

Katarzyna Uklańska, Jacek Grzybowski, Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 78/4, 163-192

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (60)

ZAWARTOŚĆ: I. Magia a religia w ujęciu Bronisława Malinowskiego;
II. Cywilizacyjno-twórcza rola religii w ujęciu Arnolda Toynbeego*

I. MAGIA A RELIGIA W UJĘCIU BRONISŁAWA MALINOWSKIEGO

Tematem niniejszego artykułu będzie porównanie istotnych elementów kultury, jakimi są magia i religia. Zagadnienie to będzie omawiane w ramach teorii sformułowanej przez Bronisława Malinowskiego. Analiza instytucji magii i religii wymaga wcześniejszego podjęcia zagadnień dotyczących nurtu antropologicznego, który sformułowany został przez Bronisława Malinowskiego, a także jego teorii kultury, potrzeb i instytucji.

Bronisław Malinowski jako twórca kierunku funkcjonalistycznego w antropologii społecznej

Bronisław Malinowski (1884-1942) jest jednym z najwybitniejszych antropologów społecznych, którzy zapisali się na kartach nauki dotyczącej zagadnień kultur pierwotnych. Jako jeden z pierwszych badaczy wykorzystał badania empiryczne w analizie kultury, stosując metodę obserwacji uczestniczącej. W latach 1915-1916 i 1917-1918 Malinowski prowadził badania na Wyspach Trobrianda w północno-zachodniej Melanezji, poznając m.in. prawo i porządek społeczny, gospodarkę i wymianę handlową, obyczaje związane z życiem seksualnym oraz wierzenia ludów pierwotnych. Na podstawie swoich wieloletnich obserwacji sformułował utylitarystyczną teorię kultury.

Bronisław Malinowski jest znany przede wszystkim jako współtwórca kierunku określanego mianem funkcjonalizmu. Kierunek ten jest szeroko krytykowany za niedopracowanie od strony metodologicznej. Zarzuca się również badaczowi, że przy tak bogatym materiale empirycznym, jaki zdobył, nie przełożył go na konkretne teorie¹. Mimo tych krytycznych opinii nie można odmówić

* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz Sakowicz, Warszawa
¹ K. Judenko, *Wstęp*, w: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. XXVI. Funkcjonalizmowi zarzuca się także, że nie odpowiada wymogom stawianym te-

Malinowskiemu pionierstwa w badaniach terenowych, które zaowocowały bogatym i niezwykle skrupulatnym opisem kultury pierwotnej oraz wprowadzenia nowej formy jej badania. Nie można też pominąć nowego ujęcia kultury, jakie sformułował i z którego do dnia dzisiejszego korzysta zarówno antropologia społeczna, jak i socjologia. Należy wspomnieć, że to ze szkoły funkcjonalistów wywodzi się kolejny wielki badacz – Talcott Parsons.

Jak zauważa J. Szacki, funkcjonalizm może być rozpatrywany w trzech perspektywach². Jako:

- teoria społeczeństwa i kultury preferująca pewien rodzaj wyjaśnień;
- schemat pojęciowy umożliwiający spójny opis rzeczywistości;
- metoda badawcza, która była stosowana bez jasno określonej teorii i przy użyciu języka tradycyjnego.

Malinowski w ramach kierunku, którego jest założycielem, określił funkcjonalną analizę kultury. Jak pisze: „Teoria ta zmierza do wyjaśnienia faktów antropologicznych poprzez ich funkcję w różnych stadiach rozwoju kulturalnego, przez rolę, jaką odgrywają one w integralnym systemie kultury, przez ich wzajemne ustosunkowanie się w obrębie danego systemu do fizycznego otoczenia. Dąży ona raczej do zrozumienia natury danej kultury niż do spekulatywnego rekonstruowania jej ewolucji czy przeszłych wypadków historycznych”³. To jest właśnie zasadniczy przedmiot funkcjonalizmu w ujęciu Bronisława Malinowskiego.

Teoria kultury, potrzeb i instytucji je zaspokajających

Malinowski jako antropolog, wieloletni i doświadczony badacz kultury melanezyjskiej, sformułował na podstawie zebranego materiału badawczego teorię kultury. Kultura, według niego, to zespół narzędzi, zasady twórcze grup społecznych, pojęcia ludzkie, wierzenia i zwyczaje, tworzące wielki system, dzięki któremu człowiek jest w stanie poradzić sobie z trudnościami, jakie napotyka w czasie życia i przystosowywania się do środowiska⁴. Przez tak rozumianą kulturę człowiek uczy się życia społecznego, na tej drodze konfrontuje swe naturalne pragnienia z wymaganiami społecznymi. Dlatego Malinowski określa kul-

orii naukowej i za taką nie może być uważany i że stanowi podejście jednostronne do opisu rzeczywistości, nadto – ma charakter konserwatywny, tzn. podtrzymuje istniejące *status quo*, nie uwzględniając możliwości przemian; por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 825.

² *Tamże*, s. 652.

³ K. Judenko, *Wstęp*, s. XVIII.

⁴ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, s. 164.

turę jako aparat, który ma charakter instrumentalny i służy do zaspokajania potrzeb człowieka.

Bronisław Malinowski w swojej analizie kultury wychodzi od jednostki jako organizmu biologicznego, który, by egzystować, musi zaspokajać swoje podstawowe potrzeby⁵, a są to: metabolizm, reprodukcja, odpowiednie warunki fizyczne, bezpieczeństwo, ruch, rozwój i zdrowie. Potrzeby te są zaspakajane w ramach takich instytucji jak: zaopatrzenie, rodzina i małżeństwo, mieszkanie i ubranie, ochrona i obrona, aktywność i komunikacja, przyuczenie i szkolenie oraz higiena. Człowiek jednak nie jest w stanie zadowolić się zaspokojeniem potrzeb podstawowych, chce się odnajdywać również w zaspokajaniu potrzeb głębszych. Tu Malinowski wyróżnia potrzeby instrumentalne (pochodne). Zalicza do nich: potrzebę produkcji, utrzymywania i reprodukcji narzędzi i dóbr konsumpcyjnych, potrzebę regulowania zachowań w zakresie działań, obyczajowości, techniki, potrzebę przekazywania informacji w celu trwałego podtrzymywania systemu społecznego i jego rozwoju, potrzebę regulacji społecznej w ramach instytucji przez władzę⁶. Zaspokajaniu tych potrzeb służą instytucje ekonomiki, kontroli społecznej, edukacji i organizacji politycznej. Trzeci rodzaj potrzeb ma charakter integratywny. Można do nich zaliczyć: naukę, magię, religię, mit i sztukę⁷.

Kultura jest więc dla Malinowskiego zespołem elementów, które mają za zadanie spełniać potrzeby jednostki; jest to ogromny system wyrażający się w zorganizowanych instytucjach, które odpowiadają za realizację pragnień człowieka. Każda z instytucji pełni wiele funkcji, np. rodzina zaspokaja nie tylko potrzebę reprodukcji, i zaopatrzenia, ale także pełni rolę edukacyjną. Instytucja, jak pisze Bronisław Malinowski, to zorganizowany system działalności ludzkiej, to „grupa ludzi zjednoczonych dla dokonania prostych czy złożonych czynności, posiadająca zawsze zasoby materialne i wyposażenie techniczne, zorganizowana zgodnie z określonym przepisem prawnym i zwyczajowym, ujęta jako mit, legenda, prawo, zasada oraz ćwiczona i przygotowywana do spełnienia stojących przed nią zadań”⁸.

Pojęcie instytucji jest o tyle istotne w analizie socjologicznej, że są one częścią każdej istniejącej kultury. Każda z tych instytucji może mieć inny charakter, podłoże kulturowe, może się opierać się na innych zasadach zwyczajowych czy prawnych, natomiast instytucja jako taka ma charakter uniwersalny. Przykładem niech będzie instytucja rodziny czy instytucja prawa.

⁵ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 662.

⁶ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, s. 96.

⁷ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 663.

⁸ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, s. 174.

Źródła magii i religii

Dwie instytucje o charakterze integratywnym są szczególnie interesujące i dokładnie opisane przez Bronisława Malinowskiego. Jest to magia i religia. Obie należą do sfery wierzeń i niejednokrotnie towarzyszą tym samym wydarzeniom społecznym na Melanezji.

Według Malinowskiego, źródeł magii i religii należy upatrywać w sferze psychicznej człowieka, społecznym aspekcie jego życia oraz w micie. Twierdzi on, że wierzenia religijne są na tyle bogatą sferą życia, że mają wiele różnych źródeł. W życiu człowieka jest mnóstwo sytuacji, które sprawiają, że jest on szczęśliwy, rozgniewany czy zrozpaczony. Rola uczuć i przeżyć emocjonalnych jest ogromna, jeśli chodzi o powstawanie wyobrażeń, kształtowanie postaw i światopoglądów. Te właśnie uczucia połączone są ze spontanicznymi reakcjami człowieka, np. gdy ktoś uderzy się o kamień, to automatycznie „jest na niego zły”, personifikuje go przez to, że go kopnie, a nawet zwymyśla⁹. Malinowski wyróżnia trzy czynniki będące częścią psychicznego procesu prowadzącego do powstania wierzeń religijnych. Są to: stany uczuciowe (np. strach, radość), czynniki intelektualne (wyobrażenia związane z emocjami), działania zewnętrzne (praktyczny wyraz uczuć). Uczucia stanowią fundament przekonań i obrzędów religijnych. Są to kryzysowe sytuacje życiowe, czyli takie, które odgrywają w życiu człowieka największą rolę. Czynniki intelektualny jest o tyle istotny, że na jego gruncie formuluje się później doktryna, a z niej wyrastają rytuały.

