

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Radykalizm w religiach i narracjach religioznawczych

Różne formy radykalizmu wywoływały i wywołują z reguły żywe reakcje ze strony tych, którzy odbierali je i odbierają jako swoiste wyzwanie dla ich świata wartości, wielkości i świętości. W sytuacji, gdy ów radykalizm oznaczał ich kwestionowanie, spotykał się niejednokrotnie z równie radykalnymi odpowiedziami ze strony ich obrońców. Natomiast wówczas, gdy oznaczał ich umacnianie, spotykał się albo z ich uznaniem, albo przynajmniej z pewną wyrozumiałością czy tolerancją. Dzisiaj najbardziej nagłaśnia się kwestie związane z radykalizmem islamskim. Trzeba jednak podkreślić, że radykalizm był i jest częścią składową również innych religii, a jego rozpoznawanie, wyjaśnianie oraz wartościowanie stanowiło i stanowi istotną część różnego rodzaju opisów, wyjaśnień i ocen wystawianych różnym religiom i różnym formom religijności. W tych rozważaniach odwołam się zarówno do wielkich narracji historycznych, jak i nieco mniejszych. Stawiam w nich generalną tezę, że skrajności się zbiegają w swoich różnorodnych konsekwencjach. Odpowiedź na pytanie, jakie są to skrajności oraz jakie konsekwencje wymaga już odwołania się do konkretnych narracji.

Radykalizm w wielkich narracjach historycznych

Do wielkich narracji historycznych zaliczam narracje odwołujące się do ksiąg uznawanych za święte i poszukujące w nich uzasadnienia dla swych generalnych przesłań. W kulturze europejskiej takie narracje pojawiły się m.in. w okresie, w którym chrześcijaństwo „zapukało” do bram Cesarstwa Rzymskiego i zażądało – na początek – prawa do praktykowania swoich wierzeń

i praktyk – bez narażania się na represje ze strony tych, którzy sprawowali w tym państwie władzę i decydowali o tym, co jest, a co nie jest kultowo poprawne. Historycy kreślący wizerunek tej religii z pozycji zewnętrznych obserwatorów przypominają, że pierwsze reakcje Rzymian na jej pojawienie się w ich państwie były zdecydowanie negatywne. Potwierdzeniem tego są m.in. *Roczniki* Tacyta (wierzenia chrześcijańskie nazywa się w nich „zgubnym zabobonem”), *Listy* Pliniusza Młodszeo (chrześcijaństwo nazywa się w nich „szaleństwem”, zaś samych chrześcijan „przestępcami”, których należy surowo karać) oraz Swetoniusza – autora biografii cesarza Klaudiusza (stwierdza się w niej m.in., że mieszkający w Rzymie chrześcijanie „wyznawali nową i zbrodniczą wiarę”)¹. Później za tymi radykalnie negatywnymi ocenami szły antychrześcijańskie edykty (np. edykt cesarza Septymiusza Sewera czy edykty cesarza Decjusza) oraz takie działania, które sprawiły, że chrześcijaństwo i chrześcijanie znaleźli się w gronie wspólnot religijnych społecznie wykluczonych i represjonowanych przez rzymskich władców. Jest to jednocześnie okres w dziejach chrześcijaństwa, w którym pojawiają się wielkie apologie chrześcijańskie (Justyna, Tacjana, Tertuliana czy Cypriana) skierowane przeciwko wszystkim niechrześcijańskim religiom i przedstawiające chrześcijaństwo jako jedyną religię godną uznania i kultuwowania. Nie ulega wątpliwości, że były one nastawione na radykalną konfrontację z tzw. religiami pogańskimi i opierały się na radykalnych przekonaniach (np. przekonanie, że poza Kościołem chrześcijańskim nie ma i być nie może zbawienia).

Ta historyczna konfrontacja chrześcijańskiego radykalizmu doprowadziła nie tylko do wewnętrznego umocnienia się tej religii, ale także najpierw (za panowania cesarza Konstantyna Wielkiego) do uznania prawa jej obecności w życiu publicznym, a później (za panowania cesarza Teodozjusza Wielkiego) do uznania jej za jedyną godną wsparcia ze strony władzy cesarskiej². Ten swoisty triumfalizm chrześcijaństwa nie oznaczał ani tego, że pogaństwo zniknęło z mapy cywilizowanego na sposób chrześcijański świata (tylko na naszym kontynencie Kościół katolicki prowadził akcje chrystianizacyjne praktycznie do XVI stulecia), ani też tego, że w samym Kościele doszło do wypracowania takiej wykładni doktrynalnej i takich praktyk kultowych, które uprawniałyby do stwierdzenia, iż jest on faktycznie, a nie tylko z nazwy katolicki, czyli powszechny. O jakiej powszechności można mówić w sytuacji, gdy w Kościele

¹ Por. J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988, s. 581 nn.

