

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

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

Dyskretny urok pierwotnych form życia religijnego

Uwagi wstępne

Stosunek filozofów i uczonych do pierwotnych form życia religijnego przechodził i przechodzi istotne zmiany – od prób wykazania ich małości do prób pokazania ich wielkości¹. Interesujące poznawczo są okoliczności, które sprawiały, że to, co jednym z nich jawiło się i jawi jako niewiele warte, innym zdawało się i zdaje godne uznania, a nawet naśladowania. Interesujące są również uzasadnienia dołączane do tych prób negacji bądź afirmacji. Interesujące jest w końcu także to, że jedne i drugie były i są ciągle ponawiane, a ta swoista batalia o miejsce pierwotnych form życia religijnego w kulturze zdaje się nie mieć końca. Skłania mnie to do wniosku, że tkwi w nich swoisty urok, oddziałujący na wyobraźnię zarówno tych, którzy ich bronili i bronią, jak i tych, którzy je zwalczali i zwalczają.

Tradycje starożytne

Pierwsze pisane świadectwa stosunku do pierwotnych form życia religijnego pojawiają się wraz ze starożytnymi mitami i starożytną mitologią, a głębsza refleksja nad nimi – wraz z pojawieniem się filozofów i filozofii. Potwierdzają to m.in. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa. W *Prologu* do tego dzieła jego autor podaje, że według

¹ Przez pierwotne formy życia religijnego rozumiem tutaj te jego formy, które pojawiły się przed tymi religiami, które przejmowały od nich niektóre wierzenia i praktyki kultowe bądź je zastępowały własnymi. W tym sensie pierwotnymi formami życia religijnego dla religii świata rzymskiego były zarówno religie helleńskie, jak i etruskie (zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987). Dla chrześcijaństwa pierwotną religią jest zarówno starożytny judaizm, jak i te religie, które występowały w Europie oraz na innych kontynentach przed ich chrystianizacją. Zob. S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968.

„niektórych filozofia narodziła się u ludów barbarzyńskich. Jako dowód przytaczają perskich magów, babilońskich czy asyryjskich Chaldejczyków, indyjskich gymnosofistów oraz celtyckich i galackich druidów i semnoteów, o których Arystoteles mówi w piśmie *O magii* i Sotion w XXIII księdze *Sukcesji*”². Już ta krótka wypowiedź pozwala się zorientować, że dla starożytnych filozofów było jasne, iż filozofia miała lub przynajmniej mogła mieć swoje źródła w pierwotnych formach życia religijnego. Wprawdzie w dalszej części *Prologu* okazuje się, że nie wszystko w tych wierzeniach i praktykach religijnych lub *quasi-religijnych* było takie, jakie zdaniem filozofów być powinno, a nawet niejedno w nich było takie, jakie być nie powinno, to jednak oddaje to w jakiejś mierze jego złożony do nich stosunek³.

Podobnie rzecz się ma ze stosunkiem do pierwotnych form życia religijnego u Platona (428-347 p.n.e.). W jego *Timajosie* pojawia się szereg uwag krytycznych na temat wieszczbiarzy i wieszczbiarstwa, takich jak stwierdzenia, że „wieszczbiarstwo z głupotą ludzką bóg połączył” i „żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem (...), chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrepowana, albo skutkiem choroby, albo w niego bóg wstąpił i jakieś zboczenie wywołał”⁴. Nie ulega wątpliwości, że stosunek Platona do tej formy życia religijnego jest jednoznacznie negatywny. Nie jest on natomiast już tak jednoznacznie negatywny w stosunku do mitów i mitologii. Zdaniem Giovanniego Reale, „Platon docenia »mit« obok »logosu« i poczynając od *Gorgiasza* aż do późnych dialogów przyznaje mu bardzo wielkie znaczenie”⁵. Ten znawca filozofii starożytnej wskazuje również na racje, które skłoniły Platona do powrotu do mitu. „Racji tych można się dopatrywać w tym, że Platon dostrzegł wartość niektórych podstawowych tez orfizmu i jego tendencji mistycznej, a ogólnie w tym, że poczynając od *Gorgiasza*, u Platona zdecydowanie wybija się religijny składnik jego myśli. Jednym słowem, mit u Platona odradza się nie tyle jako ekspresja »fantazji«, ile raczej jako wyraz tego, co moglibyśmy nazwać »wiarą« (Platon używa w *Fedonie* słowa »nadzieja«). Platoński dyskurs filozoficzny dotyczący niektórych tematów eschatologicznych w większości dialogów, poczynając od *Gorgiasza*, staje się faktycznie swoistą formą rozumnej wiary: mit szuka »wyjaśnienia w logosie«, a logos »dopełnia się w micie«”.

Niemniej złożony, a momentami wręcz niemożliwy do jednoznacznego określenia, był stosunek do pierwotnych form życia religijnego sławnego polityka, pisarza i filozofa rzymskiego Marka Tulliusza Cyncerona (106-43 p.n.e.). Dał mu on wyraz m.in. w rozprawach: *O naturze bogów* oraz *O wróżbiarstwie*. W pierwszej z nich postawił fundamentalne pytanie o zasadność wiary w istnienie bogów. Próbuje na nie odpowiedzieć w mowie zależnej, czyli poprzez przywołanie opinii różnych filozofów. W świetle tej odpowiedzi można przyjąć, że istnienie bogów jest „wielce prawdopodobne”. W każdym razie do takiego „osądu” dochodzą „wszyscy, wiedzeni przez naturę”. Jednak filozofowie greccy, z któ-

² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 3 i n.

³ Zdaniem tego autora, nie powinno być tak, że „za obyczaj bezbożny uważa się palenie zwłok, a za obyczaj zbożny obcowanie seksualne z własną matką lub córką”. Tamże, s. 9.

⁴ Platon, *Timajos*, w: tenże, *Dialogi*, t. II, Kęty 2002, s. 724.

⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 2005, s. 65 i n.

rych osądem powinien liczyć się każdy kierujący się rozumem, zajmowali w tej sprawie różne stanowiska, np. „Protagoras miał co do tego wątpliwości, a Diagoras z Melos i cynareik Teodor uważali, że bogów nie ma wcale”. Zagadnieniem dyskusyjnym jest nie tylko samo istnienie bogów, ale także to, czy zajmują się sprawami ludzkimi, czy też nie. „Otóż byli i są filozofowie, którzy sądzą, że bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie. Jeśli zaś pogląd ich jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć bogobojność, na czym może polegać świętość i jakaż może być religia? Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumiennie pełnić mamy względem bogów w takim jeno przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu. (...) Wszak pobożność, podobnie jak i inne cnoty, nie może polegać jedynie na pozorach i obłudnym udawaniu, gdyż wraz z tym wszelka świętość i kult religijny musiałyby nieuniknienie upaść. A gdy one niszczeją, następuje zamęt w życiu i wielkie zamieszanie. Nie wiem, czy z wykorzeniem bogobojności nie znikłaby także ufność, nie uległa rozkładowi społeczność ludzka i nie zanikła najwznioślejsza z cnót, jaką jest sprawiedliwość. Jednakowoż są też inni, naprawdę wielcy i znakomici filozofowie, którzy twierdzą nie tylko to, że całym światem kieruje i rządzi rozum i mądrość boska, ale także i to, że bogowie czuwają nad życiem ludzkim i mają je w swej pieczy”⁶. Tak czy inaczej, nie tylko wiara w istnienie bogów, ale wiara w ich „wdawanie się w sprawy ludzkie” należy do podstaw życia społecznego.

Cycon dokonuje jednak wyraźnego rozróżnienia między tym, w co wierzą i wierzyć powinni zwykli ludzie, a tym, w co wierzą filozofowie. Przykładem takiej wiary filozofów jest dla niego zarówno Platowski tajemniczy Bóg – Demiurg („w *Timajosie* jest twórcą i budowniczym świata”), jak stoicka Pronoi („wieszczka staruszka, którą po łacinie można nazywać *Providentią*, czyli »Opatrznością«”). Jego zdaniem, „są to dziwotwory i urojenia filozofów, którzy nie poszukują prawdy, lecz bredzą we śnie”. Przykładów takich „dziwotworów i urojeń filozofów” podaje on więcej, ale „zbyt długo byłoby wyliczać wszystkie tego rodzaju rzeczy, które wyglądają raczej na życzenia niż na wyniki badań”. Co zatem „wygląda na wyniki badań?”. Przede wszystkim to, że ani w tych kwestiach, ani w wielu innych związanych z ludzkimi poglądami na naturę bogów – podobnie zresztą jak z poglądami na naturę świata, w którym żyjemy, oraz na naturę ludzką – nie można powiedzieć niczego całkowicie pewnego. A jeśli nie można znaleźć tego, co jest całkowicie pewne, to powinniśmy szukać tego, co jest pożyteczne.

W rozprawie *O wróżbiarstwie* próbuje on odpowiedzieć na pytanie o pożytki z wróżbiarstwa. W *Księdze pierwszej* tego dzieła przedstawia zarówno historię wróżbiarstwa, począwszy od jego pojawienia się w życiu publicznym i prywatnym (najpierw u Asyryjczyków, a później u Chaldejczyków, Egipcjan i Rzymian), jak i poglądy tych filozofów, którzy „wyszukali i zebrali pewne dowody na to, że wróżbiarstwo jest zgodne z rozumem. Jeśli zacząć od najdawniejszych z nich, to jeden tylko Ksenofanes, chociaż twierdził, że bogowie istnieją, wróżbiarstwo odrzucił zupełnie. Wszyscy pozostali, oprócz Epikura, rozprawiającego o naturze bogów nader niezrozumiale, przystawali na wróżbiarstwo, choć

⁶ Cycon, *O naturze bogów*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1960, s. 8 i n.

ujmowali to zagadnienie niejednakowo⁷. Prezentowane są tam jednak stanowiska nie wszystkich filozofów „przystających” na wróżbiarstwo, lecz przede wszystkim stoików. Selektywny charakter ma również prezentacja praktyk wróżbiarskich „naszych przodków” (prym wiodą w niej praktyki rzymskie). Można się tam również dowiedzieć, że przeciwko wróżbiarstwu występowali akademicy ze średniej Akademii, tacy jak Karneades, który „poświęcił temu długi a wymowny i dowcipny wywód”.

Do wypracowania racjonalnego stanowiska w tej kwestii ma się tutaj przyczynić nie tylko prezentacja różnych filozoficznych „za” i „przeciw” wróżbiarstwu, ale także próba wskazania przyczyn jego powstania i społecznego funkcjonowania. Wprawdzie Ciceron twierdzi, że „w tych sprawach trzeba raczej zważać na skutki niż dociekać przyczyn”, to jednak zaraz dodaje, iż „istnieje jakaś siła, czy też wrodzona zdolność, która umożliwia przepowiadanie przyszłości bądź to na podstawie czynionych przez długi czas postrzeżeń, bądź pod wpływem jakiegoś popędu lub boskiego natchnienia”. Nieco dalej zaś wskazuje na te praktyki wróżbiarzy, które „skutkują” (choć „nie wiadomo, dlaczego one skutkują”). Sformułowane na bazie tych prezentacji generalizujące wnioski i systematyzacje również mają charakter pewnej racjonalizacji – by tytułem przykładu przywołać podział wróżbiarstwa na dwa rodzaje: „jeden mający w sobie coś ze sztuki, i drugi, wolny od wszelkiej sztuczności”⁸. W kolejnych częściach tej rozprawy Ciceron formułuje szereg pytań stawiających pod wielkim znakiem zapytania rozumność (racjonalność) wierzeń i praktyk wróżbiarskich, a na podstawie sugerowanych na nie odpowiedzi można dojść do wniosku, że popularność zawdzięczają one nie swojej rozumności, lecz głębokim, ale nie do końca uświadamianym potrzebom ludzkim, takim jak potrzeba poznania swojej przyszłości czy unikania różnego rodzaju nieszczęść. Z punktu widzenia filozofa i filozofii, „zwiąstowanie” przez wróżbitów przyszłości to „marnie żarty i zwyczajne brednie”. Jednak zwyczajni ludzie (a stanowią oni zdecydowaną większość) nie są filozofami i – co więcej – nie potrzebują filozofów, którzy kwestionują ich rozumność.

