

WIKTOR WERNER
Poznań

MAGIA W HISTORIOGRAFII. MAGICZNE POJMOWANIE PROBLEMU GENEZY W RELIGIOZNAWSTWIE I HISTORIOGRAFII POLSKIEJ

Abstract

Wiktor Werner, *Magic in Historical Narration. Magical Interpretation of the Guestion of the Origin of Religion in Polish Human Sciences.*

The article deals with the debate on the origins of the primary religion that took place in Polish human sciences after the Second World War. The Author analyses the conceptual structure of texts which constituted the debate.

HISTORIOGRAFIA JAKO MIT UKAZUJĄCY GENEZĘ

Od XVIII do XX wieku obserwowaliśmy dynamiczny rozwój historiografii jako sztuki opisywania dziejów człowieka działającego w kulturze i w czasie. Historiografia w XIX- i XX-wiecznych państwach narodowych przejmowała wiele świadomościowotwórczych funkcji dotychczas zarezerwowanych dla religii i filozofii¹. Trudno przecenić rolę, jaką odgrywała historiografia w kształtowaniu świadomości nowożytnego i współczesnego człowieka. Oczywiście nie musiały być to wielkie dzieła wielkich historiografów, ale raczej szeroko pojęta edukacja historyczna, będąca fundamentem edukacji obywatelskiej. W większości państw nowożytnych akcentowano w XIX i XX wieku w edukacji historycznej historię narodową i historyczne racje narodowe. W państwach niedemokratycznych przybierało to formę bezwzględnej dominacji historiografii oficjalnej, która monopolizowała zarówno rynek wydawniczy i środowiska akademickie, wychowujące kadrę nauczycielską, jak i sam proces edukacji szkolnej. W ustroju demokratycznym państwo nadal współkształtuje wizję dziejów, wypracowywaną na uczelniach, nauczaną w szkołach i propagowaną w mediach, finansując badania i publikacje oraz ustalając programy szkolne. Historiografia, tak jak każda nauka społeczna, jest wrażliwa na zmiany polityczne, jednak nie każdej nauce przypisuje się taką zdolność kształtowania politycznych nastrojów w społeczeństwie. Nie jest kwestią przypadku, że wiek XIX, będący złotym wiekiem historiografii narodowej

¹ Por. W. Werner, *Idea genezy, mit genezy*, „Historyka” XXX, 2000, s. 39–48.

i politycznej, zakończył się wojną światową, której wybuch tłumy zgromadzone na głównych placach Londynu, Berlina i Paryża powitały z entuzjazmem. Entuzjazmem wynikającym z utożsamienia swojego indywidualnego ego z historycznym i zbiorowym superego. Radość z wybuchu wojny, radość z powołania do wojska wynikają z myślenia o sobie jako o Niemcu, Francuzie, Angliku — częście państwa. W ten sposób postrzega się swoje dobro przez pryzmat wykładanych przez polityków interesów państwa. Identyfikacja taka zbudowana jest na fundamencie odpowiedniej edukacji historycznej, ukazującej jednostce jej korzenie tkwiące w historii danego państwa.

Siły przekonywania edukacji historycznej nie można wyjaśnić jedynie zmonopolizowaniem przez państwa nowożytnego procesu edukacji i podporządkowaniem sobie środowisk naukowych. Wielokrotnie bowiem w dziejach współczesnych można było zaobserwować jak heretycka wizja dziejów wypiera wersję „ortodoksyjną”, popieraną przez państwo. Przymus edukacyjny państw zaborczych nie zmienił identyfikacji narodowej ludności polskiej bynajmniej nie z powodu nieudolności. Podobnie próba zbudowania „marksistowskiej” historiografii w Europie Środkowowschodniej po 1945 roku zakończyła się fiaskiem nie z powodu niedostatecznych środków zaangażowanych w to przedsięwzięcie. Historiografia nie dostarcza bowiem idealnego narzędzia propagandy, choć może zostać zastosowana do propagandowych celów. Historiografia odpowiada człowiekowi na pytanie „Skąd przyszedł?”, co może oczywiście sugerować odpowiedzi na pytania „Kim jest?” i „Dokąd zmierza?”, gdyż człowiek często identyfikuje się ze swoją genezą. Człowiek kultur tradycyjnych opierał swoją świadomość na micie wyjaśniającym mu jego pochodzenie. To, co miało określone pochodzenie, nie wymagało już dalszego wyjaśniania, nowości były niebezpieczne. Człowiek religijny widzi przyczynę swojej religijności w swoim pochodzeniu — jest dziełem rąk Boga. Stąd podważenie dosłownej wymowy Księgi Rodzaju przez Darwina odebrano jako atak na fundament religijności. Człowiek religijny jest też świadomy swojej grzeszności niekoniecznie dlatego, że jest świadomy grzeszności swoich uczynków, lecz dlatego, że jest świadomy pochodzenia grzeszności — grzechu pierwotnego. Szlachcic jest szlachcicem nie tyle ze względu na swoją „szlachetność”, lecz „szlachectwo”, czyli pochodzenie z szlacheckiego rodu.

W myśleniu potocznym pochodzenie człowieka decyduje o tym, kim jest i jaki jest. Pochodzenie oczywiście może być rozumiane najróżniej: rodzice, przodkowie, ród, naród. W języku polskim wszystkie te wyrazy pochodzą od słowa rodzic, człowiek zatem jest taki, jaki się narodzi. Słowo geneza pochodzi także do słowa rodzic — jest chwilą narodzin, narodzeniem. Historiografia, badając początki, badając narodziny zjawisk analizuje jednocześnie ich charakter, ponieważ historiografia zawdzięcza swój wpływ na wyobraźnię ludzką przeświadczeniu, że początek decyduje o fazach późniejszych. Tak samo jak charakter człowieka ustala się przy jego narodzinach (w myśleniu potocznym), tak samo charakter każdego zjawiska zakodowany jest w jego genezie. Geneza rozbiorów to inaczej przyczyny rozbiorów, wyjaśnienie ich charakteru, odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „Dlaczego tak się stało?”, jednak za tym pytaniem nie musi kryć się pytanie: „Jak tego uniknąć w przyszłości?” bowiem świadomość historyczna nie jest prostym rozwinięciem świadomości mitycznej i geneza zjawisk historycznych nie jest tym samym, co mit początku. Elementem świadomości mitycznej rządzi bowiem przeświadczenie

o powtarzalności, które można przywołać siłą rytuału w określonych momentach czasowych — takich jak święta Nowego Roku², stąd początek, geneza nie jest tylko przeszłością, lecz również przyszłością (ze względu na cykliczne powroty), a także teraźniejszością (ze względu na permanentną obecność w świecie).

W świadomości historycznej także istnieje miejsce na pojęcie powtarzalności wydarzeń historycznych (stąd potoczne powiedzenie „historia kołem się toczy”), dominuje jednak pojęcie niepowtarzalności tych samych wydarzeń historycznych. Dlatego badanie genezy I wojny światowej wiąże się z pytaniem o naturę właśnie tego konfliktu, a nie każdej przyszłej wojny. Archetypowy, mityczny schemat utożsamienia genezy zjawiska historycznego z jego naturą czy charakterem ujawnia się głównie wtedy, gdy badane są początki zjawisk istniejących także współcześnie (takich jak: współczesne państwa, narody, instytucje), czy zjawisk obecnych w historii od czasów przedpiśmiennych do teraz (np. religia).

Opis genezy może być w tym wypadku pojmowany jako odkrycie najgłębszego i najprawdziwszego charakteru takiego zjawiska. Badając zatem genezę konkretnego państwa, nietrudno jest się historykowi uwikłać w ideologiczny i polityczny problem określenia charakterystycznego charakteru danego państwa. Z problemem tym borykali się historycy tworzący normańską koncepcję pochodzeniu państwowości polskiej i ruskiej. Ich prace były wykorzystywane przez polityczne czynniki usiłujące udowodnić germański charakter ziem środkowej i wschodniej Europy. Z drugiej strony zarzucano im brak patriotyzmu i germanofilii.

Jeszcze trudniejsze może być badanie początków religii. Charakterystyczny dla mitów sposób pojmowania świata, utożsamiający zjawisko z jego genezą, jest tu bowiem szczególnie wzmocniony przez charakterystyczne, zwłaszcza dla religii uniwersalistycznych, liturgiczne odwołanie do momentu założycielskiego, do genezy. Moment założycielski jest dla religii uniwersalistycznych miejscem szczególnej wrażliwości; jemu poświęcone są święte pisma i liturgia centralnych obrzędów. Jakakolwiek nieortodoksyjna (to znaczy niekanoniczna) wypowiedź na temat okoliczności genezy judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, buddyzmu, zaratusztrianizmu może zostać potraktowana (i często bywa) przez kapłanów i innych wyznawców tych religii jako niebezpieczna i wroga. W tym osądzie kryje się przeświadczenie, że wypowiadając się na temat początków danej religii wypowiadam się na temat jej prawdziwości, że racja istnienia religii kryje się u jej zarania. Pogląd ten nie wynika jednak jedynie ze sposobu myślenia charakterystycznego dla wyznawców religii uniwersalistycznych, gdyż wielu przeciwników religii, wypowiadając się krytycznie na temat początków chrześcijaństwa czy islamu, mniemało, że wypowiadają się krytycznie na temat współczesnego chrześcijaństwa czy islamu. Dyskusja na temat genezy religii pierwotnej, jaka miała miejsce w polskim powojennym religioznawstwie i historii religii, była zatem prawdopodobnie czymś więcej niż czysto naukową wymianą poglądów na temat początków kultury ludzkiej. Zbadajmy zatem kontekst pojęciowy i ideologiczny różnych koncepcji genezy religii, jakie pojawiły się w polskiej humanistyce po 1945 roku.