² Ks. Marian Banaszak, opisując ten przypadający na lata 324–451 okres w dziejach chrześcijaństwa, przypomina, że cesarz Teodozjusz „wobec pogaństwa powściągliwy początkowo (...) zastosował od 388 r. surowszy kierunek działania. Podjęto akcję zamykania świątyn pogańskich, a gdy napotymano opór, wzmożono nacisk administracji państwowej”. Natomiast w okresie panowania jego syna Teodozjusza II (408–450) „wykluczono pogan z pełnienia państwowych urzędów, nakazano spalić pisma wrogie chrześcijaństwu oraz pobłażliwie odnoszono się do ekscesów przeciwko poganom”. Por. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1986, s. 136 nn.

tym jego największe autorytety teologiczne spierały się i ścierały w walce (m.in. na synodach i soborach) o podstawowe prawdy wiary, jego najwyżsi rangą hierarchowie dążyli do zachowania dla siebie stosunkowo jak największej władzy, a dla swoich Kościołów lokalnych stosunkowo jak największej niezależności, natomiast wielu zwykłych wiernych łączyło jeszcze przez wiele stuleci elementy tradycyjnych wierzeń i praktyk pogańskich z elementami wierzeń i praktyk chrześcijańskich³.

W tej ogromnej mozaice wierzeń i praktyk nie brakowało takich, które można uznać za przejaw religijnego radykalizmu. Zaliczyć do nich można różne odmiany ascetyzmu, począwszy od cenobityzmu w stylu pachomiańskiego (związany był on z rygorystycznymi regułami życia klasztorowego), a skończywszy na ruchu stylitów (najgłośniejszym jego przedstawicielem był Szymon Słupnik, który przeżył ponad 30 lat na słupie)⁴. Niejeden z tych ascetów (w tym ów Szymon Słupnik) dołączył do grona chrześcijańskich świętych. Podobnie zresztą rzecz się miała z tymi radykałami, którzy na ołtarzu swojej wiary gotowi byli złożyć (i niejednokrotnie składali) swoje doczesne życie. Ich kult był i nadal jest żywy w różnych Kościołach chrześcijańskich.

Jednak nie tylko asceci mieli wpływ na to, w jakim kierunku szedł w późniejszych wiekach zarówno rozwój chrześcijaństwa, jak i cieszących się największym autorytetem teologów oraz osób zajmujących najwyższe stanowiska w hierarchii kościelnej. W chrześcijaństwie zachodnim takim teologiem był w schyłkowym okresie czasów starożytnych i w początkach średniowiecza Aureliusz Augustyn (św.). Odpowiedź na pytanie, czy był on, czy też nie był religijnym radykałem, nie może być jednoznaczna. Pod jednym względem był on bowiem radykałem (m.in. w postrzeganiu i przedstawianiu Boga jako istoty, która wszystko może, oraz człowieka jako istoty, która nie może niczego dobrego uczynić bez wsparcia mocą i łaską Boga), natomiast pod innym względem nim nie był – w każdym razie nie był takim radykałem, jak ci Ojcowie Kościoła, którzy całkowicie negowali wartość przedchrześcijańskiego dziedzictwa kultury greckiej i rzymskiej. Aureliusz Augustyn w swoich traktatach teologiczno-filozoficznych dokonuje z tym dziedzictwem rozrachunku, ale przecież nie odmawia mu pewnej kulturowej wartości i wielkości.

Inaczej rzecz się ma przynajmniej z niektórymi kontynuatorami augustyńskiej tradycji, takimi jak Jan Kalwin. Podstawowe formuły jego religii (*sole fides* czy *sole scriptura*) są w gruncie rzeczy daleko idącym radykalizmem wyznaniowym oraz pociągają za sobą radykalizm w praktykach religijnych.

³ W tej ostatniej kwestii por. S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968.

⁴ Przywoływany już tutaj historyk Kościoła katolickiego przypomina, że ruch ten wywodzi się z tradycji ascetyzmu syryjskiego – na terenie tego kraju w IV i V w. „istniały tysiące klasztorów i pustelników w grotach, lochach i jaskiniach. Niektórzy kazali się zamurować lub przykuć łańcuchem do ściany, by nigdy nie wrócić do świata”. Por. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, cyt. wyd., s. 169 nn.

Te ostatnie doczekały się zresztą również gruntownych studiów, takich chociażby jak studia Maxa Webera nad ascetycznymi odmianami protestantyzmu⁵. Te i podobne im studia skłonny jestem jednak zaliczyć do kategorii mniejszych narracji historycznych.

Mniejsze narracje historyczne

Narracje te wprawdzie niejednokrotnie również odwołują się do religii świętych ksiąg, ale księgi te traktuje się w nich jako jedno z historycznych źródeł wiedzy na temat tych religii. Do takich narracji historycznych zaliczam m.in. dzieła tych religioznawców, którzy – w przekonaniu, że w opisie historycznym można wskazać głęboki sens religii i religijności – kreślili obraz tego, co się w nich działo i dzieje. Autorami takich narracji są m.in. wspomniany już tutaj Max Weber oraz Mircea Eliade. Tych znawców różnych religii i różnych form religijności wiele dzieli zarówno w podejściu badawczym, jak i w formułowanych wnioskach i ocenach. Łączy ich natomiast przekonanie, że w takich wielkich procesach historycznych, jakie stanowią przemiany różnych religii i różnych form religijności, batalia toczy się o osiągnięcie coraz wyższego stopnia racjonalności.