Tradycje nowożytne

Do swoistego renesansu zainteresowania ludzi czasów nowożytnych pierwotnymi formami życia religijnego przyczyniły się bez wątpienia zarówno podróże ze starego do nowego świata, jak i kolejne fale emigracji z Europy na inne kontynenty. Potwierdzeniem

⁷ „Sokrates tedy i wszyscy sokratycy tudzież Zenon i ci, co wyszli z jego szkoły, zostali wiemi mniemaniom dawnych filozofów, przy czym jednego zdania z nimi była starsza Akademia i perypatetycy”. Ciceron, *O wróżbiarstwie*, cyt. wyd., s. 234 i n.

⁸ „Sztuką posługują się ci, którzy dawne rzeczy poznali na podstawie spostrzeżeń, a przyszłe wypadki przedstawiają w oparciu o domysły. Wolni zaś od sztuczności są ci, którzy przewidują przyszłość nie na podstawie oznak, dostrzeżonych czy ustalonych w drodze rozumowania lub domysłu, lecz w jakimś uniesieniu duszy albo w samorzutnym i nie skrepowanym wzruszeniu”. Tamże, s. 250 i n. Można przyjąć, że ta pierwsza ma bardziej racjonalny charakter niż ta druga. Można jednak również przyjąć, że tylko pierwsza ma racjonalny charakter.

tego była m.in. moda na orientalistykę oraz popularność w XVII i XVIII stuleciu powieści podróżniczych, takich jak *Przygody Robinsona Crusoe* Daniela Defoe. Swoje „pięć groszy” dołożyli do tego również ci filozofowie, którzy nie akceptowali religii i religijności chrześcijańskiej i z różnych względów oraz w różny sposób odwoływali się do religii przedchrześcijańskich. Przywołam tutaj tylko dwóch z nich.

Pierwszy z nich, Wolter (Voltaire, wł. François-Marie Arouet, 1694-1778), w swoim życiu sporo podróżował, ale po chrześcijańskiej Europie. Wynikiem poczynionych w trakcie tych podróży obserwacji było przekonanie, że nie było i nie ma religii gorszej od chrześcijaństwa. Stąd jego apel: *Ecrasons l'infâme!* (*Rozdeptać to tajdactwo!*). Nie tylko nawoływał do rozdeptania chrześcijaństwa, ale także ze szczególną gorliwością uczestniczył w tym przedsięwzięciu. Był człowiekiem pióra i tę swoją życiową misję wykonywał tym narzędziem, którym posługiwał się z dużym talentem. W tej kwestii powiedziano jednak już tyle, że ograniczę się do przypomnienia, iż w ogromnym (liczącym 52 tomy) dorobku piśmarnym Woltera nie ma ani jednego takiego dzieła, w którym chrześcijaństwo nie występowałoby w roli tzw. czarnego charakteru.

Dobrym przykładem starannie przemyślanego i wykonanego ataku na chrześcijaństwo może być jego *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa* (1763). Mowa w nim nie tylko o tolerancji, ale także o nietolerancji – takiej m.in., która doprowadziła do postawienia przed sądem i skazania na śmierć tytułowego bohatera⁹. Już w pierwszych zdaniach tego traktatu Wolter stwierdza, że „popelniono na Calasie morderstwo”, a w „tej dziwnej sprawie chodziło o religię [skazany był protestantem – Z. D.], o samobójstwo, o mord w rodzinie. Chodziło o zbadanie, czy ojciec i matka udusili syna, aby się Bogu przypodobać, czy brat udusił brata, czy przyjaciel udusił przyjaciela. Chodziło o to, co sędziwie mieli sobie do wyrzucenia: to, że kazali łamać kołem niewinnego ojca, czy też to, że oszczędzali winowajców w osobach matki, brata i przyjaciela”¹⁰. Po tej krótkiej prezentacji „sprawy Calasa” i jej rozstrzygnięciu na korzyść oskarżonego oraz niekorzyść wydającego na niego wyrok trybunału Wolter przeszedł do sformułowania aktu oskarżenia pod adresem poszczególnych filarów chrześcijaństwa, takich jak „bractwa katolickie” („ślubowały nienawiść do swych braci hugenotów”) czy papieża¹¹.

Pierwotne formy życia religijnego pojawiają się w dalszych częściach tego traktatu i są związane z próbą wykazania, że cywilizacje starożytne były bardziej tolerancyjne niż ta, w której prym wiedzie chrześcijaństwo. Wprawdzie Wolter nie miał ani historycznego przygotowania, ani też nie dysponował historycznymi źródłami do ich zbadania, niemniej

⁹ Sprawę Jana Calasa Wolter znalazł w aktach sądowych i nagłośnił ją do tego stopnia, że w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej ówczesne władze podniosły jej bohatera do rangi męczennika – symbolu katolickiej niesprawiedliwości.

¹⁰ „Morderstwo na Calasie, popelnione mieczem sprawiedliwości [czyt.: niesprawiedliwości – Z. D.] w Tuluzie dnia 9 marca 1762 roku, jest jednym z najosobliwszych wydarzeń zasługujących na uwagę naszego wieku”. Zob. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956.