Jak więc wygląda proces, który Malinowski określa mianem procesu rodzenia się „elementarnych aktów wiary”? Człowiek doznaje jakiegoś uczucia, np. szczęścia. Przypomina sobie sytuację lub przedmiot, które go ucieszyły, dokonuje retrospekcji zdarzeń i rozsmakowuje się w tym. Jest to dla niego przeżycie bardzo realne. To etap tworzenia wyobrażeń, gdzie intelekt odgrywa główną rolę. Wreszcie następuje wyrażenie tych emocji w postaci podskoków czy śmiechu. Malinowski uważa, że elementarne akty wiary rodzą się *ex nihilo*, tzn. z wyobrażeń, które nie są prawdziwe, są czymś, co jawi się w umyśle pod wpływem emocji. Treść tych wyobrażeń staje się przedmiotem wierzeń magicznych i religijnych. Postępowanie będące zewnętrznym wyrazem emocji staje się zwyczajem i po jakimś czasie ulega zdogmatyzowaniu i zrytualizowaniu. Uczucia stwarzają płaszczyznę życia religijnego, ale nie są jego bezpośrednim źródłem¹⁰.

Malinowski stoi na stanowisku psychologicznej i społecznej genezy zjawisk magicznych i religijnych. To człowiek jest odpowiedzialny za zrodzenie się

⁹ B. Malinowski, *Dziela*, t. 1: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. O zasadzie ekonomii myślenia*, Warszawa, 1980, s. 117.

¹⁰ S. Zegarliński, *Powstanie wierzeń i przekonań religijnych według Malinowskiego*, Przegląd Powszechny 33(1916) t. 131, s. 137.

religii, ale jej rozwój zależy tylko od społeczeństwa¹¹. Teoria Malinowskiego jest przykładem redukcjonizmu, który w sensie genetycznym ukazuje religię nie jako zjawisko pierwotne, ale jako wtórne, nie mające ściśle sakralnego charakteru. Z punktu widzenia nauki Kościoła katolickiego jest to teoria nie do przyjęcia, gdyż kwestionuje przede wszystkim realne istnienie Boga oraz zakłada, że to człowiek stworzył sobie Boga, a nie odwrotnie.

Magia i religia pojawiają się na takim obszarze działalności człowieka, gdzie jest on w sposób szczególnie narażony na emocjonalne przeżycia, zaś racjonalne i praktyczne reakcje nie wystarczają, by sobie z nimi poradzić. Oba te zjawiska wydają się podobne, chociażby dlatego, że należą do sfery wierzeń. Są jednak między nimi różnice, choć trudno dostrzegalne na pierwszy rzut oka. Jednym z wyróżników, o których można wnioskować na podstawie badań terenowych Malinowskiego, są sytuacje, w których magia i religia są obecne. Dziedziny życia Trobriandczyków, które są szczególnie zdominowane przez magię, to: ogrodnictwo, rybołówstwo, miłość. Tutaj magia znajduje swoje zastosowanie, pojawia się wszędzie tam, gdzie istnieje ryzyko i niebezpieczeństwo niepowodzenia¹². Mieszkańcy Melanezji żyją głównie z uprawy ogrodów i połowu ryb, zatem te dwie dziedziny gospodarki są pod specjalnym nadzorem¹³. Magia ogrodu dotyczy wycinania buszu i sadzenia na tym terenie roślin uprawnych¹⁴. Magia połowu ryb dotyczy niebezpiecznych wypraw na otwarte morze¹⁵. Dokonuje się wówczas zaklinalnia deszczu lub wiatru. Magii podlega budowa czołna oraz sam połów. Magia ma tu charakter czysto utylitarny, tzn. ma zapobiec niebezpieczeństwu lub wybawić człowieka z opresji.

Trobriandzcy odwołują się do magii miłości, gdy chcą wzbudzić zainteresowanie u osoby płci przeciwnej. Ten rodzaj magii to realizacja namiętności człowieka, który staje się „panem sytuacji” i dostaje to, czego pragnie, może kontrolować życie swoje i innych¹⁶. Sytuacje, którym najczęściej towarzyszy religia, to: narodziny, inicjacja i śmierć. Nowo narodzony od razu zostaje poddany ceremoniom, które mają ukazać radość najbliższych z jego przyjścia na świat,

¹¹ *Tamże*, s. 121.

¹² B. Malinowski, *Dzieła*, t.7: *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, s. 391.

¹³ Rola religii w uprawie ogrodu jest jednak niewielka i sprowadza się do jednorazowego składania duchom przodków ofiar z pożywienia, co ma na celu przeblaganie ich i jest wyrazem poddania się im; por. A. Szafranski, *Magiczno-religijny charakter ogrodnictwa u Trobriandczyków w świetle badań Bronisława Mallinowskiego*, w: H. Zimoń (red.), *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 129.

¹⁴ B. Malinowski, *Dzieła*, t. 4: *Ogrody koralowe i ich magia*, Warszawa 1986, s. 639.

¹⁵ S. F. Nadel, *Malinowski on Magic and Religion*, w: R. Firth (red.), *Man and Culture. An Evolution of the Work of Bronislaw Malinowski*, London 1957, s. 193.

¹⁶ A.K. Paluch, *Malinowski*, Warszawa, 1983, s. 98.

przedstawienie go całej społeczności oraz zaprezentowanie siłom wyższym i oczyszczenie¹⁷. Inicjacja ma za zadanie wprowadzenie chłopca w świat religii, zaznajomienie go z mitami o przodkach i wierzeniach oraz z tradycją. Jest ona kultem tradycji, uświęceniem, ukazaniem jej ważności i mocy, ponieważ zapewnia trwałość plemienia. Jako ryt przejścia¹⁸ jest najlepszym przykładem ceremonii religijnej, ponieważ unaoacza cel. Ma samoistną wartość, tzn. wprowadza człowieka w kolejny etap życia i w sferę *sacrum*. Śmierć to najbardziej kryzysowy moment życia i dlatego też niektórzy religioznawcy właśnie tu dopatrują się początków religii¹⁹. Według Malinowskiego, człowiek nie może pogodzić się z myślą o śmierci i całkowitym odejściu. Rodzi się więc wiara w ducha, który trwa i jest nieśmiertelny.

Różnica między magią a religią polega na tym, że w tych samych sytuacjach pełnią one inne funkcje i zmierzają do innych celów. Zostało to przedstawione na podstawie opisanych powyżej sytuacji, którym magia i religia towarzyszą. Malinowski uważa, że magia „rytualizuje optymizm”, a religia „uświęca życie”. Ponadto religia wynika z pragnienia nieśmiertelności i chęci zjednoczenia się z bóstwem²⁰. Jak twierdzi jeden z kontynuatorów, ale i krytyków teorii Malinowskiego, Sigfried Nadel, religia to „better kind of magic”²¹.

Według Malinowskiego, „mitologia, czyli uświęcona tradycja społeczeństwa, jest zbiorem narracji wplecionych w kulturę, dyktujących wierzenia, definiujących rytuał, sankcjonujących porządek społeczny i dających wzór zachowań moralnych. (...) Jest prawdziwym sprawozdaniem z sensacyjnych wydarzeń, które uformowały kształt tego świata oraz istotę zachowań moralnych i które determinują kontakt między człowiekiem i jego stwórcą lub innymi siłami”²². Mit jest przekazem doktrynalnym i z tego względu jest godny największej czci i jest święty. Mit to urzeczywistnienie jego treści w porządku społecznym. Zapewnia on magii niezbędny rodowód, ponieważ jest ona skuteczna tyl-

¹⁷ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 219.

¹⁸ Pojęcie *rites de passage* (rytów przejścia) zostało wprowadzone przez A. van Gennepa. Do obrzędów przejścia zalicza on m.in. narodziny, inicjację, małżeństwo i śmierć. Ryty te towarzyszą momentom życia ludzkiego, które znacząco wpływają na jego nową pozycję i status społeczny. Od tego nazwa, która oznacza przejście od starego stanu do nowego. Van Gennep wyróżnił trzy fazy rytów przejścia: stan separacji, stan marginalny i stan powrotu (wcielenia); por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 232.

¹⁹ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 401; M. Buchowski, *Magia*, Poznań 1986, s. 10.

²⁰ A. Szafranski, *Magiczno-religijny charakter*, s. 147, B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 454.

²¹ S. F. Nadel, *Malinowski on Magic*, s. 200.

²² B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 358.

ko wówczas, gdy jest uzasadniona tradycją mityczną²³. Centrum magii to zaklęcie, które stanowi przepis na osiągnięcie upragnionego celu. Wiara magiczna to wiara w skuteczność magii, nie ma w niej odwołania się do bóstw²⁴. Mit magiczny to opowiadanie o historycznym wydarzeniu, które zagwarantowało na zawsze prawdziwość danej formy magii.