Wskazuje się na to zarówno w *Etyce protestanckiej* Webera, jak i – w jeszcze szerszym zakresie – w cyklu jego rozpraw poświęconych innym religiom świętych ksiąg, takim jak konfucjanizm, buddyzm czy starożytny judaizm. W nakreślonym przez niego obrazie tych istotnie różniących się religii jednym z elementów powtarzających się jest występujący w różnych momentach dziejowych i w różnych formach radykalizm. We wczesnym konfucjanizmie ów radykalizm wyrażały m.in. przekonania i praktyki religijne anachoretów, tj. tych, którzy – wzorując się na Konfucjuszu oraz na jego rywalu Laozi – „żyli samotnie i nie sprawowali żadnego urzędu”⁶. O społecznej nośności oraz słabościach tej religii zadecydował jednak – zdaniem Webera – nie ów radykalizm, lecz jej uwikłanie się w urzędowość i obrzędowość oraz w politykę i rządy ziemskich władców (jej uzależnienie od „kasy” i klasy rządzących). Autor ten, oceniając społeczne znaczenie tej religii, stwierdza, że „konfucjanizm oraz apoteozująca »bogactwo« konfucjańska mentalność mogły sprzyjać podejmowaniu odpowiedniego rodzaju działania na gruncie polityki gospodarczej (...), jednak polityką gospodarczą nie tworzy się jeszcze

⁵ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Lublin 1996.

⁶ „Są oni »uczonymi pozostającymi w domu«, to znaczy nie przyjmującymi żadnych urzędów (...). Jak dla każdej prawdziwej mistyki, oczywistym (...) było także absolutne zobojętnienie na sprawy świata. A przedłużenia sobie życia było (...) jednym z dążeń anachoretyzmu. Dużą wagę wydawało się mieć z tego punktu widzenia (...) przede wszystkim oszczędne i racjonalne obchodzenie się (...) z najbardziej widocznym nośnikiem życia – oddechem”. M. Weber, *Socjologia religii, Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006, s. 148 nn.

kapitalistycznej mentalności gospodarczej”. Do tego niezbędna jest bowiem odpowiednia metodyka życia oraz etyka – taka chociażby, jaką lansowały i stosowały w praktyce ascetyczne formy purytyzmu.

Porównując ze sobą etykę konfucjańską z etyką purytańską, M. Weber podkreśla, że „obie etyki miały swoje irracjonalne zakorzenienie: tam w magii, tu w niezbadanych wyrokach ponadświatowego Boga. Jednak ponieważ wypróbowane środki magiczne, a ostatecznie wszystkie odziedziczone formy sposobu życia, jeśli miały zapobiec gniewowi duchów, musiały pozostać niezmienione – z magii wynikała nienaruszalność tradycji. Z relacji do ponadświatowego Boga oraz do będącego jego stworzeniem zepsutego i etycznie irracjonalnego świata wynikał natomiast wniosek o pozbawionym wszelkiej świętości charakterze tradycji oraz niekończące się zadanie nieustannej pracy nad racjonalnym okiełznaniem i opanowaniem zastanego świata – racjonalna rzeczowość »postępu«⁷. W świetle tej narracji wychodzi na to, że o społecznej słabości konfucjanizmu zadecydowało nie tyle zmarginalizowanie występującego w nim radykalizmu, ile brak jego zorientowania na to, co dawało szansę społecznego sukcesu oraz brak w nim tej metodyki i tej etyki, które sprawiły, że purytanie i purytanizm stali się swoistą awangardą społecznego nowoczesnego (czytaj: kapitalistycznego) świata.

We wczesnym buddyzmie takim wzorem religijnego radykalizmu był założyciel tej religii Sidharta, nazywany Buddą. Miał on porzucić wygodne i dostatnie życie i rozpocząć swoją długą (trwającą ok. 45 lat) wędrówkę do doskonałości duchowej, nazywanej *nirwaną* (z jęz. palijskiego „zgaśnięciem”) i rozumianej jako stan wiecznej, transcendentnej szczęśliwości. Przekładając ten wzór na religijne praktyki, jego uczniowie – „poszukując wybawienia od głodu istnienia” – wyrzekali się „życia seksualnego, alkoholu, śpiewu i tańca, oraz przestrzegali zasad ścisłego wegetarianizmu, unikając przypraw, soli i miodu, żyli z niemej żebraniny⁸. Początkowo stanowili oni wspólnotę „wędrujących ascetów (arhantów)”. „Niezbędna dyscyplina wymusiła potem bardziej trwałe formy, a wspólnota stała się zakonem” („członkowie zakonu wyróżniali się ogoloną głową i żółtym strojem”). Zdaniem Weбера: „religia zakonna tego rodzaju nie mogła jednak rozwijać racjonalnej etyki gospodarczej” („buddyjska moralność mnisza nie uznaje nie tylko pracy, ale i tradycyjnych środków ascetycznych”). Akcentując potrzebę ucieczki od doczesnego świata, wczesny buddyzm okazał się niezdolny do rozwijania religii świeckich wyznawców⁹.