¹¹ O papieżu Aleksandrze VI napisał, że „kupił publicznie tiarę, a jego pięciu bękartów dzieliło wynikię stąd korzyści”, zaś o papieżu Leonie X, że „handlował odpustami tak, jak się sprzedaje żywność na rynku publicznym”.

„wydawało się mu, że żaden z cywilizowanych ludów starożytnych nie krępował swobody myślenia” i – dodajmy – sumienia, bowiem „wszystkie ówczesne ludy miały swoją religię” i „postępowały z ludźmi tak jak ze swoimi bogami: uznawały boga najwyższego, ale przydawały mu ogromną ilość bóstw niższych. Miały tylko jeden kult, ale dopuszczały całe mnóstwo systemów szczegółowych”. Na potwierdzenie tej reguły powołuje się na przykład epikurejczyków, którzy „przeczyli istnieniu Opatrzności i istnieniu duszy”, a mimo to byli tolerowani. Wyjątkiem zdaje się być „Sokrates, który najbardziej zbliżył się do poznania Stworzyciela, poniósł za to karę i umarł jako męczennik”¹². Podobnie rzecz się miała z tolerancją u starożytnych Rzymian – „od czasów Romulusa aż do chwili, gdy chrześcijanie walczyli z kapłanami cesarstwa za swe zapatrywania. Cyncero wątpił o wszystkim, Lukrecjusz wszystkiemu zaprzeczał – i nie czyniono im z tego powodu najłżejszego zarzutu”. Wymieniane przez Woltera konkretne przypadki przeczą upowszechnianej przez chrześcijan opinii, że „Rzymianie byli prześladowcami” (nie licząc oczywiście tych kilku „ciosów, które za Nerona spadły na paru nieszczęsnych półżydów i półchrześcijan”)¹³.

Po wykazaniu w kolejnym rozdziale *Traktatu o tolerancji* „niebezpieczeństwa fałszywych legend” i opowieści o prześladowaniu przez starożytnych Rzymian chrześcijan (jego zdaniem, jest to „kłamstwo przez długi czas sprowadzające ludzi na manowce”) oraz pokazaniu drastycznych „nadużyć nietolerancji” ze strony Kościoła katolickiego (takich jak „wynoszenie pod niebiosa sprawców rzezi francuskich hugenotów podczas nocy św. Bartłomieja”) przeszedł on do rozważań nad nietolerancją i tolerancją Żydów. Poświęcił im aż dwa rozdziały, bowiem sprawa wydawała mu się bardziej złożona niż w przypadku starożytnych Greków i Rzymian. Odpowiedź na pytanie: „Czy nietolerancja była w judaizmie prawem boskim i czy zawsze była stosowana?” jest oczywiście przecząca, ale zanim jej udzielił, wyjaśnił, co nazywa się „prawem boskim”. Okazuje się, iż określa się nim dane Żydom przez Boga „prawidło” nakazujące im m.in., by „jedli pieczonego baranka z polną sałata i we wspólnej biesiadzie spożywali go stojąc, z laską w ręku, na pamiętkę ucieczki z Egiptu”. Nawet słabo obeznany ze specyfiką Wolterowskiej argumentacji czytelnik może się zorientować, że jest to w gruncie rzeczy kolejny złośliwy żart, ośmieszający żydowską obrzędowość¹⁴. Pojawiające się dalej odwołania do żydowskiej tradycji ob-

¹² „Jeśli taka była rzeczywistość przyczyna jego skazania, nie przynosi to zaszczytu nietolerancji, ponieważ ukarano li tylko tego, który właśnie oddał cześć Bogu, a uszanowano tych wszystkich, którzy podsuwali najniegodziwsze pojęcia o Bóstwie. Moim zdaniem, wrogowie tolerancji nie powinni powoływać się na ohydny przykład sędziów Sokratesa”. Tamże, s. 33 i n.

¹³ „Jest rzeczą niewiarygodną, aby kiedykolwiek za cesarzy toczono śledztwo przeciwko chrześcijanom, to znaczy, aby ktoś przychodził i przesłuchiwał ich w sprawach wiary. W tej mierze nie niepokojono nigdy ani Żydów, ani Syryjczyków, ani Egipcjan, ani bardów, ani druidów, ani filozofów. Męczennicy więc to byli ci, którzy powstałi przeciwko fałszywym bogom”. Tamże, s. 41.

¹⁴ G. Himmelfarb pisze, że „starożytny judaizm napelniał Woltera nawet większą grozą niż chrześcijaństwo. Stary Testament nie był dla niego niczym innym niż kroniką okrucieństwa, barbarzyństwa i przesądu. (...) Wiele jego zapisków w *Słowniku filozoficznym* dotyczy zarówno współczesnych, jak i starożytnych Żydów. Zarzucał im, w klasycznej modzie na antysemityzm, materializm, chciwość, barbarzyństwo, niehumanizm i lichwiarstwo”. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004, s. 156 i n.

rzędowej, żydowskich świętych ksiąg i żydowskich proroków mają na celu z jednej strony przekonać czytelnika, że Wolter wie, o czym mówi, z drugiej zaś – mnożyć kolejne znaki zapytania przy rozumności (racjonalności) tej religii i religijności¹⁵. Na pytanie, jaka to jest religijność, jego odpowiedź nie jest wprawdzie prosta, ale w miarę jednoznaczna – jaka ona może być w sytuacji, gdy „Salomon spokojnie oddawał się bałwochwalstwu, Jeroboam, któremu Bóg dał dziesięć części królestwa, każe wystawić dwa cielce złote”, „wśród proroków byli tacy, którzy wciągali niebo do swej zemsty”, a „Żydzi poświęcali ludzi na ofiarę Bogu”. „W całej historii tego ludu nie znajdujemy ani jednego rysu szlachetności, wielkoduszności, dobroczynności, ale spośród chmur tak długiego i tak ohydneho barbarzyństwa wrywają się promienie powszechnej tolerancji”. Te „promienie” to m.in. tolerowanie różnych form bałwochwalczej obrzędowości, obyczajowości, surowości itd. Na potwierdzenie występowania każdego z tych „promieni” Wolter znajduje odpowiedni przykład, a generalny wniosek jest taki, że Bóg żydowski „nie tylko tolerował inne narody, ale i troszczył się o nie po ojcowsku”; o ile oczywiście ów Bóg naprawdę istniał (w co Wolter wątpił)¹⁶.