² Por. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 61–86.

NARRACJA, W KTÓREJ RELIGIA POCHODZI OD MAGII

Rozpocznę od analizy narracji, w której geneza religii związana jest z magią. Praca Stanisława Kowalskiego *W poszukiwaniu początków religii* rozpoczyna się od przeglądu metod stosowanych w badaniach nad genezą religii³. Ewolucjonizm i szkoła historyczno-kulturalna Wilhelma Schmidta, zostają poddane krytyce w związku z ich próbami odnalezienia jedynej najpierwotniejszej formy religii. Nie neguje się jednak możliwości dotarcia do okoliczności powstania religii. Problem nie tkwi zatem w celu, gdyż ten nie jest niedostępny, lecz w metodzie⁴. Zaproponowany tutaj zostaje materializm historyczny, który ma dostarczyć narzędzi do interpretacji danych archeologicznych, etnograficznych i historycznych oraz, co istotniejsze, umożliwić uporządkowanie informacji szczegółowych w ramach modelu uniwersalnego prawa rządzącego powstaniem i rozwojem zjawisk religijnych⁵. Dla wykrycia tych praw należy badać związki między bazą ekonomiczno-społeczną a nadbudową ideologiczną, elementem tej ostatniej ma być religia⁶. W myśl przedstawionej w tej pracy koncepcji ogólnej każda formacja społeczno-ekonomiczna tworzy odpowiadającą mu świadomość — ta z kolei jest w stanie wytworzyć odpowiednią dla swojego stopnia rozwoju wizję świata z przekonaniami natury religijnej jako swoją składową.

Niezhierarchizowanemu społeczeństwu pierwotnemu ma odpowiadać nieustrukturalizowany świat wyobrażeń magicznych. Magia występuje w tej pracy jako wyraz bezsilności człowieka wobec przyrody, a także jako próba jej opanowania. Według tej koncepcji, magia jest spontaniczną reakcją jednostki na przemoc przyrody. Nie jest jeszcze religią, gdyż nie posiada stałych form obrzędów, swej doktryny i, co istotniejsze, w swej pierwotnej formie może się nią zajmować każdy, gdyż nie wyodrębnione zostały jeszcze elity religijne⁷. Z drugiej strony magia jest substancją, z której uformowały się późniejsze wyobrażenia religijne, jeszcze nie religią, lecz już jej embrionalną formą, która rozwinie się pod wpływem zmian w społeczeństwie pierwotnym:

Religia rodzi się stosunkowo późno, jest ideologicznym wyrazem rozkładu wspólnoty pierwotnej i powstania klas. Magia odzwierciedla słabość człowieka w obliczu przyrody. Religia zaś — jego słabość w obliczu społeczeństwa. Religia przejęła przy tym z magii wszystko, co jest dowodem słabości człowieka wobec przyrody. Jest raczej prawdopodobne, że magia dała początek wierzeniom religijnym.⁸

Z powyższej wypowiedzi wynika ewolucyjny schemat powstania i rozwoju zjawisk religijnych. Pierwsze zjawisko religijne — magia powstaje jako psychiczna reakcja człowieka na świat przyrody. Zachowania magiczne, wolne jeszcze od wyobrażeń religijnych są w myśl prezentowanej koncepcji charakterystyczne dla przedklasowego społeczeństwa pierwotnego. W wyniku „rozkładu” tego społeczeństwa magia „przekształca

³ Zob.: S. Kowalski, *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych*, Warszawa 1961, s. 7–15.

⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁵ Warto jednak zauważyć, że autor nie wyprowadza własnej definicji religii z teorii materializmu historycznego, lecz przejmuje z określonej wykładni tej opcji metodologicznej.

⁶ *Ibidem*, s. 15.

⁷ *Ibidem*, s. 30–50.

⁸ *Ibidem*, s. 63.

się” w religię. Siłą umożliwiającą to przeobrażenie jest uformowanie się zróżnicowanego funkcjonalnie i hierarchicznie społeczeństwa klasowego. Zachowania i wierzenia magiczne odzwierciedlały „alienację” człowieka wobec przyrody, a zachowania i wierzenia religijne mają oddawać jego alienację względem społeczeństwa.

Komplikujące się i różnicujące się społeczeństwo zaczyna odgrywać rolę wrogiej i obcej przyrody oraz wywoływać religiotwórczą reakcję psychiczną. Matecznikiem magii ma być zatem świat komfortowy społecznie (brak zróżnicowania, równość) i dyskomfortowy egzystencjalnie (ciągłe zagrożenie przez głód, drapieżniki). Matecznikiem religii staje się wobec tego świat bardziej stabilny egzystencjalnie (zmniejszone zagrożenie fizycznej zagłady w konfrontacji z światem przyrody), lecz dyskomfortowy społecznie (nierówność w podziale dóbr). Praktyki i wierzenia magiczne jednakże nie giną ani nie ulegają marginalizacji w wyniku powstania praktyk i wierzeń religijnych, stają się bowiem składową wierzeń i praktyk religijnych. Składową najpierwotniejszą jest bowiem magia, która — jak przekonuje nas cytowany autor — „dała początek religii”. Czy jednak ta najpierwotniejsza składowa, ewolucyjny załazek religii, ulega zanikowi w wyniku rozwoju cywilizacyjnego społeczeństwa, czy jako najstarsza składowa religii jest też jej składową immanentną, niezbywalną?

Otóż, jak możemy przeczytać w cytowanym tekście, wierzenia magiczne jako pierwociny religii nie występują tylko w jej pierwotnych formach. Autor odnajduje je także w najbardziej zaawansowanych zjawiskach religijnych:

Wiara w moc magiczną przedmiotów nie jest jakąś wyłączną właściwością religii pierwotnych. Spotykamy ją także w religiach bardziej rozwiniętych. Czyż katolicki kult relikwii i obrazów świętych nie jest swoistą formą przypisywania przedmiotom mocy magicznej? [...] A praktykowany po dzień dzisiejszy zwyczaj wystawiania w oknie palmy, gromnicy bądź obrazu świętego, podawania choremu święconej wody, czyż nie jest obdarzaniem pewnych przedmiotów cudownymi magicznymi właściwościami.⁹

Magia jest tutaj nie tylko jednym z najpierwotniejszych zjawisk religijnych, jest także glebą, na której wyrosły późniejsze. Z przytoczonego fragmentu wynika, że jako niezbywalny element późniejszych form religii, magia wchodzi w skład jej trwałego, niezbywalnego rdzenia. Istnienie takiej nieredukowalnej istoty religii nie zostaje wyrażone wprost — byłby to dysonans względem deklarowanej tutaj metodologii badawczej materializmu historycznego. Praktycznie jednak można je wyprowadzić z twierdzenia o takim samym charakterze wierzeń pierwotnych, jak i współczesnych religii uniwersalnych. Ten „charakter” na przestrzeni całych tysiącleci nie ulega żadnym zmianom bez względu na środowisko społeczne, ekonomiczne i ideologiczne, w którym funkcjonuje zjawisko religijne. Mutuje zatem zewnętrzna „forma” religii, jej doktryna, obrzędy, które jednak skrywają niezmiennie „treści”. W skład tej niezbywalnej „istoty” religii wchodzi światopogląd magiczny, jako charakterystyczny dla religii sposób spostrzegania przyrody i rzeczywistości społecznej oraz przedmiotów materialnych.

O uwikłaniu struktury tego tekstu w „strefę wpływów” metafory genezy może świadczyć fakt, że każdy z wyodrębnionych w tekście elementów religii pierwotnej

⁹ *Ibidem*, s. 47.

zostaje włączony do pojęcia „istoty religii” i jako taki odnajdywany jest w znacznie późniejszych religiach politeistycznych, monoteistycznych i uniwersalistycznych. Jednocześnie definiowany w pracy uniwersalny rys religii pozostaje w ciągłym związku z koncepcją „początków” religii. Podkreślone to także zostaje w podsumowaniu tej pracy: „Istota religii jest tu więc określona przez odwołanie się do źródeł, z których religia wyrasta”¹⁰, a wyrasta tu z magii, która jednak „wydając na świat religię” nie obumiera, lecz przeciwnie, religia jest kokonem wokół niezmiennych przeobrażeń i praktyk magicznych, ich zmodyfikowaną zewnętrznie formą. Rozróżnienie pomiędzy magią i religią ma tu zatem charakter pozorny, nieistotny dla przebiegu wywodu. Praktyki i wierzenia magiczne są szablonem, według którego opisuje się wierzenia i praktyki religijne, co nadaje cytowanej koncepcji charakter ahistoryczny — zakładający immanentną niezmienną zjawisk. Zjawisko w tym ujęciu nie zmienia swego „pierwotnego” charakteru — okoliczności jego genezy są zatem okolicznościami wiążącymi bez względu na zmieniający się kontekst historyczny. Okoliczności historyczne (zaawansowanie cywilizacyjne danej społeczności) wywołują jedynie morfologiczne zmiany praktyk i wierzeń magiczno-religijnych.