⁷ „Chińskiej zasadzie dostosowania się do świata zostało tu przeciwstawione zadanie jego racjonalnego przekształcenia”. Tamże, s. 192.

⁸ Tamże, s. 401 nn.

⁹ „Jego wewnętrzna konsekwencja, a stąd również jego zewnętrzna słabość, polegała na tym, że także w swej postawie praktycznej wybawienie ograniczał do tych, którzy rzeczywiście szli drogą do końca i zostawali mnichami – że w zasadzie niewiele troszczył się o innych, o świeckich wyznawców”. Tamże, s. 415.

Inaczej to wyglądało w starożytnym judaizmie. Zdaniem M. Webera, „poprawność rytualna i uwarunkowana przez nią izolacja od środowiska społecznego stanowiły bowiem tylko jedną stronę narzuconych jego wyznawcom nakazów. Droga stanowiła wysoce racjonalna, to znaczy wolna od magii i od wszystkich irracjonalnych form poszukiwania zbawienia, religijna etyka wewnątrzświatowego działania, w swojej istocie o całe światy oddalona od wszystkich dróg zbawienia oferowanych przez religie azjatyckie. Ta etyka w dużej mierze wyznacza podstawy także współczesnej europejskiej i przednioazjatyckiej etyki religijnej. (...) Pojawia się więc pytanie: w jaki sposób Żydzi stali się narodem pariasów o tak bardzo swoistych cechach”¹⁰.

W odpowiedzi na to pytanie M. Weber wskazuje m.in. na takie występujące w ich religii i religijności formy radykalizmu, jak wyraźne rozróżnienie między „swoimi” i „obcymi”, ostro formułowane przepisy społeczno-etyczne (np. w kwestii szabatu), całkowity „brak aspiracji do osobistego bohaterstwa”, czy „przepełniona zaufaniem do Boga pokora i łagodność połączona ze wspieraną przez Boga przebiegłością i podstępnością” (w epoce proroków Izraela wyrażają ją m.in. „oszustwa jakubowe”). W późniejszym okresie, gdy z kultywujących pacyfistyczne idee plemion rolników Izraelczycy stali się stawiającymi militarny opór plemionami wojowników do tej listy radykalizmów doszło jeszcze „zjawisko ekstazy bojowej” oraz – służący jej osiągnięciu – „ascetyczny trening zawodowych wojowników”, łączony „z abstynencją alkoholową, a początkowo chyba także seksualną”¹¹.

W *Etyce protestanckiej* pojawiają się wzmianki nie tyle na temat radykalizmu tych wierzeń i praktyk starożytnych Izraelczyków, ile na temat pewnych zbieżności między ich etyką a duchem etyki ascetycznych form protestantyzmu¹². Tak czy inaczej w świetle Weberowskich narracji historycznych jedne z form radykalizmu religijnego okazywały się w dłuższym okresie czasu społecznie destruktywne, natomiast inne – konstruktywne. Miarą tego konstruktywizmu jest w tym ujęciu osiągnięcie takiego sukcesu życiowego, który wyraża się m.in. w pomnażaniu swoich ziemskich bogactw oraz zaspokajaniu duchowych i materialnych potrzeb.

O ile w narracjach historycznych Webera racjonalizm i racjonalność, a także ich przeciwieństwa wyraźnie są łączone z formacją społeczno-go-

¹⁰ Tamże, s. 537 nn.

¹¹ „Ekstacycznymi wojownikami była nie tylko większość charyzmatycznych przywódców militarnych „epoki sędziów” (o ile nie wszyscy z nich), ale przede wszystkim sam pierwszy król Izraela (Saul) – „podczas rzekomo przypadkowej wizyty w szkołach nabich Samuela chodzi nago, mówi obłąkane rzeczy i przez cały dzień jest nieprzytomny”. Tamże, s. 606 nn.

¹² „Dzięki możliwości powoływania się na liczne podobieństwa z moralnymi nakazami w Starym Testamencie duch ten pozostawał obecny w doczesnej ascezie omawianych kierunków protestantyzmu. (...) Tyle tylko, że trzeba przy tym myśleć nie tylko o palestyńskich Żydach z okresu powstania Starego Testamentu, lecz o żydostwie, jakie wykształciło się przez wiele stuleci formalistyczno-prawnego i talmudycznego wychowania”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, cyt. wyd., s. 160 nn.

spodarczą, o tyle w narracjach Mircei Eliadego łączone są one z formacją społeczno-kulturową – w szczególności radykalnie przeciwstawiane są w nich społeczeństwa archaiczne społeczeństwu nowożytnym. Wiodące role w narracjach Eliadowskich odgrywają pojęcia: mitu, *sacrum* i *profanum*, oraz *homo religiosus*. Pojęciem bazowym jest w nich pojęcie mitu. Mity Eliade sytuuje między nieswiadomymi i uświadamianymi przeżyciami człowieka. Od innych pojawiających się w tym obszarze przeżyć (takich jak sny) różnią się one m.in. tym, że: 1) stanowią „objawienie zarazem twórcze i wzorcowe”; 2) „zawsze opowiadają, że coś się rzeczywiście zdarzyło”; 3) „odsłaniają fundamentalne struktury rzeczywistości i różne sposoby bycia w świecie” oraz 4) oznaczają „wszystko to, co sprzeciwiało się »rzeczywistości«” ziemskiej, a zarazem uzależniają zachowanie tej rzeczywistości w istnieniu”¹³.