Filozofem deprecjonującym chrześcijaństwo i znajdującym istotne wartości w religiach przedchrześcijańskich był również David Hume (1711-1776), autor m.in. *Dialogów o religii naturalnej*. Początkowo nie wywołały one większego zainteresowania. Dopiero opublikowane w tym samym 1777 r. eseje *O nieśmiertelności duszy* i *O samobójstwie* oraz autobiograficzny list zatytułowany *Mój żywot* zwróciły na nie uwagę czytelników, w tym środowisk kościelnych, które uznały ich autora za ateistę.

Z zawartych w *Dialogach* rozważań wyłania się obraz religii jako zjawiska, które ma swoje źródła nie w boskich poczynaniach, lecz raczej w mało chwalebnych praktykach ludzkich. Nieprzypadkowo „wszczepiana” jest dzieciom – mają bowiem umysły chłonne, wrażliwe, a jednocześnie niezdolne do wychwycenia religijnych niejasności i niedorzeczności; „Wdrożywszy w ten sposób umysły dzieci do należytej uległości i przyuczywszy je nie ufać własnym siłom, już bez wahania odkrywa się im największe tajemnice religii”. Efekt jest taki, że w wieku dojrzałym „akceptują często nie tylko wielkie prawdy teizmu i teologii naturalnej, ale także najbardziej nawet niedorzeczne doktryny, zalecone im przez tradycyjny zabobon. Niezachwianie wierzą w czarownice, choć nie dadzą wiary ani po-

¹⁵ W zamieszczonych do tych przywołań przypisach Wolter odwołuje się zresztą do danej wszystkim ludziom instancji rozstrzygającej o rozumności i bezrozumności, jaką jest – w jego przekonaniu – „światło rozumu przyrodzonego”, nazywane również „pospolitym zdrowym rozsądkiem”, a także różnicuje ludzi na takich, którzy mają „umysły wyrobione”, oraz takich, którzy ich nie mają. Tamże, s. 57.

¹⁶ Wolter przyjmował istnienie Boga, ale nie Boga teistów, lecz deistów. O Bogu tym wypowiadał się przy różnych okazjach i zawsze wychodziło mu na to, że On istnieje i musi istnieć – jako coś wiecznego (bo „z nicości może pochodzić tylko nicność”) oraz jako „siła i środek” (bo „wszechświat złożony jest z sił i środków, które mają swój cel świadczący o wszechmocnym i wszechwiedzącym twórcy”), i w końcu jego istnienie potwierdzają odkryte przez Newtona zasady świata fizycznego. Poza tym niewiele więcej można o tym Bogu powiedzieć. Na pytania: „Czy ten Najwyższy Stwórca jest nieskończony, czy jest on wszechobecny i nie związany z żadnym miejscem?”, Wolter odpowiadał pytaniem: „Jak możemy odpowiedzieć na te pytania z naszym ograniczonym rozumem i poznaniem?”. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973, s. 155 i n.

sluchu najprostszym twierdzeniom Euklidesa". W *Dialogach* Hume występuje jednak nie z pozycji ateistycznych, lecz deistycznych, to znaczy uważa, iż „nic nie istnieje bez przyczyny; zaś czymkolwiek jest pierwotna przyczyna wszechświata, nazywamy ją Bogiem i ze czcią przypisujemy jej wszystkie postacie doskonałości”; a wszechświat ten to „nic innego jak wielka maszyna, złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn, które z kolei same są złożone w stopniu wyższym, niż zmysły i zdolności człowieka mogą do dojrzeć i wyjaśnić”¹⁷. Rzecz jasna, takie pojmowanie Boga nie było do zaakceptowania przez żaden z chrześcijańskich Kościołów. Nic zresztą nie wskazuje na to, że liczył on na ich akceptację. Przyjęta przez niego w tym dziele forma dialogu między Filonem, Kleantesem i Demeą stanowi jedynie rodzaj intelektualnej zabawy z czytelnikiem w zgadywanie, który z nich wyraża poglądy Hume’a, niż próbę przemycenia „boczną furtką” własnych przekonań.

W eseju o *Naturalnej historii religii* Hume już bez żadnych „zgadywanek” przedstawił swój stosunek do „popularnych religii”. Sformułował tam tezę, iż pierwszą i najbardziej naturalną religią ludzkości był nie monoteizm, lecz „politeizm, czyli bałwochwalstwo”, dalej, że „bogowie wszystkich politeistów niczym nie są lepsi od elfów i wróżek, w które wierzyli nasi przodkowie”, jeszcze dalej, że „teizm wywodzi się z politeizmu” (dodając, iż „szeroka rzesza opiera tę doktrynę na irracjonalnych i zabobonnych zasadach”), aby w końcu dojść do takiej jego postaci, jaką kultywuje chrześcijaństwo i dokonać wyliczenia jego wewnętrznych i zewnętrznych ułomności, takich jak „przywłaszczenie sobie przez Marię Pannę” („zrazu zacną niewiastę”) „wielu atrybutów Wszchemogącego” czy popełnianie w imię wzniosłych ideałów wielkich zbrodni („w wielu wypadkach największe zbrodnie idą w parze z zabobonną bogobojnością i pobożnością”)¹⁸. Wszystkie te uwagi zabarwione są sporą ironią i wskazują na próbę zdystansowania się zarówno od tych religii i tych form religijności, które były popularne w XVIII stuleciu, jak i tych, które cieszyły się uznaniem w czasach przedchrześcijańskich.