Mimo że źródłem magii, jak i religii, według Malinowskiego, jest mit, to charakter mitu religijnego jest inny niż charakter mitu magicznego. Ponieważ religia jest to „...zespół czynności samowystarczalnych, stanowiących cel sam w sobie”²⁵, to mit religijny będzie miał również taką naturę. Mit religijny jest dogmatem, dlatego że jego istotą jest wiara w istnienie innego świata i świętości, duchów, istoty wyższej, bohaterów plemiennych. W przypadku religii to człowiek jest zawsze zależny od bóstwa, natomiast wiara magiczna uczy rządzenia światem, przyrodą i ludźmi. Tutaj człowiek, który zna magię, ma władzę, a mit jest tylko jednym z narzędzi służących do jej osiągnięcia.

Zastosowanie magii i religii

Mówiąc o zastosowaniu tych dwóch instytucji w życiu człowieka, należy zastanowić się nad tym, jak praktycznie funkcjonują one w rzeczywistości społecznej.

Praktyczny wyraz magii i religii można odnaleźć w kulcie (rytuał) i w sferze moralnej. Według Henryka Zimonia, kult to wszelkie zewnętrzne i wewnętrzne formy odniesienia człowieka do istot ponadziemskich. Są one wyrazem zależności człowieka od bóstwa i wyrażają wobec niego szacunek. Bóstwem może być Bóg, Istota Najwyższa, istoty duchowe, przodkowie, a także różne symbole i hierofanie²⁶. Dla Malinowskiego magia jest przede wszystkim działaniem i techniką. Trobriandczycy mówią o niej *megwa*, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „zabieg magiczny”. Cele magii są zawsze zorientowane praktycznie. Wykonywanie określonych aktów magicznych ma spowodować osiągnięcie celu, który jest zewnętrzny wobec rytu. Obrzędy magiczne pełnią dwie funkcje: ekonomiczną (zapewniają człowieka, że efekt zostanie osiągnięty) i społeczną (jednoczą wszystkich, np. na pracy w ogrodzie, i organizują życie codzienne). Rytuał magiczny składa się z trzech elementów: formuły

²³ A. K. Paluch, *Mistrzowie antropologii społecznej*, Warszawa 1990, s. 145.

²⁴ Choć prawie w każdym zaklęciu występuje wiele imion przodków, to nie stanowi to błagania o pomoc lub dziękczynienia, lecz jest wyrazem łączności z tradycją.

²⁵ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 442.

²⁶ H. Zimonia, *Koncepcja kultu i jego przejawy u ludów pierwotnych*, Ateneum Kapłańskie 108 (1987) z. 486, s. 279.

magicznej (zaklęcie), obrzędu magicznego i stanu wykonującego zabieg magiczny (np. trans). Wszystkie elementy rytuału mają wymiar instrumentalny, są środkiem prowadzącym do celu. Można powiedzieć, że magia to rodzaj sztuki i umiejętności. Jak wcześniej zostało powiedziane, największa siła magii tkwi w zaklęciu. Zaklęcie to: lista przodków (wstęp), cel zaklęcia (korpus), część, która zazwyczaj jest pomijana (zakończenie)²⁷. Język zaklęcia ma charakter rozkazu²⁸. Drugi element rytuału to obrzęd. Jest to symboliczne wykonywanie czynności przez czarownika, które przenoszą treść zaklęcia na przedmiot lub osobę poddawaną czarom. Ryty magiczne mają charakter publiczny (dotyczy to tylko i wyłącznie magii białej), tzn. są ceremoniami. Trzeci element to stan, w jakim znajduje się czarownik podczas wykonywania obrzędów. Chodzi tutaj o tabu, jakie obowiązuje czarownika w trakcie obrzędu, transy i wizje. Tabu może dotyczyć również spożywania pokarmów, stosunków seksualnych itd. Nie każdy jednak może zostać czarownikiem. Mężczyzna, który chce być *tovosi* (czarownik), musi być spokrewniony z mitycznym przodkiem, który posiadał daną magię. Magia jest dziedziczona z ojca na syna, ale może być odsprzedana innemu mężczyźnie.

Rytuał religijny odbywa się na innej płaszczyźnie. Zasadniczą cechą rytu religijnego jest uświęcenie istotnych momentów w życiu człowieka. Dlatego religia towarzyszy człowiekowi w kryzysowych momentach życia. Cel aktu religijnego jest wewnętrznie zjednoczony z samym obrzędem do tego stopnia, że stanowią one jedność²⁹. Nie wiąże się techniką. Cel rytu religijnego jest realizowany w trakcie jego sprawowania, np. ceremonia zaślubin jest dopełnieniem miłości małżonków przysięgą składaną w obecności bóstwa. Ryt religijny nie jest instrumentem, którym posługuje się człowiek, by coś osiągnąć. Ostatecznym celem religii jest zbawienie człowieka. Tubylcy albo nie umieją stwierdzić, dlaczego dana ceremonia religijna jest sprawowana, albo podają argument, że taki jest zwyczaj i tradycja³⁰. To wskazuje na bardziej skomplikowany charakter religii aniżeli magii. Zbawczy charakter kultu religijnego przejawia się w tym, że istnieje silna wiara w duszę ludzką, która jest nieśmiertelna i żyje w świecie nadprzyrodzonym. Związane są z tym ceremonie pogrzebu. W ceremoniach re-

²⁷ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 209, 211.

²⁸ A. Szafranski, *Magiczno-religijny charakter*, s. 140.

²⁹ Tenże, „*Nowa antropologia*” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, Kraków 2000, s. 25.

³⁰ M. Fliszka, *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego*, w: H. Zimonia (red.), *Z zagadnień*, s.293.

ligijnych uczestniczy zawsze cała społeczność, co nadaje im większego znaczenia, sakralności i ceremonialności³¹.

Obrzęd religijny jest bezpośrednim odniesieniem do świata duchów i bogów. Panuje więc atmosfera pokory i błagania. Tu nie ma mowy o rozkazach, jest raczej język uwielbienia, dziękczynienia i błagania. Według Malinowskiego, ceremonie religijne są sprawowane w celu konsekracji (sakralizacji) jakiegoś ważnego wydarzenia w życiu jednostki lub społeczności bądź jako wyrażenie kultu³². Ponadto cel praktyk religijnych jest zawsze akceptowany, ponieważ religia może wywoływać tylko pozytywne skutki. Dwa najważniejsze elementy kultu religijnego to modlitwa i ofiara. Modlitwa może być błagalna, dziękczynna i uwielbienia³³. Ofiara to najczęściej złożenie pierwocin roślin i zwierząt. Rozpowszechnionym ofiarnym rytym religijnym jest wspólna uczta, która jest wyrazem radości i dziękczynienia bóstwu za obfite plony. Dlatego jest ona nazywana świętą ucztą³⁴. Jeden z najciekawszych rytuałów religijnych to obrzędy związane ze śmiercią człowieka³⁵. Ma on charakter makabryczny (kanibalizm) i dramatyczny (lament i rozpacz) zarazem, ponieważ łączy się z rozłąką z bliskimi. W wierzeniach Trobriandczyków kanibalizm jest wyrazem największej bliskości. Zmarły pozostaje wówczas na zawsze wśród żywych.

Magia i religia znajdują praktyczny wyraz na płaszczyźnie moralności. Również i na tym polu można znaleźć różnice między nimi. Otóż magia, to działanie wbrew woli innych lub działanie pozostawiające ich poza możliwością wyboru. Bez względu na to, czy konkretny akt magiczny ma przynieść negatywny, czy pozytywny skutek, jest on próbą wpłynięcia na losy innych ludzi. Moralne nie jest to, co przynosi pozytywny skutek, ponieważ jest to kryterium subiektywne. Zachowanie moralne jest pozytywne wówczas, gdy rozwija życie człowieka i prowadzi go do ostatecznego spełnienia³⁶. Jeśli chodzi o religię, to Malinowski w jednej ze swych prac wyraźnie zaznacza, że etyka jest jednym z elementów religii³⁷, choć stwierdza też, że w religiach plemiennych nie zawsze jest ona łączona ze zbawieniem. Moralność polega na wartościowaniu, czyli ocenianiu czynów, zachowań i przedmiotów. Jeśli coś jest uznane za war-

³¹ T. Chodźdło, *Religie ludów pierwotnych*, Znak 10 (1985) nr 50-51, s. 951, 953.

³² B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków 1991, s. 148, taż., *Bronisław Malinowski*, Zielona Góra 1996, s. 134.

³³ *Tamże*, s. 948, 949.

³⁴ B. Malinowski, *Dziela*, t.2: *Zwyczaj i zbrodnia w społecznościach dzikich. Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, Warszawa, 1980, s. 505.

³⁵ *Tamże*, s. 268, 270, 271, 274.

³⁶ M. Faliszek, *Kulturowa interpretacja moralności*, w: E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii*. Bronisław Malinowski, Wrocław 1988, s. 67.