NARRACJA, W KTÓREJ NAJSTARSZĄ FORMĄ RELIGII JEST ANIMIZM

Przejdźmy teraz do prac, w których najstarszą formą religii jest animizm, czyli wiara w duchy zmarłych. W książce Leonarda Pełki *Śladami pierwotnych wierzeń*, znajdziemy jasno sformułowaną definicję istoty religii:

Istotę religii znajdziemy w doktrynie stanowiącej urzędową ideologię religijną. Pozostałe części — kult i organizacja, stanowią uczuciową i instytucjonalną obudowę zasadniczej istoty religii.¹¹

Istotą religii jest jej doktryna, a więc treść wierzeń religijnych. To stwierdzenie nie oznacza jednak, że cytowana koncepcja akcentuje doktrynalną odrębność historycznych religii. Wszystkie bowiem doktryny religijne są — w myśl cytowanej koncepcji — wariacjami kilku bazowych elementów.

Należą do nich takie pojęcia jak dusza ludzka i pozostałe byty duchowe oraz pojęcie siły nadrzędnej rządzącej rzeczywistością duchową i materialną, która skryzlowała się jako idea Boga. Ten rdzeń religii został uformowany przez pierwotnego człowieka w drodze jego refleksji nad światem.

Paleoantrop nieświadom naturalnych mechanizmów rządzących przyrodą miał wykreować owe pojęcia, które do tej pory stanowią trzon wszystkich religii. Fundamentalna dla wszystkich religii — według cytowanej pracy — koncepcja duszy i istot duchowych ma genezę w potocznym wyjaśnieniu obserwacji zjawisk naturalnych, takich jak: cień, odbicie w wodzie oraz w niezdolności wytłumaczenia zjawiska snu, w czasie którego można pozornie odbywać dalekie podróże, spotykać się z ludźmi żyjącymi w dużej odległości czy dawno umarłymi:

¹⁰ *Ibidem*, s. 183.

¹¹ Zob. w: L. Pełka, *Śladami pierwotnych wierzeń*, Warszawa 1963, s. 18.

Pojęcie duszy ludzkiej występowało w wierzeniach pierwotnych i stanowi nieodłączny atrybut wszystkich historycznych religii. Pojawiło się ono jako rezultat błędnych skojarzeń myślowych [...] Nie był on [człowiek pierwotny — uzup. W.W] w stanie dokonać rozróżnienia między rzeczywistością a snem, postrzeżeniami zmysłowymi zjawisk materialnego świata a sennymi widziadłami i halucynacjami. Te ostatnie pojmował w kategoriach rzeczywistości.¹²

Zatem refleksja człowieka przedreligijnego nad światem powołała do życia pojęcia, które stały się podstawą wszystkich doktryn religijnych. Powstanie religii pierwotnej jest tu procesem artykułowania religijnego (uwzględniającego zjawiska „nadprzyrodzone”) obrazu świata. Do okoliczności genezy religii zaliczymy tu zarówno charakter owego pierwotnego światopoglądu religijnego — wypełnionego istotami duchowymi, jak i mechanizm myślowy (nienaukową obserwację i refleksję nad światem), który wykreował ten światopogląd. Jeżeli jednak uznamy, że zgodnie z analizowaną pracą, pojęcia najpierwotniejsze są jednocześnie pojęciami najtrwalszymi, to oznaczałoby to, że powinny znajdować się w każdej doktrynie religijnej bez względu na jej kontekst historyczny. Takim rdzeniem jest tu pojęcie istoty bezcielesnej (duszy ludzkiej, ducha zmarłych, demonicznej istoty duchowej), jednocześnie w cytowanym tekście znajdziemy stwierdzenie o zmienności kategorii religijnych w zależności od kontekstu społeczno-gospodarczego:

Zmiany zachodzące w pierwotnej organizacji współżycia społecznego, a wyrażające się powstaniem rodów matriarchalnych i patriarchalnych opartych na zasadzie wspólnoty pokrewieństwa w linii męskiej lub żeńskiej, musiały znaleźć odzwierciedlenie w sferze religijnej ówczesnego świata. Na podłożu tych warunków społecznych zrodził się totemizm (...) stanowiący wynik zespolenia elementów kultu przyrody, a zwłaszcza zwierząt łownych, z wiarą w przodków klanu. Forma klanowej organizacji życia społecznego uległa rozbudowie w system społeczno-religijnych wierzeń i praktyk kulturowych.¹³

Z przytoczonego fragmentu wynika jednak, że dynamika i charakter zmian w doktrynie religijnej oddaje wprawdzie dynamikę i charakter zmian w gospodarce i systemach społecznych danych kultur — są to więc wartości historyczne, zmienne w czasie, niemniej „budulec” ewoluującej doktryny religijnej pozostaje niezmienny i jest związany z bazowymi prapojęciami, rozbudowywanymi jedynie w wyniku zmian w świadomości społecznej.

W taki sposób zagościło w doktrynach religijnych pojęcie bogów — uwznioślonych i zhierarchizowanych duchów przodków i Boga jedyne — jako efekt konfrontacji pomiędzy klanami, z których każdy posiadał swego ducha opiekuńczego. Gdy konfrontacja kończyła się zdecydowanym triumfem jednego klanu, jego duch-przodek zdominował wyobrażenia religijne, zastrzegając sobie nierzadko „prawo wyłączności”:

Na wstępie należy zaznaczyć, że pojęcie Boga pojawia się w momencie narastania sprzeczności społecznych o charakterze antagonistycznym. (...) Przedtem człowiekowi wystarczał kult duchów (...) Owe istoty duchowe ulegały procesowi selekcji i stopniowania dokonanego na wzór organizacji życia społecznego.¹⁴

¹² *Ibidem*, s. 37.

¹³ *Ibidem*, s. 96.

¹⁴ *Ibidem*, s. 134.

Do niezmiennego rdzenia religii należeć też ma sama zasada warunkująca powstanie wierzeń pierwotnych, jak i funkcjonowania każdej historycznej religii. W cytowanej pracy taką uniwersalną siłą religiotwórczą jest reakcja człowieka na swoją bezradność i bezsilność wobec rzeczywistości przyrodniczej i „niesprawiedliwych” stosunków społecznych. Niemoc i niewiedzę odreagowuje człowiek (zarówno pierwotny, jak i współczesny) tworząc świat iluzji i fantazji, będący podstawą (niezmienną) wszystkich wierzeń religijnych:

Religia zrodziła się w okresie pierwotnej wspólnoty rodowej jako odzwierciedlenie niewiedzy i niemocy, bezsilny i beznadziejności ludzi wobec żywiołowych sił przyrody. Ciężki byt materialny, niski poziom sił wytwórczych, prymityw społecznych stosunków produkcyjnych — wszystko to kierowało myśli człowieka w sferę iluzji i fantazji.¹⁵

Takie zdefiniowanie uniwersalnej zasady religiotwórczej wskazuje na istnienie, zakładanej z góry przez autora cytowanego tekstu, ogólnej koncepcji religii, która choć nie jest wyrażona wprost, to jednak kształtuje ideę genezy i istoty religii, występujące w narracji. Tą zakładaną wstępnie teorią religii wydaje się tu być teoria, jaką dostarcza dyskurs marksistowski¹⁶. Nie zmienia to jednak faktu, że dyskurs uwikłany jest silnie w metaforę genezy, o czym może świadczyć to, że definicję religii (jako zjawiska światowego) uznawanoby za nieprawidłową, gdyby nie można było uzasadnić jej na przykładzie religii najstarszej, prareligii.

Zakładana *a priori* idea (wywodząca się niejednokrotnie z konkretnego, niehistoriograficznego dyskursu, np. z filozofii marksistowskiej, teologii Kościoła Katolickiego) w sposób istotny determinuje kształt przedstawianej w narracji koncepcji istoty religii i co za tym idzie koncepcji genezy religii, gdyż autorzy narracji o początkach religii, słabo różnicują jej genezę (pochodzenie najstarszej formy) z istotą (stałymi i najpierwotniejszymi cechami wszystkich religii).

¹⁵ *Ibidem*, s. 27.

¹⁶ W koncepcji tej religia zdefiniowana została jako: subiektywna, psychiczna reakcja człowieka na obiektywną rzeczywistość materialną (przyrodę, stosunki społeczne, procesy dziejowe). Reakcją nie tylko subiektywną, ale i z założenia fałszywą i szkodliwą — legitymizującą niesprawiedliwy ład społeczny. Takie określenie religii, jakie można spotkać w pismach klasyków, akcentuje głównie szkodliwość religii, pomijając jej cechy strukturalne. Marks, koncentrując się na swoich emocjach związanych z religią lub bardziej z jej funkcjonowaniem, nie dostarczył precyzyjnego opisu tego zjawiska. Dlatego możemy mówić raczej o opiniach Marksa, Engelsa na temat religii niż o marksowskiej teorii religii, której praktycznie nie było (przynajmniej w znaczeniu systematycznej teorii naukowej). Niemniej te opinie stały się podstawą do skonstruowania marksistowskiej teorii religii, w obrębie której funkcjonuje omawiana definicja religii. Definicja ta określa zarówno charakter każdej religii historycznej jak i określa okoliczności powstania każdego zjawiska religijnego: „Zależność człowieka od przyrody jest podstawą i początkiem każdej religii”. Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Kraków 1953, F. Engels, *Karol Marks, O religii*, Warszawa 1962, M. Godelier, *Dziedzictwo Levi-Straussa i Marksa*, tłum. R. Egiert i P. Przybysz, [w:] *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki*, t. 4 (17). A. Wójtowicz, *Fenomenologia nieprawdy. Zasada antropologiczna w marksowskiej teorii religii*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (168), 1993.