Podjęcie socjologiczne

Prekursorami tego podjęcia i w pewnej mierze fundatorami socjologii jako dyscypliny naukowej było dwóch uczonych – Émile Durkheim (1858-1917) i Max Weber (1864-1920). Nie tylko sformułowali oni teoretyczne podstawy tej nauki, ale także realizowali w praktyce jej program. Istotną rolę odgrywały w nim odwołania do pierwotnych form życia religijnego. Różnili się jednak w sposób zasadniczy swoim stosunkiem do tych form. Widoczne jest to zwłaszcza wówczas, gdy zestawia się ze sobą takie dwie fundamentalne rozprawy, jak *Elementarne formy życia religijnego* Durkheima oraz *Gospodarka i społeczeństwo* Webera. Rzecz jasna, w jednej i drugiej różne religie i różne formy religijności są traktowane jako zjawiska społeczne, które można opisać i wyjaśnić za pomocą dostępnych uczo-

¹⁷ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 22 i n.

¹⁸ D. Hume, *Naturalna historia religii*, Warszawa 1962, s. 139 i n.

nym środków badawczych. W obu też przypadkach ma miejsce odwoływanie się do takich założeń, które stanowią i powinny stanowić rodzaj wzorca badawczego dla każdego socjologa. Problem jednak w tym, że wzorzec durkheimowski i wzorzec weberowski istotnie różnią się od siebie, co przekłada się m.in. na różnice w nakreślonym przez nich obrazie pierwotnych form życia religijnego.

Swój wzorzec E. Durkheim przedstawił w *Zasadach metody socjologicznej*. W przedmowie do jego pierwszego wydania (1895) stwierdza, że socjologia jest nauką o faktach społecznych, natomiast w dalszej części wyjaśnia, że „faktem społecznym jest wszelki sposób postępowania utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu lub nie; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji”¹⁹. Wierzenia i praktyki religijne należą oczywiście do faktów społecznych. W tych wierzeniach i praktykach socjolog powinien poszukiwać „fundamentalnych wyobrażeń i rytualnych postaw, które (...) wszędzie mają to samo znaczenie i wszędzie wypełniają te same funkcje. Są to właśnie owe elementy trwałe, konstytuujące to, co w religii wieczne i ludzkie”. Próba dotarcia do tego, co w religii jest „wieczne i ludzkie”, są *Elementarne formy życia religijnego*, dzieło stanowiące swoiste podsumowanie wieloletnich badań i przemyśleń Durkheima²⁰.

Jego pierwsze partie zawierają etnograficzne opisy wierzeń i praktyk pierwotnych mieszkańców Australii i Ameryki Północnej i stanowią świadectwo fascynacji tym światem. Wyrazem tej fascynacji są uwagi w rodzaju: „nie ma w gruncie rzeczy religii fałszywych. Wszystkie są na swój sposób prawdziwe: wszystkie, jakkolwiek na różny sposób, odpowiadają danym warunkom ludzkiej egzystencji”. Durkheim dokonał ich naukowej analizy oraz zaproponował szereg rozróżnień i wyróżnień, takich jak rozróżnienie na wierzenia i obrzędy („Pierwsze – to stany opinii, złożone z wyobrażeń, drugie – to ustalone sposoby działania”) czy wyróżnienie w wierzeniach „myśli religijnej”, a w niej „podziału świata na dwie sfery obejmujące, jedna – wszystko, co święte, druga – wszystko, co świeckie”²¹. „Przejsie od jednego z tych światów do drugiego istnieje”, ale wymaga „prawdziwej metamorfozy”, która dokonuje się – w przekonaniu wierzącego – poprzez obrzędy inicjacyjne („Inicjacja jest długim szeregiem ceremonii mających na celu wprowadzenie młodego człowieka w życie religijne”). Nie zmienia to faktu, że „obydwa światy pojmują się nie tylko jako odrębne, ale jako wrogie i zazdrośnie ze sobą rywalizujące”. Na bazie tych wyróżnień i rozróżnień proponuje on definicję *sacrum* (rzeczy świętych) i *profanum* (rzeczy świeckich) – w jej świetle „rzeczy święte to rzeczy chronione i izolowane przez za-

¹⁹ E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, s. 41 i n.

²⁰ „Publikacja tego dzieła [w 1912 r. – Z. D.] została poprzedzona długim okresem intensywnej działalności intelektualnej, w którym nie pojawiło się żadne inne dzieło Durkheima w postaci książki. (...) Książka ta jest najbardziej etnologiczną pracą Durkheima, opierającą się w pełni na materiałach etnograficznych. Poprzedziły ją liczne drobniejsze studia, także wykorzystujące dane zebrane przez antropologów i także dotyczące życia społeczeństw pierwotnych”. E. Tarkowska, *Wstęp do wydania polskiego Elementarnych form życia religijnego*, Warszawa 1990, s. XVII i n.

²¹ „Przez miano rzeczy świętych nie należy rozumieć po prostu owych bytów osobowych zwanych bogami czy duchami. Skąła, drzewo, źródło, kamień, kawałek drewna, dom, słowem – jakkolwiek rzecz może być święta”. Tamże, s. 32.

kazy; rzeczy świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny stykać się z rzeczami świętymi". Zaproponował on także definicję wierzeń religijnych („Wierzenia religijne to wyobrażenia wyrażające naturę rzeczy świętych oraz bądź ich wzajemne stosunki, bądź stosunki z rzeczami świeckimi”) oraz definicję obrzędów („Obrzędy to z reguły postępowanie określające właściwe zachowanie się człowieka w stosunku do rzeczy świętych”). Przy tak szerokim pojmowaniu zjawisk religijnych można przyjąć, że magia i religia wzajemnie się dopełniają i „wypełniają” („w równym stopniu magia wypełniona jest religią, jak religia magią”). Na bazie tych szczegółowych analiz sformułował on ogólną definicję religii: w jej świetle „religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę zwaną kościołem”²².