Od tak pojmowanych i przedstawianych mitów do *sacrum* jest już tylko jeden krok. Okazuje się bowiem, że „ontofania zawsze (...) implikuje teofanię lub hierofanię. To właśnie Bogowie lub Istoty półboskie stworzyli Świat i ustanowili niezliczone sposoby bycia w Świecie, poczynając od tego, który jest właściwy człowiekowi, aż po sposób bycia owada. Objawiając historię o tym, co wydarzyło się *in illo tempore*, objawia jednocześnie wejście w *sacrum* świata”. Tak pojmowane „wejście w *sacrum* świata” odróżnia się – poprzez dialektyczną opozycję – od jego *profanum*, stanowiącego drugą z podstawowych form „bycia w Świecie”, „drugą z sytuacji egzystencjalnych, jakie człowiek ukształtował w trakcie przebiegu swej historii”¹⁴.

Odwołanie się do historii okazuje się w ujęciu Eliadego konieczne nie tylko dla zrozumienia natury i struktury mitów oraz *sacrum* i *profanum*, ale także natury i struktury *homo religiosus* – człowieka religijnego. O człowieku tym Eliade napisał, że „zawsze stara się żyć w świętym Uniwersum, i że w rezultacie tego całe jego przeżywanie jest całkiem inne niż przeżywanie człowieka pozbawionego uczucia religijnego, żyjącego w świecie zdesakralizowanym. Trzeba jednak zaraz stwierdzić: świat zdesakralizowany w swojej całkowitości, całkiem zdesakralizowany Kosmos to *novum* w dziejach ducha ludzkiego. Nasze zadanie nie polega na tym, by pokazać, w wyniku jakich procesów historycznych, w rezultacie jakich przemian nastawienia duchowego człowiek współczesny zdesakralizował swój świat i przyjął świeckie istnienie. Poprzestaniemy na stwierdzeniu, że desakralizacja ogółu przeżywania charakteryzuje już niereligijnego człowieka społeczeństw nowożytnych...”¹⁵.

Przeciwstawienie człowieka religijnego archaicznym społeczeństwom człowiekowi niereligijnemu społeczeństw nowożytnych stanowi motyw przewodni w jego *Traktacie o historii religii*. Znaczną część tego bogato dokumentowanego materiałem faktograficznym dzieła stanowi opis życia społeczności

¹³ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, s. 6 nn.

¹⁴ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 9 nn.

¹⁵ Tamże, s. 9.

archaicznych. W swoich studiach nad strukturą i morfologią *sacrum* tych społeczności Eliade wychodzi od próby odpowiedzi na pytanie, jak się w nich objawia niebo („niebo objawia im bezpośrednio swą *transcendencję*, swą *moc* i swą *sakralność*”) oraz dlaczego tak, a nie inaczej im się ono objawia. „Wszystko to wynika z bezpośredniej kontemplacji nieba, lecz nie wynika w formie logicznego i racjonalnego wnioskowania”, ale zarówno z tego, co „tworzy podświadomość człowieka”, jak i z tego, co stanowi „najwznioślejszy wyraz jego życia wewnętrznego”; a stanowić go ma pragnienie przekroczenia prozaiczności, codzienności, skończoności, zmienności i tymczasowości świata naturalnego i wkroczenie w obszar wzniosłości, niezmienności, nieskończoności i wieczności. Można zatem powiedzieć, że dla społeczności tych „niebo istnieje dlatego, że jest *wyniosłe, nieskończone, niezmienne, potężne*”¹⁶.

W części bilansującej i uogólniającej te niejednokrotnie bardzo szczegółowe analizy Eliade stwierdza, że: 1) „wszędzie zauważyliśmy to samo zjawisko wycofywania się bogów niebiańskich w obliczu teofanii bardziej dynamicznych, bardziej konkretnych i bardziej intymnych” oraz 2) wszędzie „wszystko to, co bliższe jest niebu partycypuje w mniejszym lub większym stopniu w transcendencji”, a ludzka partycypacja w tej transcendencji („przeistoczenie ludzkiego sposobu bycia”) następuje „przez konsekrację rytualną lub przez śmierć” i wyraża się przez „przejście”, „wspinanie”, „wstępowanie” (szczególnie istotne znaczenie mają w tym mity, obrzędy i symbolika „wstępowania”); 3. w każdej z tych transcendencji znajduje się jakieś centrum i zawsze „w centrum może się dokonać zerwanie z daną płaszczyzną i przejście z jednej sfery kosmicznej do drugiej”. Wnioski te mają charakter generalizacji historycznych.

