekonują, albo też znajdują w nich jedynie argumenty na rzecz

²⁵ Szerzej na temat tych badań por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Poznań 2010, s. 81 nn.

²⁶ R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000.

²⁷ Przekonuje o tym m.in. Eileen Barker w swojej monografii pt. *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997.

²⁸ Tego rodzaju sukcesorów można znaleźć m.in. na portalu internetowym Racionalista.pl.

potwierdzenia swojego dystansowania się od religii i religijności. W takiej sytuacji niewiele więcej już można zrobić poza pokazaniem ich wtórności wobec oświeceniowych innowatorów oraz ich rozmijaniem się z ustaleniami takich innowatorów w badaniach religioznawczych, jak Max Weber i jego współcześni kontynuatorzy.

Kolejna z tych uwag wiąże się z kwestią łatwości rozpoznawania innowacji w podejściach do religii i religijności. Stosunkowo najłatwiej są one rozpoznawalne wówczas, gdy występują one na zasadzie kontrastu: białe – czarne. Taki charakter miała niejedna z innowacji oświeceniowych. Taki charakter miała jednak również niejedna z tych religioznawczych innowacji, które pojawiły się w XIX stuleciu, np. Feuerbachowskie „odkrycie”, że to nie Bóg stworzył człowieka (jak twierdzą wyznawcy wielu religii), lecz Człowiek stworzył boga (ew. bogów)²⁹. Można byłoby oczywiście powiedzieć, że takie postawienie sprawy jest zbyt proste, aby było prawdziwe. Można byłoby to powiedzieć, gdyby nie to, że pojawia się ono również w badaniach tych religioznawców, którzy – tak jak Max Weber – pokazują, że świat wierzeń i praktyk religijnych nie był, nie jest i być nie może biało-czarny – mieni się on natomiast tyloma barwami i odcieniami, że nawet wytrawnym badaczom trudno jest je wszystkie rozpoznać i oszacować. Tak w tym, jak i wielu innych przypadkach naukowego ujmowania i przedstawiania religii i religijności był to jednak i jest problem „pierwszego spojrzenia” (jeśli tak można nazwać uproszczony rzut oka na ten ogromnie zróżnicowany świat wierzeń i praktyk) – jednak, aby dało się obronić jego miejsce w podejściu naukowym, trzeba odejść od niego i zejść na głębsze poziomy tego świata. Rzecz jasna, w tym „odchodzeniu” i „schodzeniu” muszą być przestrzegane określone procedury. Wskazują na nie zarówno oświeceniowi, jak i późniejsi religioznawcy, w tym ci, którzy stawiają pod znakiem zapytania wartość tych procedur, które były wizytówką naukowości jeszcze całkiem niedawno, np. współczesna teoria symboli i działań symbolicznych³⁰. Nie jest to oczywiście niczym nowym w nauce. Można to potraktować jako świadectwo osiągnięcia przez religioznawstwo tej dojrzałości, która wcześniej była udziałem innych dyscyplin społecznych (takich jak psychologia i socjologia).

Zbigniew Drozdowicz – MODERN INNOVATIONS IN PERCEIVING AND REPRESENTING RELIGION

In the pages that follow I recall examples of those innovations in perceiving and representing diverse religions and forms of religiosity that had occurred in the Enlightenment period and the times that followed after. What makes a common denominator

²⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959.

³⁰ Por. J. Drozdowicz, *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Poznań 2009.

is an attempt to leave the confessional point of view and move towards post-confessional and scientific view. It is questionable if in every of the recalled examples it had such a character. I do hope, however, that at least the examples do show some ways and approaches in treating modern studies of religion as a scientific discipline.