Znaczną część tego dzieła zajmują analizy i prezentacje totemizmu pierwotnych mieszkańców Australii²³. Kategorią bazową jest nie tylko pojęcie totemu, ale także klanu. Okazuje się, że „każdy klan ma swój własny totem i dwa różne klany tego samego plemienia nie mogą posiadać jednego totemu”, przy czym członkowie tych plemion swą przynależność klanową określają specyficznie, to znaczy „uważają się za jedną rodzinę” na tej podstawie, iż „uznają względem siebie obowiązki identyczne z tymi, jakimi od wszechczasów obciążeni byli krewni: to pomoc, krwawa zemsta, żałoba, zakaz zawierania między sobą małżeństw itd.” Inaczej mówiąc, nie tylko australijskie totemy nie mogą funkcjonować społecznie bez klanów, ale także australijskie klany nie mogą funkcjonować bez totemów. Odpowiadając na pytanie, czym mogą być i są totemy u tych plemion, Durkheim stwierdza, że „w znakomitej większości przypadków totemami są przedmioty należące do świata roślin albo do świata zwierząt, głównie jednak do tego drugiego” („zazwyczaj totem to nie konkretne zwierzę, lecz cały gatunek lub jego odmiana”). W wyjątkowych przypadkach totemy związane są u nich ze zjawiskami atmosferycznymi oraz z przodkami lub grupą przodków („Wówczas nazwa klanu pochodzi nie od rzeczy czy gatunku rzeczy realnych, lecz od istoty całkowicie mitycznej”). Istotne jest jednak nie tylko to, czym one być mogą i czym są, ale także to, w jaki sposób „uzyskały nazwę totemiczną”; „to wiąże się bardziej ze składem i organizacją klanu niż z religią” i należy „raczej do socjologii rodziny niż do socjologii religii”. Istotne jest także to, w jaki sposób totemy były i są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Pod tym względem u plemion australijskich występuje zróżnicowanie – u jednych bowiem „dziecko prawem urodzenia otrzymuje totem matki”, u innych „przekazywany jest on w linii ojca”, a jeszcze u innych „totem dziecka nie musi być totemem ani matki, ani ojca” („Jest to totem mitycznego przodka, który dokonał mistycznego zapłodnienia matki w chwili poczęcia”). Wszystko to jest nie tylko poznawczo fascynujące, ale także skłaniające do głębszych i ogólniejszych refleksji, dotyczących m.in. posłuszeństwa, przymusu, autorytetu, jednostkowej i zbiorowej kreacji, integra-

²² Tamże, s. 41.

²³ Durkheim uzasadnia to potrzebą koncentracji nad tym, co jest „stosunkowo dobrze znane” i co „zostało wystarczająco dokładnie zbadane”. Tamże, s. 87 i n.

cji i dezintegracji oraz siły sakralnej, która okazuje się wprawdzie „jedynie uczuciem, jakie wzbudza w swych członkach zbiorowość”, ale jest to „uczucie zobiektywizowane, które wykroczyło poza doświadczające go świadomości”²⁴.

W podejściu Maxa Webera do tych i podobnych im pierwotnych form życia religijnego jest znacznie mniej fascynacji, natomiast więcej naukowej spekulacji – jeśli tak można nazwać jego ogólną teorię pierwotnego zaczarowywania świata przez różnego rodzaju magów, czarowników i kapłanów oraz wtórnego jego odczarowywania przez filozofów i uczonych, przy czym pozostaje kwestią otwartą, czy owo odczarowywanie nie jest również na swój sposób zaczarowywaniem świata ludzkiego. Kategorią bazową w tej teorii nie jest pojęcie „faktu społecznego”, lecz „działania społecznego”. W świetle podanych w części wprowadzającej do *Gospodarki i społeczeństwa* wyjaśnień „działanie społeczne (w tym także zaniechanie i znoszenie) może orientować się na przeszłe, obecne lub oczekiwane w przyszłości zachowania innych ludzi (...). Owi »inni« oznaczać mogą jednostki, i to znane, albo też nieokreśloną wielość całkiem nieznanymi ludźmi”²⁵. Dalej okazuje się, że działanie społeczne może być określone m.in. 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 rozważonych własnych celów (skutków); 2. wartościoworacjonalne: przez świadomą wiarę w bezwarunkową samoistotną wartość (etyczną, estetyczną, religijną lub jakoś inaczej interpretowaną) pewnego zachowania się jako takiego, bez względu na jego skutki; 3. afektywne, w szczególności emocjonalne: przez oddziaływanie afektów i stanów uczuciowych; 4. tradycyjne przez utarte przyzwyczajenie”²⁶.

W dalszej części *Gospodarki i społeczeństwa* Weber przeprowadził szczegółowe analizy głównie działań celoworacjonalnych i wartościoworacjonalnych. Tego typu działania najlepiej bowiem pokazują to, co stanowiło motyw przewodni generalnych zmian dokonywanych przez „człowieka europejskiej formacji kulturowej”, a stanowiło go – zdaniem Maxa Webera – dokonywanie ich „w powszechnie obowiązującym, mającym uniwersalne znaczenie kierunku”, czyli w kierunku coraz szerszej, coraz głębszej i coraz bardziej złożonej racjonalności myślenia i praktycznego działania²⁷. Dopowiedzmy zatem jeszcze, że „z czysto wartościoworacjonalnym działaniem mamy do czynienia wówczas, gdy ktoś bez względu na dające się przewidzieć następstwa działa w myśl swego przekonania o tym, co nakazuje obowiązek, godność, piękno, religijne wskazanie, cześć czy też doniosłość jakiejś »sprawy«”. Natomiast „celoworacjonalnie działa ten, kto orientuje swe dzia-

²⁴ „Obiektywizacja wymaga, aby to uczucie się utrzymało w czymś, co w ten sposób stanie się święte, lecz tę rolę może spełnić jakikolwiek przedmiot”. Tamże, s. 221.