³⁷ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 466.

tościowe, to jest dobre dla człowieka. Toteż religia wartościuje wszystkie zachowania ludzkie i wybiera te, które uzna za korzystne dla niego.

Opierając się na kryteriach moralnych, należy stwierdzić, że magia ma charakter negatywny, a religia pozytywny. W dziedzinie magii istnieje wyraźny podział na to, co złe, i na to, co dobre. Podziałowi temu odpowiada czarna magia i biała magia. Nie można jednak mówić o jakimś wydzwiku etycznym w przypadku magii. Najbardziej charakterystycznym przykładem czarnej magii jest zaklęcie wywołujące śmierć drugiej osoby. Taki rytuał jest nie tylko aktem przemocy, jaki ma się dokonać na ofierze, ale także wyrażeniem ogromnego gniewu czarownika i osoby zlecającej śmierć. Malinowski wskazuje, że czarna magia może być użyta zarówno w złym jak i w dobrym celu. Raz może służyć za narzędzie wywołujące chorobę, a kiedy indziej jako antidotum, które ma ją leczyć. Jednak zawsze magia jest działaniem wbrew naturze i Bogu. Czarna magia jest też stosowana jako narzędzie wymiaru sprawiedliwości i może być stosowana w celu podtrzymywania porządku społecznego oraz władzy³⁸.

Do białej magii można zaliczyć magię pogody, budowy czółna, ogrodu, miłości, macierzyństwa itd. Biała magia ma zawsze przynosić pozytywne efekty. Pozytywne nie oznacza tu jednak wartościowe w sensie moralnym, ale takie, które są aprobowane społecznie³⁹. Ten rodzaj magii jest odpowiedzią człowieka na zagrożenie ze strony silniejszego. Mimo że według ludów plemiennych zwycięża dobro, to jest to zwycięstwo pozorne. Iluzja zwycięstwa wynika z tego, że magia w rzeczywistości nie może i nie przynosi żadnych skutków, a jeśli coś się dokona w następstwie rytuałów magicznych, to jest to wyłącznie przypadek bądź zaplanowane działanie. Również ten rodzaj magii nie ma charakteru pozytywnego, chociaż skutki mogą być pozytywne. Magia jako taka, nie zakłada działania wolnej woli oraz możliwości podejmowania decyzji. Nie ma w niej miejsca na działanie Boga (różnie pojmowanego). Systemy magiczne można porównać z szeroko rozwiniętym systemem „ubezpieczeń społecznych”, który rozkwitł w krajach cywilizacji zachodniej. Człowiek chce mieć pewność, że z żadnej strony nie grozi mu niebezpieczeństwo, któremu nie jest w stanie się przeciwstawić. W tym względzie ludy kultur plemiennych nie różnią się od współczesnych społeczeństw europejskich. W każdej kulturze człowiek chce mieć pewność, że może wszystko kontrolować i nad wszystkim panować.

Nie ulega wątpliwości, że magia zawsze służy manipulowaniu tymi, którzy nie mają władzy. Zapewnia kontrolę i może być użyta jako narzędzie wymuszania⁴⁰. Ponadto już samo pochodzenie magii jest dość sugestywne. Mianowicie,

³⁸ *Tamże*, s. 223.

³⁹ *Tamże*, s. 440.

⁴⁰ *Tamże*, s. 456.

zrodziła się ona pod wpływem ludzkich uczuć wywołanych nienawiścią i chęcią szkodenia innym⁴¹.

Natomiast pozytywna wartość religii wynika z tego, że prawa moralne zostały przekazane przez przodków, którzy oczekują wypełnienia nakazów i zakazów. Malinowski twierdzi, że u ludów plemiennych moralny charakter religii nie jest warunkiem do osiągnięcia życia wiecznego⁴², ale wola wyrażona przez bóstwo, w celu polepszenia życia człowieka. Dobre jest to, co prowadzi do wzrostu sił vitalnych i energii, do zabezpieczenia życia, które stanowi najwyższą wartość. Takie przeciwieństwa jak: zdrowie i choroba, dostatek pożywienia i głód, zwycięstwo i klęska są uzależnione od postawy przodków, ich dobrej lub złej woli⁴³. Ta z kolei jest uwarunkowana moralnym zachowaniem ludzi wobec nich. Świat człowieka kultury plemiennej to świat uporządkowany i tworzący harmonijną całość. Pozytywne jest to, co oznacza włączenie się w tę całość, a więc podporządkowanie się społeczności i jej regułom. Nie istnieje tu pojęcie grzechu w sensie ścisłym, ale istnieje przekroczenie tabu. Bóstwa są twórcami porządku społeczno-moralnego, a człowiek może ten porządek niszczyć. Naprawienie porządku dokonuje się przez powrót człowieka na łono społeczności⁴⁴.

Malinowski uważa, że naukowiec nie może brać pod uwagę teologicznego wyjaśnienia moralności. Może jedynie skupić się na zachowaniach, które są rezultatem uznania przez człowieka dogmatów. W związku z tym stawia tezę, że moralność ma pochodzenie społeczne. Pozwala ona utrzymać popędy człowieka w pewnych granicach, reguluje je i kontroluje. Moralność to sposób na napominanie jednostki, która poddana określonym sankcjom społecznym, skruszona, powraca na łono grupy. Ludy plemienne przywiązują większą wagę do społeczeństwa i jego uwarunkowań. Dzieje się tak na skutek tego, że są to grupy mniejsze pod względem ilościowym i ograniczone w swej strukturze społecznej. Melanezyjczycy przestrzegają zasad moralnych, ponieważ tak dyktuje im sumienie, w obawie przed karą zesłaną przez duchy przodków oraz dlatego, że taka jest tradycja, która odgrywa bardzo ważną rolę w tej kulturze.

⁴¹ M. Buchowski, *Magia*, s. 36.

⁴² Religie plemienne nie przewidują w swych założeniach doktrynalnych żadnych konsekwencji po śmierci człowieka. Wszelkie kary, jakie mogą zesłać bóstwa, dotyczą tylko życia doczesnego człowieka; B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 157 oraz T. Dajczer, *Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa, 1990, s. 27.

⁴³ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 487.

⁴⁴ T. Dajczer, *Oryginalność chrześcijaństwa*, s. 27, 28.

Różnice między magią a religią (kryterium celu)

Zgłębiając cel magii i religii, należy skupić się na ich najbardziej charakterystycznych cechach. Otóż magia, odznacza się racjonalizmem, dynamizmem i utylitaryzmem. Religia natomiast ma cechy spirytystyczne i charakter autoteliczny.

Melanezyjczycy, jako ludy rolnicze, umieją za pomocą racjonalnej wiedzy, doświadczenia i nauki zadbać o sferę gospodarczą⁴⁵. Jednakże wiedza, którą mają ludzie, zawsze jest ograniczona i niepełna. Człowiek nie jest w stanie przewidzieć wszystkich czynników naturalnych za strony przyrody. Dlatego też w celu całkowitego zabezpieczenia się przed „niespodziankami” ze strony przyrody, człowiek odwołuje się do magii. Stosowanie magii jest zawsze racjonalnie uzasadnione. Nie wykorzystuje się jej tam, gdzie nie jest to absolutnie niezbędne. Najpierw korzysta się z wiedzy. Magii używa się, gdy działalność człowieka wiąże się z niebezpieczeństwem i przypadkiem, np. by żeglarze wypływający na otwarte morze nie zostali zaatakowani przez zwierzęta morskie, by czółno było mocne, a jednocześnie lekkie i odporne na sztormy, by rośliny uprawne nie zostały zaatakowane przez szkodniki itd. Działanie magiczne jest uzupełnieniem oraz zabezpieczeniem wszelkich czynności, które uprzednio zostały wykonane i opierały się na doświadczeniu a także zdobytej wiedzy. Ponadto wszelkie czynności magiczne mają charakter racjonalny, ponieważ prowadzą do jasnego i określonego celu⁴⁶.

Według Malinowskiego, racjonalizm magii sprawia, że można o niej mówić jako o pseudonauce. Zarówno magia, jak i nauka, są zorientowane praktycznie, posługują się określonymi zasadami i są związane z potrzebami, instynktami i ambicjami człowieka. Skuteczność magii i nauki opiera się na prawidłowym rozpoznaniu warunków i zależności przyrodniczych. Według koncepcji Malinowskiego, magia i nauka są tymi instytucjami, które zaspokajają potrzeby integracyjne człowieka. Magia ma zatem takie narzędzia, które scalają grupę i przedłużają jej trwanie. Odznacza się ponadto charakterem techniczno-użytkowym i symboliczno-kulturowym. Jest racjonalna, ponieważ dostarcza człowiekowi zrytualizowanych wzorów zachowań w sytuacjach niepewności i kryzysów. Bronisław Malinowski postrzega magię jako działanie, cechuje się więc ona dynamiką. Człowiek, stając w obliczu zagrożenia, nie poddaje się, tylko zaczyna działać. Rytuał magiczny ma również charakter dynamiczny. Zachowanie jest odzwierciedleniem wewnętrznego stanu, w jakim znalazła się osoba. Gesty manifestują ludzkie uczucia. Czarownik antycypuje swoim zachowaniem scenę,

⁴⁵ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 381, 382.