Rozdział trzeci tej rozprawy zawiera analizę i prezentację miejsca słońca w wierzeniach i praktykach kultowych społeczności archaicznych. Na wstępie Eliade przestrzega „przed pewnym błędem perspektywy, który łatwo może zmienić się w błąd metodyczny”. Chodzi tu o przykładanie współczesnej miary do tych wierzeń i praktyk. Krótko rzecz ujmując, „to, co w solarnej hierofanii jest dla nowoczesnego człowieka oczywiste i łatwo dostępne, to najczęściej osad wynikający z dłuższego procesu erozji racjonalistycznej, osad, który nam pozostał za sprawą języków, zwyczajów i kultury”. Inaczej mówiąc, ich racjonalizacja (zapoczątkowana przez filozofów starożytnych) nie tylko prowadzi do ich istotnych transformacji, ale także do deformacji oraz osłabienia siły oddziaływania kultów lunarnych na mentalność ludzką¹⁷.

¹⁶ Tamże, s. 56 nn.

¹⁷ Wprawdzie „nikt nie będzie utrzymywał, że człowiek współczesny jest odporny *ipso facto* na hierofanie lunarne” (faktem jest bowiem, że w jego „dziennym reżimie ducha» panuje symbolika solarne”), niemniej symbolika ta jest w znacznej mierze „produktem wnioskowania rozumowego, co nie znaczy oczywiście, że każdy racjonalny element hierofanii solarnych jest sztuczny lub jest pochodzenia późniejszego”. Tamże, s. 145 nn.

Można zatem powiedzieć, że w kultach solarnych społeczności archaicznych więcej było spontaniczności, żywiołowości, zmysłowości i tajemniczości niż w ich współczesnych odpowiednikach. Eliade stara się to wykazać na przykładach „solaryzacji istot najwyższych” występującej u wielu plemion z różnych części świata, wskazując przy okazji na towarzyszące niekiedy tym kultom różnego rodzaju akcesy, takie jak „akcesy w ascetycznych sektach indyjskich, których członkowie nie przestają wpatrywać się w słońce aż do całkowitego oślepienia”. Wprawdzie zastrzega się, że „nie ma zamiaru zakończyć tej zwięzłej morfologii hierofanii solarnych jakimś ogólnym wnioskiem”, to jednak takie wnioski tam formułuje. Jednym z nich jest stwierdzenie, że „w przeciwieństwie do innych hierofanii kosmicznych hierofanie solarne przejawiają tendencje, by stać się przywilejem kół zamkniętych, jakiejś mniejszości »wybranych«, natomiast drugim – dopełniającym ten pierwszy – jest stwierdzenie, że „następstwem tego jest przyśpieszenie procesu racjonalizacji”.

W kolejnych częściach tej rozprawy Eliade analizuje i prezentuje hierofanie związane: 1) z księżycem i mistyką lunarną – twierdząc, że „ta intuicja, do której jest zdolny człowiek współczesny, nie potrafi uchwycić całego bogactwa odcieni i powiązań, jakie pociąga za sobą jakakolwiek *rzeczywistość*, tzn. sakralność kosmiczna w świadomości archaicznego człowieka”, oraz formułując tezę ogólną, że „wszystkie dualizmy pochodzą historycznie z faz księżycowych lub przynajmniej czerpią z nich mity i symbole, które mają je wyobrażać”; 2) z wodą i symbolizmem akwaticznym – stwierdzając, że „wody symbolizują całokształt wszelkich możliwości, są one *fons et origo* macierzą każdej rzeczy i wszelkiego istnienia”, oraz dodając, że „niezależnie od kompleksu religijnego, w ramach którego występuje woda, jej rola jest zawsze jednakowa: dezintegruje, niszczy formy, »obmywa z grzechów« – oczyszcza i regeneruje zarazem”; 3) ze świętymi kamieniami – twierdząc, że „nie ma nic bardziej bezpośredniego i samodzielniejszego, ani straszniejszego od majestatycznej skały, okazującej pełnię swej siły, czy od bloku granitowego, który wznosi się zuchwale ku niebu”, oraz dodając, że „istnieją formy kultu kamieni, które mają cechy regresji ku infantylnizmowi, oraz inne, które – za sprawą przeżyć religijnych lub dzięki integracji w inne systemy kosmologiczne – poddają się tak radykalnym przekształceniom, że niepodobna ich już rozpoznać”, ale są traktowane przez współczesnego człowieka jako coś racjonalnego lub przynajmniej „mającego cechy progresji ku racjonalności”; 4) z „ziemią – kobietą – płodnością” – stwierdzając na koniec, że w tych niekiedy istotnie różniących się kultach „wszędzie występuje ta sama centralna intuicja, powracająca jako stały motyw: ziemia rodzi żywe formy, jest macicą, która nieustannie rodzi” (jednak „przejście od matki-ziemi do wielkiej bogini rolnej jest przejściem od prostoty do dramatu”); 5) z roślinnością oraz z związanymi z nią symbolami i rytami odnowienia – stwierdzając,