²⁵ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 17 i n.

²⁶ Tamże, s. 18 i n.

²⁷ Na występowanie tego generalnego kierunku działań „człowieka europejskiej formacji kulturowej” wskazuje on w *Uwagach wstępnych do Etyki protestanckiej*. Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 1 i n. Szerzej na temat Weberowskiego ujmowania racjonalności: W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkley – Los Angeles – London 1985, s. 9 i n.

łanie na cel, środki i skutki uboczne oraz rozważa przy tym racjonalnie zarówno środki w odniesieniu do celów, jak i cele w odniesieniu do skutków ubocznych, podobnie jak różne możliwe cele, a zatem w każdym razie nie w sposób ani afektywny (szczególnie emocjonalny), ani też tradycyjny²⁸. Wszystko to jest tak intelektualnie zawikłane, że przeciętny „człowiek europejskiej formacji kulturowej” nie jest w stanie tego rozwikłać, a nawet nie zdaje sobie sprawy ze skali problemu. Zgodnie z Weberowską „socjologią rozumiejącą” (określenie to stanowi podtytuł *Gospodarki i społeczeństwa*), nie jest on jednak ani od rozwikłania tego problemu, ani od wyjaśniania go innym (od tego są tacy uczeni, jak Max Weber). Jest on natomiast od oddziaływania na innych oraz ponoszenia konsekwencji tego oddziaływania – bądź to w postaci osiągania stawianych celów (wówczas jego działanie może być uznane za racjonalne), bądź ich nieosiągania (wówczas musi być ono uznane za irracjonalne); „jednak z punktu widzenia racjonalności celowej racjonalność w odniesieniu do wartości jest zawsze irracjonalna, i to tym bardziej, w im większej mierze nadaje wartości, na którą orientuje się działanie, charakter wartości absolutnej”. Nie komplikujemy jednak jeszcze bardziej tego i tak już skomplikowanego Weberowskiego wywodu.

Przejdźmy zatem do określenia stosunku Webera do pierwotnych form życia religijnego. Określenie tego stosunku poprzedza w *Gospodarce i społeczeństwie* nie tylko przedstawienie „kategorii socjologicznych” (powyżej przywołanych zostało tylko kilka z nich), ale także podstawowych socjologicznych kategorii gospodarowania, typów panowania, społecznych porządków gospodarowania i władzy oraz etnicznych stosunków wspólnotowych. Wszystko to bowiem wskazuje na te złożone stosunki społeczne, których częścią składową było i jest życie religijne. O jego pierwotnych formach mówi się w tej części, w której są analizowane i przedstawiane „typy religijnych stosunków wspólnotowych”, a ściślej w punktach, w których Weber przedstawia: 1. powstanie religii, a w nim m.in. „pierwotne zorientowanie na ten świat religijnie lub magicznie motywowane działanie wspólnotowe, wiarę w duchy, pojawienie się »nadprzyrodzonych mocy«, naturalizm i symbolizm, świat bogów i bogów funkcyjnych, kult przodków i kapłaństwo domowe, bogów związków politycznych i bogów lokalnych, monoteizm i powszednią religijność” itd.; 2. czarownika i kapłana; 3. pojęcia boga, w tym m.in. „bóstwa etyczne, bóstwa stosowania prawa, ponadboskie bezosobowe moce, porządki jako twór boski, socjologiczne znaczenie norm tabu, totemizm” itd. Do prezentacji pierwotnych form życia religijnego można jeszcze zaliczyć ten punkt rozważań, w którym mowa jest o „proroku” – brany jest jednak przez niego w cudzysłów, bowiem faktycznie dokonuje on w nim swoistej deskralizacji tego społecznego „urzędnika” (pokazując m.in., na czym polegała i polega jego „czysto osobista charyzma” i społeczna funkcja). W sumie w obszernej (liczącej w polskim przekładzie ponad 1000 stron) *Gospodarce i społeczeństwie* analizy i prezentacje pierwotnych form życia religijnego zajmują ok. 50 stron i trudno jest się tam doszukać jakiegokolwiek fascynacji

²⁸ „Rozstrzygnięcie między konkurującymi i kolidującymi celami i następstwami może mieć charakter wartościoworacjonalny, wtedy działanie jest celoworacjonalne tylko gdy idzie o jego środki. Działający może też potraktować konkurujące i kolidujące cele, bez wartościoworacjonalnej orientacji na »przykazania« i »wymagania«”. Tamże, s. 19.

czy zachwyty nad nimi. Widoczne jest tam natomiast wyraźne intelektualne dystansowanie się od nich oraz ich ocenianie w kategoriach tego minionego świata, który już w znacznej mierze utracił swoją moc czarowania współczesnego Europejczyka. Krótko mówiąc, w dziele tym Weber dokonuje swoistej demistyfikacji nie tylko tego świata, ale także tego zauroczenia nim, które występuje m.in. na kartach *Elementarnych form życia religijnego* Durkheima (i niejednego ze współczesnych etnologów oraz antropologów kulturowych).

Zbigniew Drozdowicz – THE SUBTLE CHARM OF ARCHAIC FORMS OF RELIGIOUS LIFE

We are unable to answer the basic question about what was and what is important in archaic forms of religious life attracting attention since the ancient times, and even today by various kind of philosophers and scholars. Nevertheless, we might show, on selected examples, what are these points of reference for and what function did they serve in its often intellectually sophisticated remarks. We may also formulate on this basis some general conclusions, such as a thesis, that some of these philosophers and scholars did judge it as a troublemaking gift from the past, and some others as a good capital for the present and the future. Not just the evaluations of the archaic forms of religious life differed, but also motivations hidden behind them, philosophical and religious, taken and postulated values etc. In this article I present just a part of the differentiated background for this evaluation, but it was and still is much richer. It also worth a more deeper philosophical, psychological, sociological and religious analysis as the analysis of the archaic forms of religious life.