⁴⁶ M. Buchowski, *Magia*, s. 128.

która ma nadejść. Ryt unaocznia cel i pozwala wierzyć, że będzie on zrealizowany⁴⁷. Wszelkie praktyki magiczne biorą początek z ekspresji emocji. W związku z tym wiele obrzędów magicznych ma spontaniczny charakter.

Utylitarny charakter magii związany jest z tym, że jako jedna z instytucji ma ona zaspokajać potrzeby człowieka. Są to potrzeby o charakterze integratywnym. Znajdują się najwyżej w hierarchii, są swoiste dla gatunku ludzkiego i formalizowane przez kulturę⁴⁸. Malinowski ukazuje magię jako dziedzinę praktyczną, znajdującą zastosowanie przede wszystkim w materialnych sferach życia. Sfera materialna oznacza najbardziej podstawowy wymiar życia człowieka związany z jego potrzebami jako organizmu biologicznego. Pomaga więc w zaspokajaniu instynktów biologicznych⁴⁹. Na pierwszy rzut oka tej materialnej płaszczyzny nie można odnaleźć w magii miłości i czarnej magii. W przypadku czarnej magii rozstrzygającym celem jest zachowanie życia lub odebranie go danej osobie, zaś w przypadku magii miłości przekazanie życia (potrzeba reprodukcji). Mieszkańcy Melanezji, jako lud plemienny, troszczą się przede wszystkim o zapewnienie bytu materialnego. Ich uwaga koncentruje się głównie na szeroko pojętej gospodarce, miłości i śmierci. Wszystkie najistotniejsze dla Melanezyjczyków dziedziny życia są objęte przez magię. Obok wiedzy i doświadczenia, które wykorzystuje się w pracy⁵⁰, konieczne są zabiegi magiczne dające gwarancję pomyślności. Utylitaryzm magii zawiera się także w jej definicji. Magia jest sztuką składającą się z czynności będących środkami do osiągnięcia celów, które mają być następstwem tych czynności. Podczas rytów czarownik obrazuje swoim zachowaniem ostateczny efekt rytuału⁵¹. Dlatego większość Trobriandczyków potrafi dokładnie powiedzieć, czemu ma służyć dany obrzęd magiczny. Magia jest wyrazem egoizmu i egotyizmu człowieka. Społeczność niejednokrotnie zostaje wyłączona ze skutków zabiegu magicznego⁵², chociażby dlatego, że niejednokrotnie praktyki magiczne są stosowane w społecznie nieakceptowanym celu.

Celem religii jest głównie uświęcanie przełomowych momentów w życiu człowieka. Drugie zadanie religii to doprowadzenie człowieka do zbawienia, rozmaicie rozumianego w religiach świata. Religia na Wyspach Trobrianda odznacza się spirytyzmem. Opiera się on na przekonaniu, że dusza, jako jeden

⁴⁷ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 434, 435.

⁴⁸ A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 383.

⁴⁹ M. Buchowski, *Magia*, s. 37.

⁵⁰ B. Malinowski, *Dziela*, t.4, s. 109.

⁵¹ A. Szafrąński, *Nowa antropologia*, s. 35.

⁵² B. Malinowski, *Kultura jako wyznacznik*, w: A. Paluch (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, Warszawa 1985, s. 120.

z elementów człowieka, mimo śmierci fizycznej, wciąż egzystuje. Żyjący mogą więc nawiązywać kontakt ze zmarłymi⁵³. Wierzenia religijne Melanezyjczyków są zogniskowane wokół kultu przodków, czyli duchów (*baloma*). Wierzą oni, że przodkowie nie tylko żyją po śmierci jako duchy w innym świecie (na wyspie Tuma), ale są również przekonani, że medium może wejść z nimi w kontakt. Mieszkańcy Melanezji uważają, że medium, wchodząc w trans, może „podróżować” na Tumę. *Baloma* również powracają do świata żyjących, tłumnie odwiedzając rodzinne wioski podczas dorocznego święta *Milamala*. Spirytyzm dla religii plemiennych jest w pewnym sensie potwierdzeniem wiary w nieśmiertelność duszy i istnienie świata nadnaturalnego. Wiąże się on z melanezyjskim przeświadczeniem o tym, że przodkowie po śmierci mają wpływ na losy żyjących krewnych. Zatem spirytyzm jako element religii plemiennej jest istotny, ponieważ umożliwia wiarę w życie po śmierci, co jest celem religii.

Tym, co łączy wszystkie doświadczenia religijne jest istota religii, czyli relacja i dialog człowieka z Absolutem (różnie rozumianym w różnych religiach). Kształt życia religijnego jest uwarunkowany przez kulturę. W każdej religii relacja człowieka wobec Boga wyraża się w indywidualnej lub wspólnotowej modlitwie. Prowadzenie życia religijnego, a więc m.in. uczestnictwo w liturgii (ofiary, modlitwy, ryty narodzin, inicjacji itd.), daje człowiekowi pewność o istnieniu Absolutu, który ingeruje w jego życie i ma na nie istotny wpływ. Jest to jedna z różnic między magią a religią. Magia w życiu doczesnym ofiaruje człowiekowi praktyczne, najczęściej materialne, korzyści. Religia natomiast daje pewność, że Absolut istnieje i nad nim czuwa. Religia pomaga i wspiera człowieka w kwestiach duchowych. Udziela odpowiedzi na pytania o sens życia, cierpienia i śmierci. Podejmuje zagadnienia przeznaczenia człowieka i świata⁵⁴. Religia realizuje jedną z najgłębszych potrzeb ludzkich, potrzebę wiary, że życie ludzkie nie kończy się wraz ze śmiercią fizyczną. Zadanie, jakie ma do spełnienia religia, jest znacznie trudniejsze od zadania magii. Problemy w dziedzinie materialnej mogą zostać pokonane przez postęp techniczny (tak stało się w krajach cywilizacji zachodniej, gdzie magia ma bardzo ograniczone pole działania i nie jest związana z życiem codziennym i gospodarczym), a wtedy okaże się, że magia nie jest przydatna. Religia staje wobec problemów, których nie da się rozwiązać za pomocą techniki i nauki. Są to „sprawy” ponadczasowe i ponadkulturowe, najgłębiej związane z istotą człowieka. Człowiek jako *homo religiosus*, od zawsze zadawał pytania: po co żyje, kto go stworzył i czy śmierć jest ostatecznym kresem istnienia ludzkiego.

⁵³ F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 439.

⁵⁴ Por. S. F. Nadel, *Malinowski on Magic*, s. 200.

Religia obdarza człowieka optymizmem eschatologicznym, dostarcza integracji psychicznej i nie pozwala wątpić na płaszczyźnie duchowej. Zapewnia człowiekowi spokój i harmonię wewnętrzną. Jak zauważa Malinowski, „religia pozwala człowiekowi zapanować nad losem, nawet gdy nauka daje mu kontrolę nad siłami przyrody, a magia – nad przypadkiem, szczęściem i wypadkiem”⁵⁵.

Według Malinowskiego, u podłoża religii nigdy nie leży jasno określony cel, który jest powszechnie znany uczestnikom ceremonii. Magia sama w sobie jest praktycznym działaniem o jasno wyznaczonym celu, a religia nie ma związku z praktycznością⁵⁶. Religia składa się z trzech elementów: doktrynalnego, rytualnego i etycznego⁵⁷. Wszystkie te aspekty odgrywają równie ważną rolę i wpływają na kształt życia ludzkiego. W magii natomiast, mimo że istnieje mitologia, nie jest ona ani zbyt złożona, ani szczególnie ważna w realizacji celu działania magicznego. Jak to już wcześniej zostało powiedziane, aspekt etyczny w magii nie występuje. Najważniejszy element magii to rytuał, ponieważ on *de facto* realizuje cel.

Religia jako ważny element kultury spełnia nie tylko ważną rolę wobec jednostki, ale także wobec społeczności. Umacnia solidarność społeczną, kultywuje normy i wartości moralne. Wspólne uczestnictwo w ceremoniach rodzi poczucie jedności i identyfikacji z grupą⁵⁸.

Bronisław Malinowski definiuje religię jako „zespół czynności samowystarczalnych, stanowiących cel sam w sobie”⁵⁹. Mimo że zaliczył on magię i religię do instytucji zaspokajających potrzeby integratywne, to cele ich są różne. Funkcją religii, według Malinowskiego, jest kształtowanie takich postaw, jak szacunek dla tradycji, harmonijne współżycie z otoczeniem, odwaga w obliczu śmierci oraz ufność w pokonanie trudności⁶⁰.

Współcześni badacze podkreślają, że magii i religii nie należy sobie przeciwstawiać⁶¹, lub twierdzą, że magia jest praktyczną konsekwencją religii. Jednak, pozostając tylko na gruncie badań prowadzonych przez Malinowskiego

⁵⁵ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 454.

⁵⁶ M. Fliszka, *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego*, s. 293.

⁵⁷ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 466.

⁵⁸ B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość*, s. 135, 150.

⁵⁹ B. Malinowski, *Dziela*, t.7, s. 442.

⁶⁰ *Tamże*, s. 443, 444.