NARRACJA PRZEDSTAWIAJĄCA EWOLUCYJNĄ KONCEPCJĘ ROZWOJU
WIERZEŃ RELIGIJNYCH

Rola zakładanej idei religii w pracach zajmujących się religią pierwotną jest szczególnie istotna z powodu braku źródeł narracyjnych do historii religii pierwotnej oraz enigmatyczności źródeł archeologicznych i niejednoznaczności materiału etnograficznego używanego do ujęć porównawczych. Zakładana idea religii wypełnia wszelkiego rodzaju luki poznawcze — jest podstawą do zdefiniowania istoty religii, a więc określenia: „Czym religia jest?” Zauważmy ponadto, że pojęciem centralnym w cytowanych pracach zdaje się być właśnie istota religii, bowiem o początkach religii właściwie niewiele wiadomo (jak twierdzą wszyscy cytowani badacze) oraz określenie jak powstała religia zależy w dużym stopniu od tego co dany autor uważa za religię, jakie widzi cele i cechy tego zjawiska, jak pojmuje „mechanikę” jego funkcjonowania. W zależności od tego określa grupę zjawisk religijnych pierwotnych (bazowych) i grupę zjawisk religijnych wtórnych (będących jej pochodnymi). Następnie wyprowadza powstanie religii ze zjawisk bazowych (magia, wierzenia w duchy zmarłych), a zjawiska wtórne określa jako efekt ewolucji kategorii bazowych (totemizm, politeizm etc.). W efekcie może powstać specyficzna koncepcja ewolucji morfologicznej, gdyż zmiany dotyczą jedynie form a treść religii pozostaje niezmienna¹⁷. Autorem, który w Polsce przedstawił koncepcję ewolucji zewnętrznych form religii z zaakcentowaniem niezmiennej kontynuacji treści religijnych, należących do jej istoty jest Włodzimierz Szafrąński.

Przystąpię teraz do analizy jego złożonej i bogatej w treści pracy *Pradzieje religii w Polsce* wydanej w Warszawie w 1979 roku.

Koncepcja genezy religii jest tu ściśle związana z koncepcją człowieka, zaprezentowaną w tej pracy. Człowiek pojawia się na stronach omawianej książki jako „zwierzę świadome swej śmierci”¹⁸. Jednocześnie podstawowym pragnieniem zarówno paleoantropa, jak i człowieka współczesnego ma być wieczne utrzymywanie się przy życiu. Praktyką mającą ułatwić realizację tego marzenia miała być pierwotnie antropofagia. Wielokrotnie powtarzane jest w tej pracy twierdzenie o powszechności tego zjawiska, ponieważ według idei przewodniej jest ono uniwersalne dla człowieka pierwotnego¹⁹ — zakłada się jego występowanie także tam, gdzie nie znaleziono śladów jego istnienia:

Wprawdzie z terenów ziem polskich nie znamy dotąd ani śladów szczątków kostnych neandertalczyka, ani też śladów uprawianego przezeń ludożerstwa, żył on jednak niewątpliwie na obszarze naszego kraju folgując nawykowi antropofagii.²⁰

¹⁷ Tego typu koncepcje ewolucjonistyczne łączące kategorie zmiany i kategorie uniwersalności były nierzadko ostro ktytykowane na gruncie religioznawstwa marksistowskiego, właśnie za niedostateczne naświetlenie problemu genezy religii. Por. M. Nowaczyk, *Marxizm a ewolucjonizm w religioznawstwie*, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 1 (142), 1987, s. 120.

¹⁸ Zob.: W. Szafrąński, *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979, s. 5.

¹⁹ Teoria o powszechnym występowaniu kanibalizmu w czasach prehistorycznych i jego religijnym charakterze budzi jednak dużo wątpliwości; wyraża je między innymi A. Leroi-Gourhan; zob. A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966.

²⁰ W. Szafrąński, *op. cit.*, s. 21.

Kanibalizm i wywołujący go lęk przed śmiercią są wobec tego kluczowymi punktami koncepcji genezy religii widocznej w tej pracy. Świadczy o tym chociażby sam tytuł rozdziału — *Ludożerca piastunem religii*²¹. Na przykładzie znaleziska z Monte Circeo²² (ludzkiej czaszki z poszerzonym otworem potylicznym) dowodzony jest „metafizyczny charakter kanibalizmu”. Praczułowiek na podstawie obserwacji miał dojść do wniosku, że siedliskiem życia jest głowa, a w szczególności mózg ludzki:

Nietrudno sobie wyobrazić, jak doszło do utwierdzenia się takiego przeświadczenia. Człowiek z oderwaną ręką mógł wyżyć (...) natomiast pozbawiony głowy stawał się martwym trupem. Ta prymitywna, elementarna obserwacja stała się źródłem głębszych refleksji człowieka usiłującego przeciwstawić się beznadziejnej, deprymującej grozie śmierci. Jego ograniczone władze umysłowe były jednak przyczyną tego, że ową tajemniczą siłę vitalną wyobraził sobie w sposób prymitywny, trywialny utożsamiając ją z zawartym w głowie mózgiem.²³

Po znalezieniu siedliska energii życiowej w zawartości czaszek swoich bliźnich, praczułowiek rozłupywał je i pożerał ludzki mózg z „magicznym przeświadczeniem”, że w ten sposób przedłuży swoje życie w nieskończoność. Tak uwarunkowana antropofagia nie była cechą, która wraz z czasami prahistorycznymi odeszła w niebyt — znalazła swoją kontynuację w późniejszych wierzeniach religijnych:

W żarłocznej konsumpcji mózgu ludzkiego przez paleolitycznych kanibali widziałbym genealogię ambrozji bogów olimpijskich, cudownego pokarmu darzącego nieśmiertelnością. Ów odrażający pokarm ludożerców, mający sycić ich życiem, po upływie stu tysięcy lat uległ wysubtelnieniu i doznał sublimacji przekształcając się w tajemniczą, zapewniającą nieustanne życie ambrozję.²⁴

Analogia ta pojawia się w dalszej części tekstu i posunięta jest jeszcze dalej, tak że obejmie symbole religii monoteistycznej — odległej czasowo, lecz zgodnie z koncepcją tego tekstu, zbieżnej istotowo pierwotnym formom religijnym:

W tym kontekście godzi się też wspomnieć o nieznannej wprawdzie z obszaru Polski, niemniej jednak często i licznie występującej na rozległych terenach naszego kontynentu od Hiszpanii po Morawy, drastycznej praktyce preparowania czarek, kruch zbiorników z odpowiednio upiłowanych kalot czaszek ludzkich. Przypomnijmy sobie w związku z tym, jaką rolę przypisywano wtedy głowie (...), a dojdziemy do wniosku, że preparowanie czarek z czaszek pozostaje w ścisłym związku z pożądliwą chęcią przyswojenia sobie cudzego życia. (...) Do symboliki tej nawiąże też w przyszłości celtycki święty Graal, (...) czara utożsamiona z kielichem z Ostatniej Wieczerzy zawierającym krew Chrystusową. Protoplastą w prostej

²¹ *Ibidem*, s. 19.

²² Znalezisko to może być jednakże zinterpretowane na różne sposoby. Czaszka człowieka neandertalskiego ma zmiażdżony prawy oczodół i poszerzony otwór potyliczny. Już jej znalazca A.C. Blanc sugeruje, że neandertalczyk został zabity i zjedzony, natomiast A. Leroi-Gourhan uważa to tylko za prawdopodobne, gdyż czaszka mogła być przypadkowo uderzona zanim znalazła się na tyłach stanowiska gdzie została znaleziona. Por. A. Leroi-Gourhan, *op. cit.*, s. 39.

²³ W. Szafranski, *op. cit.*, s. 22.

²⁴ *Ibidem*, s. 22.

linii tych czcigodnych naczyń liturgicznych jest owa schyłkowopaleolityczna czarka wykonana z upiłowanej kaloty czaszki ludzkiej przez ludożerców z końca epoki lodowej.²⁵

Chociaż wymowy ideologicznej cytowanych prac nie stawiam na pierwszym miejscu wśród omawianych kwestii, aby nie wdawać się, chociażby mimowolnie w dyskusję przedmiotową z cytowanymi tekstami, to jednak zwyczajna rzetelność badawcza zabrania także jej ignorowania; zwłaszcza że ideologia przepełniająca wiele z tych prac jest ich istotnym komponentem. Chciałbym zwrócić tu uwagę na zabieg retoryczny, polegający na „odbrązowieniu”, czy też zdesakralizowaniu symboliki naczynia liturgicznego nie inaczej niż za pomocą ukazania jego genezy — kryje się tu bowiem założenie, że istnieje nierozzerwalna więź pomiędzy religiami współczesnymi a religią pierwotną. Więż ta nie może mieć charakteru historycznego, jako że wszystkie okoliczności historyczne funkcjonowania współczesnego chrześcijaństwa czy judaizmu i funkcjonowania religii paleoliotycznej są od siebie diametralnie różne. Jaki zatem charakter ma ten związek? Naturalny to znaczy wynikający z (religijnej?) natury człowieka. Czy magiczny to znaczy związany z tożsamością najstarszej formy religii z formą najnowszą?