że „to, co nazywa się »kultem roślinności«, jest raczej okresowym rytuałem, którego nie można wyjaśnić tylko prostą hierofanią wegetacyjną, lecz który wchodzi w zakres o wiele bardziej złożonych scenariuszy obrzędowych, obejmujących całość życia biokosmicznego”; oraz 6) z rolnictwem i kultami płodności – twierdząc, że to pierwsze w „sposób szczególnie dramatyczny objawia tajemnicę odrodzenia świata roślinnego”, natomiast te drugie mogą wprawiać w osłupienie lub co najmniej w spore zakłopotanie rozum współczesnego człowieka (jak chociażby wówczas, gdy „u Finów kobiety zanoszą ziarno w pole w podołku koszuli menstruacyjnej, w bucie prostytutki czy w pończosze nieślubnego dziecka”), a jednak dla człowieka o mentalności archaicznej ma to nie tylko swój sens, ale także swoje głębokie uzasadnienie (gdyż przyczynia się do lepszych plonów). Podobnie zresztą są lub przynajmniej mogą być odbierane przez jednego i drugiego człowieka rytualne orgie, o których Eliade jedynie wspomina przy okazji omawiania kultów płodności¹⁸.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na kwestie związane z centrum świata oraz z jego symbolizowaniem w legendach i mitach. We wnioskach uogólniających do tych analiz pojawiają się bowiem stwierdzenie, że „wszystkie te symbole, wszystkie porównania i utożsamienia (...) dowodzą, że człowiek mimo różnic jakościowych dzielących przestrzeń świecką od przestrzeni sakralnej *może żyć tylko w określonej przestrzeni sakralnej*” oraz że można to uznać za wyraz „*tęsknoty za rajem*”¹⁹. Pojawia się w nich również kwestia powrotu do czasu pierwotnego („wiecznej terażniejszości”) oraz „Wiecznego Rozpoczynania na Nowo” – stanowi to nie tylko potwierdzenie tego, że człowiek „pragnie zniesienia czasu świeckiego i spędzenia życia w ramach czasu świętego” („co można by nazwać »*tęsknotą za wiecznością*«”), ale także tego, że „dąży on do rajy konkretnego i że wierzy, iż można zdobyć taki raj tu, *na ziemi*, i to teraz, w obecnej chwili”. W dalszych częściach tych rozważań pojawia się m.in. twierdzenie, że „człowiek, nawet gdyby uciekł przed wszystkim innym, pozostanie zawsze więźniem własnej intuicji archetypu – intuicji, która powstała w chwili, gdy uświadomił sobie swą pozycję w kosmosie”²⁰.

Na koniec tych analiz historycznych Eliade zauważa, że „niemal w całej historii religii stwierdziliśmy istnienie zjawiska »łatwego« *naśladownictwa* archetypu, które określiliśmy mianem infantylizmu. (...) infantyizm dąży do przedłużenia hierofanii, tzn. dąży do wprowadzenia *sacrum* do każdej części rzeczywistości, a ostatecznie do umiejscowienia całości w jednym odcinku

¹⁸ „Orgie nie występują wyłącznie w ramach ceremonii agrarnych, chociaż zachowują punkty styczności z obrzędami odrodzenia (...) i płodności”. Tamże, s. 378.

¹⁹ „Przez to wyrażenie rozumiemy pragnienie znalezienia się *na stałe i bez wysiłku* w sercu świata, rzeczywistości i świętości, słowem, pragnienie przekroczenia *w sposób naturalny* ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego sposobu życia...” Tamże, s. 404.

²⁰ „Archaiczna duchowość żyje nadal na swój sposób nie jako *akt* i nie jako możliwość rzeczywistego spełnienia przez człowieka, ale jako twórcza *tęsknota* za autonomicznymi wartościami, takimi jak sztuka, nauka, mistyka społeczna”. Tamże, s. 455.

bytu. Nie jest to jednak tendencja fałszywa, gdyż *sacrum* istotnie dąży do tego, aby się zidentyfikować z rzeczywistością świecką, tzn. dąży do przekształcenia i sakralizacji całej rzeczywistości. (...) Możemy tu jeszcze wspomnieć o jednym – o *dążeniu do ujednoczenia stworzenia i zniesienia wielorakości*, dążeniu, które również jest na swój sposób naśladownictwem działalności rozumu, gdyż rozum dąży do ujednoczenia rzeczywistości, a zatem ostatecznie do zniesienia aktu stworzenia”, przy czym o ile pierwsze z tych dążenie jest w znacznej mierze „produktem sfery podświadomości”, to drugie z nich jest w większym stopniu „produktem sfery świadomości”.

Nieco dalej zaś dodaje: „dialektyka hierofanii stale dąży do ograniczenia sfery świeckiej, a nawet do całkowitego jej zniesienia. (...) Z drugiej strony można zauważyć odwrotne dążenie – dążenie do stawiania świętości oporu, który występuje nawet w najgłębszych warstwach przeżycia religijnego. Ambiwalentna postawa człowieka wobec *sacrum*, które jest jednocześnie przyciągające i odpychające, dobroczynne i niebezpieczne, ma uzasadnienie nie tylko w ambiwalentnej strukturze samego *sacrum*, ale i w naturalnych odruchach człowieka znajdującego się wobec transcendentnej rzeczywistości, która jednocześnie pociąga i odpycha z jednakową siłą”²¹. Jest to nie tylko swoista dialektyka *sacrum* i *profanum*, ale także swoista logika ludzkich zachowań, logika wyznaczająca kierunki, dynamikę i charakter dokonujących się w historii religii i religijności zmian. Eliade nie pozostawia wątpliwości, że jest to logika oparta na radykalnych opozycjach.