⁶¹ H. Ringgren, A. Ström, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1990, s. 23.

na Wyspach Triobrianda, można dostrzec, że zjawisko magii nie jest „odmianną” religii, choć niejednokrotnie splatają się one ze sobą. Mimo przypisywania ich do sfery *sacrum*, zdecydowanie różnią się pod względem zastosowania i celów. Nie można utożsamiać tych dwóch różnych zjawisk tylko na podstawie tego, że oba dotyczą sfery sakralnej. Już od samych założeń aż do skutków magia jest całkowitym przeciwieństwem religii. Zasadniczym elementem różniącym magię i religię jest sposób osiągania celu. Magia to działanie i rozkazy siłom natury, a religia to przede wszystkim błaganie bóstw lub przodków.

Utylitarną koncepcję magii stworzoną przez Bronisława Malinowskiego przyjęło wiele dyscyplin naukowych. Została ona znacznie dokładniej opracowana przez Malinowskiego niż teoria religii. Uczony ten nie przeanalizował w pełni problemu zróżnicowania magii i religii. Ograniczył się jedynie do przedstawienia odmienności celów magii i religii. Nie sposób jednak nie zauważyć, że kwestia dokładnej analizy rytuałów religijnych i wierzeń religijnych została pominięta. Malinowski ogranicza się w przypadku religii jedynie do sformułowania ogólnych wniosków, nie zgłębiając zjawiska religii w jego szczegółach.

Katarzyna Uklańska, Warszawa

II. CYWILIZACYJNO-TWÓRCZA ROLA RELIGII W UJĘCIU ARNOLDA TOYNBEEGO

Cywilizacje i religia

Historia ludzkości od początku zaistnienia gatunku *homo sapiens* na Ziemi to, ujmując w skrócie, historia tworzonych przez człowieka cywilizacji i kultur. Człowiek na każdym etapie swojego rozwoju podejmował działania zmierzające do stworzenia środowiska, w którym mógłby realizować swoje człowieczeństwo i pielęgnować wybrane przez siebie wartości. Samuel Huntington wprost mówi, że historia ludzkości to dzieje cywilizacji, ponieważ na przestrzeni dziejów to właśnie cywilizacje stanowiły dla ludzi najszersze ramy rozwoju, pozwalając na określenie własnej tożsamości.¹ Dlatego mianem cywilizacji najczęściej obejmuje się wszelkie działania przemysłowo-techniczne i naukowo-badawcze mające wpływ na postęp i rozwój społeczeństwa. Na samą cywilizację składa się jednak niezwykle wiele czynników, które w konsekwencji nadają kierunek jej tendencjom i wyznaczają drogi rozwoju. Jednocześnie nie-

¹ Por. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2001, s. 57.

wątpliwą cechą ludzkich społeczności jest zjawisko religijności. Od samego bowiem początku człowiek wykazuje religijne inklinacje, wyrażając je w różnorodnych formach. Religijne zaś formy życia ludzkiego zawsze współgrały ze zmianami cywilizacyjnymi.

Losy cywilizacji i religii, ich wzajemne powiązania i wpływ na dzieje ludzkiej historii starał się śledzić brytyjski historyk Arnold Toynbee, znany przede wszystkim ze swojej wielotomowej monografii *A Study of History*.² W latach 50. XX w. wydał on książkę *Historian's Approach to Religion* (Oxford 1956), która nawiązuje do rozważań zawartych w *Studium historii*, a która polskiemu czytelnikowi została udostępniona w 2007 r. pod tytułem: *O stosunku historyka do religii*.³

Książka ta, mimo iż napisana ponad pięćdziesiąt lat temu, wydaje się nie tylko aktualna, ale wręcz odkrywczą, autor bowiem podejmuje się w niej szczególnej analizy. Pragnie prześledzić losy i znaczenie religijności w kształtowaniu się dziejów cywilizacji. Rozprawa ta ma za zadanie ukazać szczególną rolę kultów i form życia religijnego w formowaniu się ładu cywilizacyjnego na poszczególnych etapach historii świata. Jest to próba spojrzenia przez historyka na religijne doświadczenie ludzkości i jego wpływ na wspólnotowe doświadczenia ludzi, narodów i imperiów.

Już na początku książki Toynbee przyznaje, że jego refleksja – jako próba oceny cywilizacyjno-kulturowego zjawiska ludzkiej religijności – jest (chcąc nie chcąc) subiektywna. Niemożliwe jest bowiem „ześrodkowanie” doświadczenia historycznego, czyli uczynienia punktu swoich badań ośrodkiem wszechświata, z którego można by całkowicie obiektywnie opisać i ocenić wpływ religii na życie społeczne. Każdy bowiem badacz jest „więźniem” swego czasu i miejsca. Nie ma zatem „zobiektywizowanego ośrodka, z którego historyk mógłby w całkowicie wolnym od subiektywnych odniesień metafizyki opisać rzeczywistość”.⁴

Mimo tego, Toynbee podejmuje jednak próbę spojrzenia na historię z bardzo szerokiej perspektywy, tak by w jakiś sposób „przekroczyć samoześrodkowanie”, chociażby to była próba cząstkowa i ześrodkowana. Taka jest bowiem rola historyka: samoprzekraczanie jest – jak zaznacza Toynbee – „esencją tego zawodu”.⁵

² A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford 1934-1961; 12-tomowe historiozoficzne dzieło oparte na analizach cyklicznego rozwoju i upadku cywilizacji w okresie od 3500 r. przed Chr. do 1972 r..

³ Tenże, *O stosunku historyka do religii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2007.

⁴ Tamże, s. 15.

⁵ Tamże, s. 18.

Ujęcie historii może być jednak różne. Możliwe jest przynajmniej w dwóch podstawowych aspektach: cyklicznym i linearnym. Pierwszy ujmuje historię jako rytm czasu poruszany przez bezosobowe prawo, jako formę przesuwania się tego, co okresowe i odradzające się wciąż w nowych kontekstach, powtarzając jednakże te same schematy – rytm życia kosmosu i ziemi, nocy, dni, pór roku i związanych z tym rytuałów. Takie ujęcie historii świata sprawia, że historyk nie musi być przekonany, iż jego własne, czy jakiegokolwiek istoty ludzkiej, „tu i teraz”, ma jakiś wyjątkowy i szczególny charakter. Cykliczne ujęcie historii świata powoduje, iż pozycja obserwatora zawsze jest sprzężona z powtarzającymi się okresami. Wystarczy zatem, iż zrozumie on i opíše w sposób uniwersalny cały powtarzający się cykl, by w ten sposób ujawnić „istotę historii”.

Drugi sposób rozumienia historii to przekonanie, że rytm wszechświata jest kierowany przez intelekt i wolę – to zaś decyduje o „niepowrotności” i wykluczeniu jakiegokolwiek cykliczności etapów dziejów. Rytm historii świata, tak jak rytm jednostkowej istoty ludzkiej, jest jedyny, oryginalny i niepowtarzalny. W tym ujęciu historia ma znaczenie fundamentalne, bo nie podlega żadnym z góry naznaczonym etapom. Kształtuje się w sposób niepowtarzalny, a przez to nieprzewidywalny i ryzykowny. Toynbee zaznacza, że taka koncepcja historii narodziła się nie w kręgach kultury helleńskiej ani indyjskiej, ale powstała najpierw na Bliskim Wschodzie – w Palestynie, w narodzie żydowskim. Taką linearną koncepcję historii przejął od kultury żydowskiej najpierw Kościół zaratusztriański i chrześcijaństwo, a potem islam.⁶

Toynbee, przedstawiając taką metodologię historii, od razu jednak zaznacza, iż dominacja linearnego patrzenia na bieg dziejów może skutkować pokusą ujmowania historii własnej jako jedynej, ponieważ wiara w swą unikalność i wyjątkowość sytuuje w centrum samej historii. Wybranie i niepowtarzalność sprawiają, że historia zaczyna być ujmowana jako historia zbawienia, a podporządkowanie się jej doprowadzi społeczeństwa i wspólnoty do najlepszych celów. O ile jednak cele te ujęte są *stricte* religijnie, można mówić o Bożym zamyśle przejawiającym się wśród ludzkich dziejów. Jeśli jednak historia zbawienia nabiera charakteru politycznego i zaczyna być stosowana do działań politycznych, to przekształca się w ideologię fundującą społeczności jedyną słuszną drogę ku politycznemu zbawieniu. W komunizmie i nazizmie Toynbee widzi spadkobierców żydowskiej i chrześcijańskiej wiary w bycie narodem wybranym, mającym misję kształtowania historii i wzięcia na siebie odpowiedzialności za doprowadzenie ludzi „do zbawienia”, nawet kosztem ludzkich istnień.⁷

⁶ Por. *tamże*, s. 20.

⁷ Por. *tamże*, s. 21.

Źródła i cele religii

Na tak zarysowanym tle – ocen, sposobów rozumienia i przeżywania historii – Toynbee wskazuje na podstawowe formy kultu religijnego kształtujące, na różnych etapach dziejów, cywilizacyjny rozwój ludzkości.