PRACE ODWOŁUJĄCE SIĘ DO KONCEPCJI PRAOBJAWIENIA

Zwróćmy teraz uwagę, jak przedstawiana jest koncepcja genezy religii w pracach odwołujących się do teologicznej koncepcji praobjawienia.

Ks. Eugeniusz Dąbrowski w swoim artykule *Religia ludów pierwotnych a geneza religii*²⁶, powołując się na ustalenia szkoły historyczno-kulturalnej Wilhelma Schmidta, stwierdza, że o ile w dziedzinie „kultury materialnej” występuje rozwój od „ubogich początków” do coraz doskonalszych rozwiązań cywilizacyjnych²⁷, to w dziedzinie pojęć religijnych można zaobserwować regres:

Stosunek zatem między rozwojem pojęć religijnych a postępem cywilizacji jest stosunkiem przeciwieństwa.²⁸

Oznacza to, że religia w swych pierwotnych formach jest doskonalsza niż w fazach późniejszych. Zakładając, że jest to zależność liniowa dochodzimy do koncepcji, że religia najpierwotniejsza była jednocześnie najdoskonalszą. Późniejsze zmiany w wierzeniach i kulcie były narastaniem zanieczyszczeń i degeneracją.

Pionierzy szkoły historyczno-kulturalnej zaobserwowali elementy monoteistyczne u plemion Pigmejów afrykańskich, u rdzennych mieszkańców pustyni centralnej Australii oraz autochtonów Ziemi Ognistej. Miały one być „żywą skamieliną” dawnego monoteizmu pierwotnego, istniejącego u genezy religii, lecz później zapomnianego. W przypadku wymienionych plemion monoteizm zachował się wprawdzie, lecz już w nieco zdegenerowanej postaci, mającej tylko świadczyć o wcześniejszej czystości.

²⁵ *Ibidem*, s. 38.

²⁶ Zob.: E. Dąbrowski, *Religia ludów pierwotnych a geneza religii*, [w:] *Religie świata*, red. E. Dąbrowski, Warszawa 1957.

²⁷ *Ibidem*, s. 37.

²⁸ *Ibidem*, s. 37.

W artykule ks. Teofila Chodzidły *Religie ludów pierwotnych*²⁹ znajdziemy bardziej precyzyjny opis monoteizmu pierwotnego. Przyjęcie jego istnienia łączy się także z dowartościowaniem człowieka pierwotnego, który z prymitywnego ludożercy wyrasta na „szlachetnego dzikusa”, człowieka moralnego i szlachetnego, nieskażonego jeszcze grzechem pychy i obłudy, pożądanego dobra w miejsce dóbr materialnych:

Stosunkowo skromny obraz kultury materialnej ludów pierwotnych lub prehistorycznych nie uprawnia do wysnuwania wniosku co do niskiego poziomu ich duchowej kultury (...) Zresztą wytwory z drzewa, kości i kamienia, wynalazek ognia, łuku ze strzałą, w ogóle cały dorobek kultury materialnej, chociaż wprawdzie skromny, wymownie świadczy o geniuszu wynalazczym człowieka prehistorycznego i pierwotnego. I jak dusza jego posiadała zdolności do czynienia wynalazków w dziedzinie materialnej, tak samo zdolna była do zrozumienia dziedziny kultury duchowej, tzn. również religii i to religii rzeczywistej, głębokiej, jakkolwiek jeszcze prostej.³⁰

Nie jest to zatem proste przeciwstawienie cywilizacja — duchowość, gdyż cywilizacja materialna u swojego zarania była, w myśl tej koncepcji, równie czysta jak duchowość człowieka pierwotnego. Raczej mamy tu do czynienia z ideą powszechnej degeneracji, gdyż jeżeli uznamy kulturę pierwotną za bardziej wartościową etycznie od późniejszych, to musimy uznać, że jej zmiana ma charakter degeneracji (skoro stadia późniejsze są gorsze od wcześniejszych).

Jak zatem wygląda, według cytowanej pracy, religia w swojej najwcześniejszej (i najczystszej) postaci. Jest generalnie monoteistyczna, jej podstawą jest zatem wiara w istnienie jedynej Najwyższej Istoty, twórcy wszechświata, ludzi i innych istot nadprzyrodzonych, których istnienie niekiedy się dopuszcza. Bóg ten zamieszkuje niebiosa, co jednak nie wyklucza jego wszechobecności³¹. Pierwotnie miał mieszkać wraz z ludźmi na ziemi, skąd jednak odszedł do nieba w następstwie grzechu praojców ludzkości:

Wśród wielu z tych ludów zachowały się wspomnienia o tych najpiękniejszych i najszczęśliwszych czasach, był to złoty okres ich historii, który, według (...) tradycji zachowanej u Pigmejów afrykańskich i azjatyckich, u Kurnai w Australii i u Maichu — Indian w północno centralnej Kalifornii, zakończył się z winy ludzi.³²

Najwyższa Istota jest często opisywana jako bezpłciowy i bezpostaciowy duch, przypisuje się jej rolę twórcy i strażnika przykazań moralnych³³. Opisywane w tym artykule ludy pierwotne nie wykonują podobizn Najwyższej Istoty, w jej kulcie dużą rolę odgrywa osobisty kontakt przejawiający się w formie modlitwy, zarówno spontanicznej (bez określonej formy), jak i wyuczonej (według ustalonych reguł):

Modlitwa, obojętnie w jakiej formie, jest u ludów prakultury tak dalece rozpowszechniona, że trzeba ją z całą pewnością uważać za część składową najstarszej religii.³⁴

²⁹ T. Chodzidło, *Religie ludów pierwotnych*, „Znak” 50–51, 1958, s. 939–954.

³⁰ *Ibidem*, s. 940.

³¹ *Ibidem*, s. 943.

³² *Ibidem*, s. 943.

³³ *Ibidem*, s. 945.

³⁴ *Ibidem*, s. 948.

Podobieństwa pomiędzy religią pierwotną a chrześcijaństwem nie dotyczą więc jedynie ogólnego charakteru wierzeń (monoteizm), lecz także szczegółowej interpretacji Istoty Najwyższej (bezpostaciowy duch, stwórca wszechświata) oraz charakteru praktyk religijnych (modlitwa jako podstawowa forma komunikacji z Bogiem) — judaizm i później chrześcijaństwo w tym ujęciu zgodnie z kolejnością ontologiczną pojawiają nam się jako religie wskrzeszające w pewnej mierze tę pierwotną prareligię.

Co jednak oznacza stwierdzenie, że monoteistyczna religia pierwotna była doskonalsza od religii późniejszych (totemistycznych, politeistycznych etc.)? Względem jakich kryteriów była od nich doskonalsza? Aby sformułować taką opinię potrzebny jest uniwersalny punkt odniesienia, pozwalający na przyrównanie i zhierarchizowanie najróżniejszych zjawisk religijnych. W ujęciu ewolucjonistycznym zakłada się *apriori*, że formy najpóźniejsze są najdoskonalsze i do nich przyrównuje się formy wcześniejsze — jako bardziej prymitywne. Ujęcie historyczno-kulturalne nie jest ujęciem ewolucjonistycznym w sensie progresywnym. Nie jest jednak także czystym ujęciem ewolucyjnym w sensie regresywnym zakładającym, że wszystkie religie następujące po pramonoteistycznej religii pierwotnej są od niej „gorsze”, gdyż współczesne monoteizmy (a zwłaszcza chrześcijaństwo i judaizm) są wykluczone z tej zależności „im później tym gorzej”. Narracje opierające się na koncepcji Wilhelma Schmidta muszą zatem, aby nie popaść w dogmatyzm, dysponować w miarę jasno określoną koncepcją uniwersalnej istoty religii, do której następnie można przyrównać fenomeny religijne i dopiero wtedy określić je względem siebie.

Ks. Lech Kaczmarek w swojej pracy *Istota i pochodzenie religii*³⁵ wiąże pojęcie uniwersalnej istoty religii z koncepcją uniwersalnej i religijnej natury ludzkiej. To połączenie pozwala na zróżnicowanie oceny różnych religii względem tego jak odpowiadają one „naturze ludzkiej”. Ta natura ludzka jest tu³⁶ nie tylko religijna, czyli mająca potrzeby natury religijnej, ale i dobra. Moralny i religijny charakter ludzkiej natury możemy zaobserwować najlepiej u ludów najpierwotniejszych, nieskażonych jeszcze zepsuciem, jakie niesie cywilizacja³⁷. Moralność tych ludów, jaką głosi autor cytowanej pracy jest w jego ujęciu silnie związana z ich religijnością:

Morderstwa są u nich rzadkie, nie spotyka się ludożerstwa. Ludy te mają pojęcie prawa moralnego i przyrodzonego, pojęcie grzechu jako obrazy Boga, czują potrzebę zgładenia grzechu, naprawienia krzywdy Bogu i ludziom, a co najdziwniejsze, mają coś w rodzaju spowiedzi.³⁸

Za grzech uznają coś, co przeciwne jest woli „Najwyższej Istoty”, szczególnie ciężkim występkiem jest zabójstwo (zwłaszcza w obrębie plemienia), cudzołóstwo, kradzież, „danie fałszywego świadectwa” i samo „pragnienie tego, co się komu nie należy.”³⁹

Nie sposób nie zauważyć, że prawa moralne opisywanych tu ludów pierwotnych ujęte są w kategoriach biblijnych (dekalog) i ewangelicznych (grzeszny nie tylko wy-

³⁵ L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958.