Post scriptum

W tym dopisku chciałbym jedynie zasygnalizować kwestie związane z radykalizmem występującym w realiach życia religijnego w Polsce oraz w narracjach niektórych polskich religioznawców. Już samo odróżnienie tego, co w jednych i drugich jest, a co nie jest radykalizmem, może sprawiać spore trudności. Przykładowo: czy w polskich realiach przejawem radykalizmu są, czy też nie są poglądy i działania ks. Tadeusza Rydzyska oraz osób występujących w kierowanym przez niego Radiu Maryja i Telewizji Trwam? Jeśli są, to jak się ma ten radykalizm do radykalizmu działającego również w naszym kraju Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (kwestionującego już nie tylko autentyczną religijność sprawujących obecnie w Polsce władze świecką, ale także autentyczną religijność wielu hierarchów w Kościele rzymskokatolickim, w tym papieża Jana Pawła II) czy radykalizmu ks. Piotra Natanka (znajdującego w działaniu wielu osób potwierdzenie wpływów szatana i budującego swój własny kościół w Kościele katolickim). Jeśli natomiast

²¹ Tamże, s. 476 nn.

nie są, to jak potraktować religijność tych wielu Polaków, którzy wprawdzie uznają swoje związki z katolicyzmem, a nawet uczestniczą w jego czynnościach obrzędowych, ale jednocześnie na tyle cenią swoją wolność sumienia, myślenia i mówienia, że albo nie słuchają Radia Maryja i nie oglądają Telewizji Trwam, albo jeśli już słuchają i oglądają, to stwierdzają, iż media te bardziej szkodzą niż pomagają polskim katolikom. Tych, którzy regularnie korzystają z tych mediów, jest zaledwie kilka procent. Jeszcze mniej jest tych, którzy oglądają założoną przez ks. P. Natanka internetową telewizję *Cristus Vincit* – TV²². Natomiast tych, którzy w dzisiejszej Polsce przynajmniej formalnie są katolikami (zostali ochrzczeni w Kościele rzymskokatolickim), jest ok. 95%. Czy można uznać, że to ta większość, a nie ta mniejszość stanowi o jakości katolicyzmu w Polsce? Pytanie to ma w gruncie rzeczy retoryczny charakter. Jeśli zatem je stawiam, to głównie w tym celu, aby zachęcić do poważnych dyskusji nad religią i religijnością w naszym kraju.

Nie można oczywiście powiedzieć, że takie dyskusje nie są prowadzone. Nie można jednak również powiedzieć, że nie ma w nich takich problemów, których postawienie prowadzi uczestników dyskusji do usytuowania się na z góry zajętych stanowiskach i przypisania stronie przeciwnej próby szargania świętościami. Takim problemem była i w jakiejś mierze jest nadal kwestia alkoholizmu, homoseksualizmu i pedofili wśród duchowieństwa. Rzecz jasna, żaden poważny badacz nie będzie utrzymywał, że zjawiska te mają charakter masowy. Jednak żaden z nich nie będzie, a przynajmniej nie powinien twierdzić, iż mają one charakter tak marginalny, że w gruncie rzeczy albo nie ma o czym mówić, albo też jeśli już mówić, to w wąskim gronie specjalistów i bez zbytniego nagłaśniania wyników tych dyskusji. Jeśli zaś ktoś nie zastosuje się do takiego wskazania, to chociażby miał na swoim koncie wieloletnie doświadczenie badawcze i długą listę gruntownie udokumentowanych publikacji, to może się okazać (i niejednokrotnie okazuje), że nie będzie dla niego miejsca ani na kościelnych uczelniach, ani też w gronie tych, z którymi znacząca część przedstawicieli Kościoła gotowa byłaby prowadzić poważne dyskusje. Takie przypadki wykluczenia są mi osobiście znane. Nie będę tutaj jednak podawał nazwisk wykluczonych, bowiem nie chciałbym, aby ta dyskusja nad radykalizmem w religii i w narracjach religioznawczych sprowadziła się w końcu do spraw osobowych.

Zbigniew Drozdowicz – RADICALISM IN RELIGIONS AND NARRATIONS IN THE STUDY OF RELIGION

In these remarks I attempt to present that radicalism was, and still is, an immanent part of not just various religions, but also that it had played and still plays an impor-

²² Por. E. Stachowska, *Między tabloidyzacją a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie*, cz. I: *Prasa i telewizja*, „Przegląd Religioznawczy”, 2011, nr 1, s. 249 nn.

tant role in grand historical narrations as well the lesser ones. I count into the first narrations recalling the books recognized as holy and seeking in them a justification for their general messages based on those books. I count into the others those who recall the religions of the holy books, but which books are being treated as just one of many historical sources on the knowledge in the topic of those religions. I include in the group of grand historical narrations among others the works of the Fathers of the Church. In the group of lesser narrations I include the works of such researchers of religion as Max Weber and Mircea Eliade.