Dokonując przeglądu religii, praktykowanych w różnych czasach i miejscach przez liczne ludzkie społeczności i wspólnoty, autor przekonuje, że pośród mnogości form i przedmiotów religijnego kultu, wraz z wynikającymi z nich inspiracjami, wyróżnić można trzy podstawowe przedmioty kultu: naturę, człowieka i „absolutną Rzeczywistość”. Według brytyjskiego historyka, istnieją tylko te trzy możliwe obiekty i cele każdej religii.

Religijność rozpoczyna się od kultu natury, przeradzając się potem w formę uwielbienia samego siebie bądź zorientowania się na „absolutną Rzeczywistość” przez uwielbienie Boga, poszukiwanie brahmana czy nirwany.

Kult natury

Kult natury związany jest z lękiem i fascynacją zjawiskami, których człowiek nie jest w stanie zrozumieć, przekroczyć, opanować i wyjaśnić. Jest to także forma kultu płodności – ziemi, słońca, owoców i zbiorów – dóbr, jakie otrzymuje społeczność dzięki hojności przyrody. Autor zaznacza, że takie inspiracje religijne są jednocześnie pacyfistyczne, mimo bowiem różnic partykularnych między klanami i grupami, wszystkich łączy wspólne uwielbienie i nabożność wobec tych samych zjawisk. Chociaż różnie nazywani bogowie i boginie reprezentują właściwie tę samą przestrzeń kultu. Kult natury powoduje więc ześrodkowanie, którego skutkiem jest porozumienie, ponieważ jest wiele elementów wspólnych dla tych, którzy czczą naturę.

Taka sytuacja nie jest jednak stabilna. Kult natury załamuje się wtedy, gdy zaczyna się panowanie człowieka nad siłami przyrody. Przez coraz bardziej zorganizowaną gospodarkę dokonuje się bowiem swego rodzaju zdławienie, zadanie przemocy naturze, znamionując początek końca czystego kultu natury. Toynbee wykazuje, że zmiana ta ma olbrzymie konsekwencje. Odejście od pacyfistycznych form uwielbienia dla duchów i bogów natury powoduje swego rodzaju „zawłaszczenie”. Następuje bowiem adaptacja bogów natury na bogów wspólnoty politycznej. Bogowie, którzy pierwotnie byli totemicznymi symbolami sił natury i od których zależał byt ich czcicieli, teraz zaczynają reprezentować okręgi terytorialne, występując w charakterze bogów plemiennych. A zatem ci, którzy do tej pory symbolizowali siły powszechne, stają się patronami

interesów partykularnych – jak określa to Toynbee – „bogami wspólnot parafialnych”.⁸ To zaś toruje drogę dla kultu człowieka i kultu Boga.

Kult człowieka

Kult człowieka to swoisty kult kolektywnej siły ludzkiej ucieleśnionej – jak nazywa to autor – we wspólnocie parafialnej (lokalnej, małej, partykularnej) i zorganizowanej w formie państwa parafialnego. Bogowie wprzęgnięci są w służbę wspólnocie w charakterze reprezentanta nowego kultu kolektywnej siły ludzkiej, stając się parafialno-wspólnotowymi reprezentantami ludzkich pragnień i aspiracji. Królestwo natury zostaje przekształcone w dziedzinę człowieka, gdzie obiektem czci jest partykularna, a jednocześnie wspólnotowa siła ludzka. Dyskredytacja wspólnot parafialnych otworzyła w świecie helleńskim drogę do odkrycia alternatywnych obiektów czci – boga wcielonego, ale nie we wspólnotę, ale w indywidualną ludzką jednostkę.

Toynbee przekonuje, że może się ona przejawiać w dwu aspektach: w imperium ekumenicznym bądź w kulcie jednostki jako substytucie wspólnoty parafialnej – kulcie człowieka w indywidualnej formie osoby, która jest duchowo samowystarczalna.

Ubóstwienie społeczności ekumenicznej

Rozczarowanie konfliktowością i niestabilnością kultów parafialnych powoduje – jak przekonuje brytyjski historyk – zastąpienie lokalnych idoli inną ideą religijną, podobnej kategorii, ale innego gatunku – wspólnotą ekumeniczną. To specyficzna forma kultu człowieka. Oferuje ona jednak możliwość pogodzenia różnych ześrodkowanych do tej pory i walczących ze sobą idoli. Imperium ożywione religijnością „uzgodnioną” w specyficznej ekumenicznej wspólnocie, zrywa ze ześrodkowaniem i egoizmem wspólnot parafialnych, które w rywalizacji ze sobą wciąż były uwikłane we wzajemne wojny, konflikty i rywalizację. Cywilizacyjna ekumenia, którą opisuje Toynbee, krzewi kult, mający sprzyjać ludzkiemu dobrobytowi, stabilizacji i pokojowi, stając się fundamentem takiej formy życia społecznego, którą współcześnie nazwalibyśmy państwem uniwersalnym. Takie państwo ekumeniczne, spojone jedną ideą religijną, dająca wszystkim poczucie przynależności i wspólnoty, jednocześnie staje się gwarantem pokoju. Jednakże przez fakt, iż imperium ekumeniczne ofiarowuje członkom społeczności uniwersalny pokój i stabilizację, z czasem zaczyna ono rościć sobie prawo do bezwzględnej lojalności. To zaś samo z siebie jest konfliktowe. Władza imperium ekumenicznego nad sercami ludzkimi, chociaż silna i zasłu-

⁸ *Tamże*, s. 32, 39.

żona przez zapewnienie stabilizacji życia, staje się z czasem niezadowolającym obiektem czci. Instytucjonalna reprezentacja bożyszcz jest zbyt odległa, zdystansowana i bezosobowa. Dlatego, jak słusznie zauważa Toynbee, rodzi się „alternatywna ogniskowa lojalności” w postaci ubóstwianego władcy, reprezentującego jednocześnie kult bogów i kult cesarstwa (instytucji). Zewnętrznym tego wyrazem jest ubóstwianie instytucji państwa uniwersalnego, a potem kult władcy całego imperium.⁹

Drugą alternatywną formą kultu człowieka, którą Toynbee określa jako substytut kultu wspólnoty parafialnej, jest kult jednostki ludzkiej – kult filozofa, herosa. W społeczności helleńskiej bohaterem, który stał się ideałem duchowej samowystarczalności, był Sokrates jako prawzór filozofa-obywatela, filozofa-króla, polityka, filozofa-outsidera, filozofa-stoika. „Jedyną nadzieją na ustanie zła dla parafialnych państw świata helleńskiego, a nawet całej ludzkości, jest wymóg, by albo filozofowie zostali królami, albo też by królowie wzięli się do filozofii”.¹⁰ A zatem jedynie Filozof reprezentujący etos samowystarczalności jest w stanie, w konfrontacji z instytucjami społecznymi, wypełnić duchową próżnię. To wzór stoika, który, pozostając niewzruszonym na instytucjonalne i cywilizacyjne zmiany, stanowi punkt odniesienia dla zagubionych ludzi. Toynbee przekonuje, że w świecie Zachodu połączenie instytucjonalnej władzy z charyzmą stoickiego spojrzenia na zmiany losów świata uosobione zostaje

⁹ Por. *tamże*, s. 46.

¹⁰ *Tamże*, s. 67. W etosie sokratejskim Filozof jawi się jako ten, który przez poznanie rzeczy najwyższych i poddanie się ćwiczeniom dialektycznym usuwa ze swych myśli pożądanie rzeczy śmiertelnych, przemijających i unika wszelkiej bezbożności, tak by codziennie wypełniać pitagorejskie wezwanie – *ἔπου θεῶν* – „podążaj za bogiem”. Przez to staje się wolny i niezależny, całkowicie oddany poszukiwaniu mądrości, bez względu na jakąkolwiek koniunkturę czy to społeczną, czy polityczną. Zob. Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, w: Porfilusz-Jamblich-Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993. W takim też duchu formułował styl i cel życia Platon. Jego zdaniem, mianem najlepszych można nazwać tylko tych, którzy poświęcają życie na szukanie boskiej mądrości. „Ten, który by miał dobrą wolę i starał się być sprawiedliwy i chciałby, dzielność objawiając w czynach, stać się do boga podobnym, o ile tylko to człowiek potrafi”; Platon, *Państwo*, 613B. Sformułowanie to pojawia się po raz pierwszy w *Teajecie*, tam bowiem dążenie filozofa do *areté* nazywa się „upodobnieniem do Boga” i jest jakby skrótowym określeniem platońskiej *paidei*. Między duszą ludzką a Bogiem znajduje się długa i uciążliwa droga doskonalenia się. Pomostem tym jest dla Platona *paideia*, która polega na pomnażaniu w sobie prawdziwego bytu; por. tenże, *Teajetet*, 176B. Kto żyje sprawiedliwie z myślą o wiecznych wzorach moralnych, ten nie musi oglądać się na ludzkie opinie, realizując to, co uważa za najważniejsze, i wiedząc, że prawdziwa nagroda znajduje się poza doczesnością. „Tak, żeby opierając się w rachunku na tym wszystkim móc wybrać, mając naturę duszy na oku, żywot gorszy albo żywot lepszy. Gorszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. Dla żywego i dla umarłego ten wybór jest najważniejszy”; tenże, *Państwo*, 618 C-E.