³⁶ *Ibidem*, s. 200–300.

³⁷ Ponownie idea „Le bon savage”.

³⁸ *Ibidem*, s. 291.

³⁹ *Ibidem*, s. 291.

stępek, ale i pragnienie występku). Co więcej, te normy moralne nie tylko mają funkcjonować w tamtejszej świadomości społecznej jako niezwykle ważne, ale są także, zdaniem zwolenników cytowanej teorii, bardzo rzadko łamane. Jednocześnie ma rozkwitać miłość rodzinna, poszanowanie własności, szacunek dla starszych, skromność w relacjach między mężczyzną a kobietą:

Dzieci nieślubne uchodzą za hańbiące zjawisko, wstydlivość ludzi prymitywnych jest wielka, rodzice uświadamiają dzieci dość wcześniej na temat tajemnicy życia ludzkiego, a czynią to w sposób podniosły i religijny.⁴⁰

Człowiek pierwotny, najbliższy „naturze człowieczeństwa”, występuje tu jako idealny chrześcijanin. Nie można przeceniać znaczenia wyboru takiej właśnie koncepcji człowieka pierwotnego. Z punktu widzenia genezy religii jest to niezwykle istotne — określa bowiem klimat narodzin religii. Nie powstaje ona jako uboczny efekt wysysania ludzkiego mózgu przez ohydnygo ludożercę, lecz jako piękny i twórczy wysiłek szlachetnego pracownika pragnącego zgłębić tajemnicę wszechświata. A ponieważ codzienna egzystencja człowieka pierwotnego jest przedstawiona jako wzór chrześcijańskiego życia, to i jego wyobrażenia religijne nie mogą, zdaniem cytowanego autora, być odległe od wyobrażeń chrześcijańskich:

Człowiek pierwotny nie mógł nie pytać, patrząc na przyrodę i jej cuda — skąd to wszystko się wzięło? Musiał jako istota rozumna dostrzegać przygodność, czyli niekonieczność istnienia rzeczy na świecie i samego świata. Obserwując przedziwną harmonię przyrody, nie mógł nie pytać, kto to wszystko uczynił? Był przecież świadom, że sam wyrabia narzędzia, mógł więc przy pomocy przyczynowego myślenia dojść do wniosku, że ów Stworzyciel świata musi być istotą potężną; stąd rodziło się w sercu człowieka uczucie pewnego lęku i bojaźni oraz poczucie zależności — Bóg stawał się dla pierwotnego człowieka *mysterium tremendum*...⁴¹

Religijne wyobrażenie Boga jako osobowego Stworzyciela jest więc tu wpisane w przyrodzoną naturę ludzkiej logikę. Jest to, zdaniem cytowanego autora, wyobrażenie naturalne i oczywiste w swej prostocie. Stworzyciel nie mógł być w tej koncepcji wyobrażony jako siła bezosobowa, gdyż człowiek pierwotny, jak twierdzi ksiądz Lech Kaczmarek, postrzegał akt kreacji świata przez analogię do własnych wysiłków twórczych, dostrzegając jednak gigantyczną dysproporcję. Człowiek — jednostka tworzy rzeczy małe, więc dostrzega Stworzyciela świata jako jednostkę, lecz jednostkę o nieporównywalnie większych od człowieka możliwościach — Boga. Człowiek, według tej koncepcji, obserwując świat dostrzega piękno życia, cieszy się słońcem, jedzeniem, które spożywa (jakiegokolwiek skromne by było), miłością najbliższych. Dochodzi w związku z tym do wniosku, że Stwórca tego wszystkiego jest istotą dobrą:

⁴⁰ *Ibidem*, s. 294.

⁴¹ *Ibidem*, s. 303. *Mysterium tremendum* oznacza dosłownie tajemnicę pełną grozy. Pojęcie to wprowadza Rudolf Otto jako nazwę dla najpierwotniejszego i najgłębszego odczucia sacrum, które budzi strach i przerażenie, a jednocześnie wobec którego nikt nie może pozostać obojętny. Por. R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 41.

Obserwował zjawisko rodzinnej miłości, miłości matki do dziecka i prawdopodobnie dochodził do wniosku, że ów Ktoś, kogo dziś Bogiem nazywamy — potrafi również kochać i tak mogła zrodzić się idea Boga dobrego, który stawiał się dla człowieka *mysterium fascinosum*...⁴²

Tym samym człowiek pierwotny dochodzi do pojęcia Jedyne, Dobrego Boga-Stwórcy. Jest to bardzo ważny element tej pracy, gdyż idea bóstwa jest tu określona jako fundament każdego zjawiska religijnego — istota religii:

Pojęcie Boga jest przeto najistotniejszą zasadą religii i ośrodkiem, ku któremu ciąży wszelkie rodzaje zjawisk religijnych.⁴³

Występujące w danej religii historycznej pojęcie bóstwa określa ją jakościowo, wyznacza jej charakter, jest podstawową płaszczyzną jej oglądu i oceny. Istota wszystkich religii ma być bowiem ściśle związana z charakterem uznawanej w nich rzeczywistości transcendentnej.

Podsumujemy przedstawiony w tej koncepcji porządek ontologiczny (przedmiotowy) kształtowania się religii pierwotnej i kształtowania się istoty religii. Istota religii pojmowana jest tu nie jako najpierwotniejszy, niezbywalny składnik wszystkich religii, lecz jako uniwersalny wzorzec dla wszystkich zjawisk religijnych. Wzorzec, do którego wszyscy religie mają dążyć. Punkt początkowy i końcowy w ewolucji fenomenów religijnych. Wreszcie wzorzec religii predeterminowany i zakodowany w religijnej naturze człowieka.

Podstawą ontologiczną tej narracji jest założenie, że najstarsza i wspólna dla całej ludzkości religia była w swej istocie, pojęciach i praktyce religijnej niezwykle podobna do chrześcijaństwa. W tym przypadku „prachrześcijańska” istota religii powinna być obecna w każdej historycznej religii, gdyż wszystkie historyczne religie są „zdegenerowanymi dziećmi” swej „monoteistycznej religii-matki”. Równocześnie niezbyt pozytywna ocena zjawisk religijnych uważanych za „zdegenerowane”, takich jak praktyki magiczne, rytuały ekstatyczne, krwawe ofiary z jednoczesnym przekonaniem, że elementy pierwszej religii są niezbywalną częścią późniejszych, powoduje sytuację, w której nie do przyjęcia jest teza, że którykolwiek z tych fenomenów był obecny „przy narodzinach religii”.

Debata nad początkami religii staje się wobec tego debatą nad jej wartością, sensem, znaczeniem ponadczasowym i ponadkulturowym — nad uniwersalną istotą religii:

Sprawa ta [genezy religii — W.W.] jest ściśle powiązana z kwestią samej wartości religii i jej sensu. Postawić można by bowiem pytanie, czy religia wywodzi się ostatecznie z zabobonu pierwotnej ludzkości, z prymitywnego fetyszyzmu, magii czy totemizmu?⁴⁴

⁴² *Ibidem*, s. 308. *Mysterium fascinosum* — tajemnica pociągająca, fascynująca. Moc, która może przerażać, budzi także zachwyt. Człowiek w konfrontacji z sacrum nie tylko boi się, lecz i odczuwa pragnienie zbliżenia się do tej mocy. Bliskość sacrum może powodować euforię, upojenie i zachwyt. Por. R. Otto, *op. cit.*, s. 59.

⁴³ L. Kaczmarek, *op. cit.*, s. 65.

⁴⁴ L. Kaczmarek, *op. cit.*, s. 131.

Takie rozłożenie akcentów w dyskusji nad początkami religii przyczyniło się do poddania wyników szkoły kulturowo-historycznej Wilhelma Schmidta gruntownej krytyce. Dokonano jej na trzech płaszczyznach: etnologicznej, religioznawczej i teologicznej.

Na płaszczyźnie etnologicznej już bliscy współpracownicy Schmidta zanegowali jego koncepcję kręgów kulturowych, będącą podstawą dokonanej przez niego periodyzacji dziejów ludzkości i utożsamienia ludów „kręgu prakultury” z najstarszą wspólną dla całego gatunku kulturą ludzkości⁴⁵.

Przedstawiciele Wiedeńskiej Szkoły Etnologicznej zanegowali również założenia leżące u podstawy teorii pramonoteizmu:

- monogenezę ludzkości (pochodzenie całej ludzkości od jednego mężczyzny i jednej kobiety),
- przyjęcie Azji jako kolebki ludzkości,
- wędrówki ludów z Azji,
- stałość kulturowa u ludów, które zachowały u siebie religie monoteistyczne⁴⁶.

Na płaszczyźnie religioznawczej przedstawiciele tej samej szkoły zarzucili Schmidtowi, że jego pramonoteistyczna teoria jest uwarunkowana ideologicznie i wyznaniowo, argument ten przejęli od nich badacze orientacji materialistycznej i marksistowskiej⁴⁷. Podstawą tych zarzutów było stwierdzenie, że porządek epistemologiczny narracji ma zasadniczy wpływ na przedstawiany w niej porządek ontologiczny. Inaczej mówiąc krytycy szkoły historyczno-kulturalnej wychodząc od stwierdzenia, że ogólna idea chrześcijaństwa jako religii nadrzędnej jest wcześniejsza niż szczegółowa teoria pramonoteizmu jako religii pierwotnej, doszli do przekonania, że w narracji dyskursu historyczno-kulturalnego chrześcijaństwo staje się *apriori* uniwersalnym wzorcem religii, którego obecności należy się też doszukiwać w religii pierwotnej.

Koncepcja praobjawienia została także podważona na płaszczyźnie teologicznej. Krytycy tezy o praobjawieniu twierdzą, że jej przyjęcie wiązałoby się ze stwierdzeniem, że wszystkie religie posiadają w równym stopniu charakter nadprzyrodzony, a także zbyt silnie akcentuje rolę człowieka, który już na pierwszym etapie swojego rozwoju jest w stanie dojść do prawdziwego obrazu Boga. Ich zdaniem, koncepcja praobjawienia nie tłumaczy także różnicowań istniejących między religiami. Proponuje się wobec tego tezę, że człowiek jest ze swojej istoty „otwarty na transcendencję” i zaszczerpione ma pragnienie dążenia do rozwiązania zagadki Boga, lecz przyjąć Boże orędzie może jedynie po spełnieniu surowych warunków intelektualnych, wolitywnych i kulturowych⁴⁸.

Konsekwencją tej wielostronnej krytyki pramonoteizmu był zanik „otwartego” występowania tej teorii w dyskursie nauk religioznawczych. Koncepcja Schmidta funkcjonuje w sposób półjawny, dostarczając inspiracji lecz nie będąc otwarcie cytowana, tak

⁴⁵ H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989, s. 41–48, 144–165.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 206.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 225–232. Zob. także: T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964; S. Kowalski, *Spór o religię pierwotną*, Warszawa 1966.

⁴⁸ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 180–190.

jak czyni to Mircea Eliade w *Traktacie o historii religii*, czy Karen Armstrong w *Historii Boga*⁴⁹.

NARRACJA DOKONUJĄCA PODZIAŁU RELIGII NA NATURALNE NATURY CZŁOWIEKA I POCHODZĄCE Z OBJAWIENIA

Narracja dokonująca podziału religii na naturalne natury człowieka i pochodzące z objawienia oddziela w sposób wyraźny religie objawione od naturalnych, kryterium podziału jest charakter ich genezy. Religiami objawionymi, czyli powstałymi za przyczyną boskiej interwencji w dzieje człowieka, są judaizm i chrześcijaństwo (w pewnym sensie także i islam). Religie naturalne to te, których twórcą jest człowiek. Strategia ta przyjmuje w zasadzie naturalistyczne koncepcje genezy religii pierwotnej. Człowiek pierwotny „tworzy” swoją religię, by móc funkcjonować we wrogim mu świecie, religia jest dla niego pocieszeniem w strachu i niepewności, zjawiskiem pożytecznym i historycznie koniecznym, lecz „jeszcze” nie nadprzyrodzonym⁵⁰.

Religia naturalna jest zjawiskiem psychicznym, reakcją człowieka na tajemniczy i pełen zagrożeń świat. Jej powstanie nie wynika jednak tylko z poczucia bezradności czy zagubienia. Powstanie religii jest też wpisane w ludzką naturę, która instynktownie dąży do zgłębienia tajemnic świata w sposób religijny. Religia naturalna jest tworem człowieka, lecz człowieka „ze swej natury religijnego”.

Religie naturalne ewoluują od form najprymitywniejszych do bardziej złożonych. Ich ewolucja ma charakter czysto historyczny i nie jest związana, w myśl tej koncepcji, ze wzrostem transcendentnej wartości danej religii, ani też z jej degeneracją. Nie oznacza to jednak, że historyczne religie nie mają eschatologicznej wartości. Zawierają bowiem idee przygotowujące człowieka na przyjęcie religii objawionych.

W pracy Edwarda Bulandy prymitywne kultury Wielkich Matek przygotowywały grunt dla czci Najświętszej Marii Panny:

Powszechne ludzkie podłoże czci Maryi mogło się przejawiać przedtem w kultach pogańskiej bogini-matki. Tkwi ono zaś (...), we właściwości ludzkiego uczucia, w potrzebie odczuwanej pomocy, która zwraca oczy człowieka ku matce, zwłaszcza w chwili życia najważniejszej, w trosce o los poza grobem, który chciałoby się powierzyć przede wszystkim matce. Ten głos natury jednak to dopiero podatność naturalna gruntu na ziarno dobrej nowiny.⁵¹

Widać tutaj naturalistyczne, psychologiczne podejście do religii niechrześcijańskich, które jednak ocenione są wysoko jako awangarda późniejszej religii objawionej. Tym samym zakłada się, że wiele treści chrześcijańskich koresponduje z wierzeniami pogańskimi stanowiąc niejako ich zwieńczenie. Przejawem tego miało być właśnie wyniesienie

⁴⁹ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993; K. Armstrong, *Historia Boga*, Warszawa 1996.

⁵⁰ W. Niemczyk, *Historia religii*, Warszawa 1986, s. 65–66.

⁵¹ E. Bulanda, *Kult Bogini-Matki w kulturach prehistorii, a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, Lublin 1947, s. 18–19.

Marii do godności Bogarodzicy w Efezie, gdzie bardzo silny był kult pogańskiej Diany-Artemidy. „Przypadek” ten ma tu wymowę symboliczną włączoną w boską ekonomię zbawienia:

Ludzkie czynniki nie zamierzały z pewnością tego spotkania w jednym miejscu upadającego od III wieku kultu Diany efeskiej z definicją Maryjno-Chrystologiczną Ojców Soboru.⁵²

Zatem, jak twierdzi się w cytowanej koncepcji, religie naturalne, choć biorą początek w kondycji psychicznej człowieka, funkcjonują w ramach boskiego planu przygotowującego ludzkość na przyjęcie zbawienia i z tej perspektywy są równouprawnione: spełniają podobną rolę i mają zbliżoną „wartość eschatologiczną”. Ich różnicowanie ma jedynie historyczny charakter i nie wiąże się z różnicowaniem ich wartości. Jednakże „naturalnym” zadaniem religii historycznych jest przygotowanie ludzkości na przyjęcie religii objawionej: chrześcijaństwa. Stąd wszystkie religie historyczne „dążą” w swym rozwoju do chrześcijaństwa. Z tej perspektywy określenie konkretnego charakteru i szczegółowych okoliczności powstania religii pierwotnej nie jest związane z dyskusją o wartości religii w ogóle. Jej charakter jest (co jest założone apriori) ludzki, lecz związany z naturalną ludzką otwartością na świat transcendentny.

NARRACJA PODPORZĄDKOWUJĄCA PROBLEM DOCIEKAŃ NAD GENEZĄ RELIGII DOCIEKANOM TEOLOGICZNYM (AHISTORYCZNYM)

Drugą z narracyjnych strategii przedstawiania genezy chrześcijaństwa prezentuje ks. Marian Rusecki w swojej książce *Istota i geneza religii*. Przedstawia tam ważne założenie metodologiczne dotyczące badań nad genezą religii. Omawiając bowiem charakter i kompetencje poszczególnych nauk religiológicznych, przyznaje prawo do prowadzenia rozważań nad genezą religii jedynie teologii, twierdząc, że ta problematyka nie mieści się w polu kompetencji historii religii:

Historia religii, dając przybliżony opis konkretnych religii i zjawisk religijnych, nie może jednak w ramach swych kompetencji określić ani istoty, ani genezy religii, czyli problemów ogólnych związanych z religią. Dostarcza jednak materiału faktograficznego, który zarówno może być podstawą stosownych interpretacji, jak i służyć do weryfikacji wyprawdzonych teoretycznych wniosków w tym względzie.⁵³

Geneza religii jest tutaj przedstawiona bardziej jako teoretyczny problem teologii niż badawczy problem nauk historycznych. Występuje tu więc zredukowanie archeologii, etnologii i historii religii do dyscyplin pomocniczych teologii, gdyż uprawnionych jedynie do tworzenia „przyczynków” umożliwiających późniejsze rozważania teologiczne, bądź weryfikowania teorii tworzonych przez teologów. Podkreślony zostaje tutaj fakt, że nie można mówić o genezie i istocie religii oddzielnie, gdyż zagadnienia te są ze sobą organicznie związane i określają siebie nawzajem⁵⁴.

⁵² *Ibidem*, s. 23.

⁵³ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 24.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 14.

Każda religia, ze swojej istoty, pochodzi z objawienia boskiego, w tym sensie, że człowiek ma zaszczerpioną wrażliwość na rzeczywistość transcendentną i swego rodzaju „zapotrzebowanie na religię”⁵⁵, z drugiej zaś strony Bóg „wychodzi pierwszy na spotkanie z człowiekiem, objawiając się mu w rzeczywistości świata i wreszcie w samym człowieku — stąd religia powstaje poprzez kontemplacje świata i odczytywanie ukrytej w nim teofanii, niemniej jej prawidłowe odczytanie stawia przed człowiekiem określone warunki, gdy człowiek ich nie spełnia, pojawiają się wypaczenia idei Boga, wynaturzone zjawiska religijne. Zatem „nie ma religii czysto naturalnych”⁵⁶, to znaczy powstałych bez udziału Boga. Nie oznacza to jednak, że wszystkie religie są w jednakim, bądź choćby w podobnym stopniu „objawione”. Można, w myśl tej koncepcji, i nawet należy, ustawić hierarchię religii w zależności od stopnia „udziału” w nich boskiego objawienia⁵⁷ — różnice między religiami są bowiem przyczyną różnego odczytania objawienia, w wielu przypadkach powiązanego ze „skażeniem” go znaczeniami i sensami ludzkimi.

Można zaobserwować, że w cytowanej narracji koncepcja genezy religii przedstawiana jest w ciągłej i ścisłej łączności z koncepcją istoty religii pochodzącą z tej samej pracy. Pochodzenie religii daje się wyprowadzić i wyprowadzone jest z ogólnej teorii religii, a stosowanie argumentów historycznych i etnograficznych ma jedynie pomocniczy i retoryczny charakter. Ostatecznie za pomocą danych pochodzących z nauk religioznawczych można korygować jedynie szczególnie ogólnej teorii religii i koncepcji genezy religii, lecz kwestie zasadnicze muszą pozostać i pozostają niezmiennie.

PROBLEM NARRACJI HISTORYCZNEJ JAKO SYSTEMU SAMOPOTWIERDZAJĄCEGO SIĘ

System samopotwierdzający nastawiony jest na poświadczanie założeń wstępnych. Jego specyfika polega na tym, że przyjmując wstępne definicje i założenia musimy (nie chcąc popaść w sprzeczności) ostatecznie je potwierdzić. System taki Popper nazywa systemem niefalsyfikowalnym, nie podlegającym naukowej weryfikacji. W tym przypadku weryfikacji podlegać może oczywiście proces argumentowania stosowany przez danego autora, który świadczy o jego warsztacie naukowym i znajomości źródeł, natomiast weryfikacji nie podlega wstępne zdefiniowanie charakteru religii. Nie można zweryfikować stwierdzenia, że religia jest przejawem alienacji człowieka projektującego swe pragnienia na rzeczywistość zewnętrzną (bądź uzewnętrznione twory własnego umysłu) lub twierdzenia, że jest reakcją na zetknięcie z sacrum, gdyż weryfikacja danej definicji odbywa się jedynie na podstawie innej definicji religii, a religia nieuchwytna „obiektywnie” jest poza kontekstem kulturowym badającego.

Podstawowy problem polega na tym, że definicja religii, jaką badacz przyjmie na wstępie, wpływa nie tylko na aksjologiczną warstwę pracy, lecz inge-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 191.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 228.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 215.

ruje również w sposób selekcji źródeł i sposób ich weryfikacji. Definicja wstępna, która jest przeciwieństwem tego, w jaki sposób autor widzi przedmiot badań, praktycznie zawiera w sobie gotowe ustalenia końcowe.

Działa tutaj swojego rodzaju efekt domina. Autorzy badanych tekstów, wybierając konkretną definicję religii, przyjmowali określony sposób oglądu tego zjawiska. Definicje w analizowanych pracach uznawane były domyślnie za uniwersalne, tzn. określające zjawisko w jego istocie. W żadnej z prac nie zauważyłem próby weryfikacji przyjętej definicji religii w obliczu zbadanego materiału źródłowego. Ta kwestia leżała poza wszelką dyskusją, jako założenie, na którym opiera się cały wywód. Założenie to jednak staje się podstawą do zbudowania kolejnego pojęcia, już otwarcie obecnego w tekstach, a mianowicie pojęcia istoty religii.

Koncepcja istoty religii występuje w tekstach z uzasadnieniem faktograficznym — autorzy starają się uzasadnić dlaczego te a nie inne cechy religii uznali za charakterystyczne i uniwersalne, a inne — za zmienne i lokalne. Argumentacja ta występuje jednak tu jako uzasadnienie dla wyciągniętych wcześniej wniosków, ma więc wtórny charakter i w wielu pracach jest bardzo zawężona. Kolejnym posunięciem, widocznym już *explicitie* w tekście, jest zdefiniowanie pierwotnej formy religii jako formy czystej. Zjawisko u swej genezy ma prezentować jedynie najbardziej charakterystyczne dla siebie cechy, lub cechy najbardziej charakterystyczne mają być jednocześnie cechami najbardziej pierwotnymi.

ZJAWISKO RELIGII JAKO PRZEDMIOT REFLEKSJI NAUKOWEJ

Religia jest z pewnością zjawiskiem specyficznym i niełatwo poddającym się naukowemu badaniu. Powyższe analizy wskazują na fundamentalną rolę założeń wstępnych w refleksji nad religią. Wyznaczają one kierunek rozwoju dociekań i często zawierają w sobie wnioski końcowe. Ich siła oddziaływania wynika jednak głównie z niedostatku refleksji teoretycznej nad różnymi definicjami religii, stosowanymi w dyskursie naukowym. Występujące w badanej literaturze rozważania teoretyczne mają bowiem nierzadko charakter pozorny, zmierzający do wyłonienia jednej właściwej koncepcji religii i odrzucenia koncepcji fałszywych.

Można powiedzieć, że silne przekonania o obiektywnej prawdziwości tylko jednej z możliwych definicji religii owocuje podporządkowaniem całej narracji, całego wysiłku włożonego w analizę źródeł, udowodnieniu prawdy przyjętej jeszcze przed rozpoczęciem właściwych badań.

Taką sytuację możnaby wyjaśnić przez stwierdzenie, że wobec takiego zjawiska jak religia, nikt w istocie nie może pozostać obojętnym i stąd nie ma tu miejsca na „naukowy” obiektywizm, każdy jest tu w istocie wierzącym — bez względu na to czy opowiada się po stronie któregoś z wyznań, czy występuje jako pozytywista, materialista, scjentyista. Wszystkim metanarracjom niereligijnym towarzyszyła i towarzyszy duża doza metafizyki — są one bardziej religiami alternatywnymi niż alternatywą dla religii⁵⁸. Tym samym

⁵⁸ Na ten temat jest bogata literatura. W odniesieniu jedynie do dyskursu materialistycznego por. A. Falkiewicz, *Kościół ludzki. Anatomia utopii*, [w:] *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki*, t. 4 (17), 1997, s. 161–80.

założenia wstępne zawsze mają charakter religijny, a konieczność ich potwierdzenia jest wpisana w logikę twierdzeń wiary, które albo są prawdziwe (oczywiście z perspektywy wyznawców), albo nie istnieją. Nie ma twierdzeń wiary prawdziwych „pod warunkiem...”, lub „przy założeniu...”, tak jak pojmuje się twierdzenia naukowe, których prawdziwość jest zawsze chwilowa — do czasu, aż nie zostanie zweryfikowana przez postęp badań.

Takie wyjaśnienie wymagałoby jednak założenia istnienia czegoś takiego jak religijny instynkt człowieka. Temu zagadnieniu poświęcił wiele uwagi Mircea Eliade, autor koncepcji o *homo religiosus* — religijnym przodku dzisiejszego człowieka zsekularyzowanego. Człowiek współczesny funkcjonuje według tej koncepcji w świecie zsekularyzowanym, pozbawionym obecności prawdziwego sacrum, lecz funkcjonuje na religijną (ewentualnie magiczną) modłę, powielając wzorce zachowań swoich przodków. Zarówno twórcy, jak i odbiorcy narracji naukowej, nie mogą zatem pozostać obojętni na jej „magiczną” funkcję — choć oczywiście nie powinny na tym cierpieć czysto poznawcze zadania nauk humanistycznych. Żeby jednak czyste poznanie mogło stać się jedynym realizowanym zadaniem nauk humanistycznych, wcześniej musi stać się ono neutralne, nie mogą stać za nim wartości, idee, nie może stać za nim człowiek spragniony wiedzy o sobie.

MAGIC IN HISTORICAL NARRATION.
MAGICAL INTERPRETATION OF THE QUESTION OF THE ORIGIN OF RELIGION
IN POLISH HUMAN SCIENCES

Summary

The article deals with the debate on the origins of the primary religion that took place in Polish human sciences after the Second World War. The Author analyses the conceptual structure of texts which constituted the debate.

Generally, the main point in the description of religion's origin is the concept of its essence. The essence of religion can be described as an eternal part of every religion that doesn't change in time, even though some mutable and historical elements are attached to it. However, primary religion is described as a religion without these historical elements, that is as a pure essence of religion.

According to Mircea Eliade magical thinking can be regarded as thinking based on the myth of origin. This myth gives a description of the world and all phenomena in the purest (essential) state because this is also the primary (original) state. Therefore the interpretation of the primary religion as the purest form of the religion and the eternal essence of all historical religions can be considered as the element of the magic in the historical narration.