w postaci Marka Aureliusza – „filozofa na tronie” – jak do dziś nazywa go tradycja historyczna.¹¹

¹¹ Pragnienie, by to filozof-władca sprawował rządy nad ludem, ma swoje źródła w myśli platońskiej. To w *Politei* pojawia się bowiem po raz pierwszy tak wyraźnie uzasadniona teza: „Jak długo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd się to w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – tak długo nie ma sposobu by zło ustało. (...) nie prędzej ustanie zło w państwach, zanim w nich panować nie zaczną filozofowie”; tenże, *Państwo* 473 D; 487 E, tłum. W. Witwicki. U Platona koncepcja ta wiąże się z symbolem jaskini, w której uwięzieni niewolnicy obserwują cienie na ścianie. Filozof jest tym, który „odwraca głowę” ku światłu, uwalnia się z kajdan i podejmuje trud „drogi w górę”, ku wyjściu. Filozof obserwuje w blasku Słońca-Dobra całą rzeczywistość, kontempluje dobro i winien powrócić do swoich towarzyszy w ciemnościach jaskini i pomóc im się uwolnić z błędnych wizji. Jednak powtórne zejście do jaskini jest ryzykowne: w ciemnościach filozof nie może przez dłuższy czas rozeznaczyć się w obyczajach mieszkańców mroków i naraża się na ryzyko uznania go za szaleńca, odrzucenia, a nawet zabicia. Ale prawdziwy polityk jest zobowiązany, by – nawet ryzykując życie i dobre imię – odsłaniać i demaskować iluzje, burzyć wygodne sposoby życia oparte na pozorach w funkcjonowaniu społeczności. Cena za prawdę jest bardzo wysoka, lecz filozof-polityk pozostaje wierny temu, czego sam doświadczył. Dlatego też w koncepcji Platona władcami państwa powinni być filozofowie, czyli ci, którzy przez ogłód idei Dobra poznali prawdę i podejmują się rządzenia społecznością nie z powodu pragnienia władzy, ale z obowiązku służenia innym. Sens filozofowania określa użyteczność mędrca wobec innych, nawet dla tych, dla których sama filozofia jest całkiem obca. Troska o wychowanie obywateli i ustanawianie sprawiedliwych rządów nad państwem należą się zatem filozofii. Chociaż niechętnie, to przecież z obowiązku wdzięczności, filozof obejmie urząd, który mu zostanie ofiarowany i poświęci społeczności swoje zdolności. Idealne więc państwo to takie, gdzie rządzi nie „amatorzy władzy”, ale ci, co mają na to najmniejszą ochotę. Rozpoczynają oni „drogę w dół” dopełniając w ten sposób znaną już z *Fedona* „drogę w górę”. Ich władza nad innymi ugruntowania jest nie na sile lecz na wiedzy. Dlatego władcą i prawodawcą powinna być jednostka znająca się na tym, co boskie. Jeśli bowiem nie patrzy na państwo i lud z takiej boskiej perspektywy, traci swą niezależną wartość; por. *tamże*, s. 500-521; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 882; s. 1135; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* t. II, *Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 341; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 108; R. Legutko, *Państwo Platona*, Przegląd Filozoficzny, Nowa Seria 1/1992, s. 169; J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003, s. 108.

Historycznym spełnieniem tych pragnień niewątpliwie była postać cesarza Marka Aureliusza – stoika i władcy całego Imperium w jednej osobie. Przez wieki to on był symbolem wypełnienia się platońskiego pragnienia, by rządy nad ludźmi podjęli filozofowie. Aureliusz, chociaż sam był samodzielnym władcą, uznawał demokrację za właściwą formę rządów, która obdarza wszystkich jednakowymi uprawnieniami, a w sprawowaniu władzy kieruje się zasadą równości i sprawiedliwości. Monarchia jednak szczególną troską otacza wolność poddanych, opierając się na umiarkowaniu i rozsądku. Tyranii uważał za zaprzeczenie mądrej monarchii, jest ona bowiem wyrazem chęci nieobliczalnej jednostki do podporządkowania sobie wszystkich wbrew prawom rozsądku i rozumu. Teksty cesarza uderzają natarczywością, z jaką powraca temat nietrwałości rzeczy, marność świata, jego nieubłaganej przemijalności, monotonii, a nawet banalności. W rozważaniach Aureliusza przeważa też silniejszy niż u innych stoików akcent głęboko religijny: „Obcuj z bogami. Obcuj ze z bogami ten, kto im okazuje duszę zawsze zadowoloną z losu przeznaczonego, czyniącą to, czego chce demon dany każdemu przez Zeusa – jego to cząstka – na kierownika i wodza. Jest nim

Świat ekumenii załamuje się jednak, a przyczyną tego będzie, początkowo niewielkie, ale potem dominujące „pęknięcie”, które w uniwersalnym projekcie cywilizacyjnym (jakim niewątpliwie było cesarstwo rzymskie) spowoduje epifania „wyższych religii”.¹²

Kult absolutnej rzeczywistości

Pod wyrażeniem „wyższe religie” Toynbee rozumie taką formę kultu, która wznosi się ponad kult natury i kult człowieka. Wyższe religie nie są zatem wytworem swego środowiska społecznego. Są – jak mówi Toynbee – „wydarzeniami”. Rodzą się ze spotkania między człowiekiem a „absolutną Rzeczywistością”, która ujawnia swe działanie we wszystkich dziedzinach życia, jednocześnie je transcendentując. W takiej religii każda dusza może spotkać Boga w dowolnym czasie i miejscu, w dowolnych okolicznościach historycznych. „Absolutna Rzeczywistość” to zatem taka forma religijności, w której człowiek odkrywa Boga w aspekcie Jego transcendencji, Jedyności, prawdziwości, rozumiejąc, że Jemu należy się akt oddania czci jako wyraz absolutnego uwielbienia.¹³

Kult natury i kult wspólnoty kończy się więc w momencie zwrócenia się ku rzeczywistości absolutnej (transcendentnej) przekraczającej zarówno naturę, jak i samego człowieka. Toynbee chce wyraźnie zaznaczyć różnice między opisanymi wcześniej formami religijnymi, których realizacja miała istotny wpływ na kształt cywilizacji, a tym, co on sam nazywa „kultem absolutnej Rzeczywistości”. Nie jest to odkrycie czegoś nieznanego, nie jest to również rodzaj substytutu czy zaspokojenia naturalnych pragnień bądź lęków. Jest to spotkanie „dwóch duchowych obecności o nieskończeniu nierównej mocy”.¹⁴

Konflikt z imperium ekumenicznym

Pojawienie się takiej religijności nie tylko dyskredytuje wcześniejsze formy kultu, demaskując ich prymitywność i słabość, ale przede wszystkim staje w opozycji do pragnienia uniwersalizmu ekumenicznego spajającego społeczność. Religia ta jest bowiem wyższa, bo rodzi się w tajemnicy spotkania z Bogiem Jedynym i Prawdziwym. Nie uczestniczy więc w dyskusji o uzgadnianiu paradygmatów, ale przekonuje o swojej prawdziwości, proponując tylko

zaś – każdego człowieka duch i rozum”; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, I, 14, tłum. M. Reiter, Kęty 2001. Wraz z rządami Marka Aureliusza stoicyzm święcił swój bez wątpienia największy triumf, ponieważ cesarz i władca całego znanego świata przyznawał się do stoicyzmu i działał jak stoik, uosabiając w ten sposób najważniejszy starożytny mit – „filozofa na tronie”; zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 167.

¹² A. Toynbee, *O stosunku historyka do religii*, s. 71.

¹³ Por. *tamże*, s. 72.

¹⁴ *Tamże*, s. 78.

jedno rozwiązanie – albo przyjęcie jedynej i prawdziwej wiary, albo „odpadnięcie od Boga żywego.”¹⁵

Dlatego spotkanie między religiami wyższymi a obóstwionymi imperiami ekumenicznymi musi spowodować nieuchronny konflikt i konfrontację. Dla kultu „Rzeczywistości absolutnej” imperium ekumeniczne to największy wróg i największe wyzwanie. W ekumenii państwa uniwersalnego religia wyższa napotyka bowiem swego najgroźniejszego przeciwnika – uwielbienie przez człowieka kolektywnej siły ludzkiej – która formułuje ideał jedności i braterstwa całej wspólnoty. Dlatego wyznawcy Rzeczywistości absolutnej muszą przygotować się na niełatwe zmaganie z ideałami uporządkowanej sfery ekumenicznej. W cesarstwie przykładem tego są chrześcijańscy męczennicy, którzy w sporze z uniwersalizmami ekumenii państwowych religii płacą największą cenę swego świadectwa wyższości kultu Boga żywego nad kultem cezara. Wyższe religie dokonują więc swojej epifanii na mocy własnej, niepowtarzalnej duchowej misji, którą pragną wdrożyć w świecie starego porządku. Dyskredytują go, ponieważ nie mogą zaakceptować jego fundamentu – przekonania, że to człowiek jest Bogiem.

Jednakże duch religii transcendentnej zwycięża, bo – jak mówi autor – tylko on jest w stanie zapełnić duchową pustkę, jaka, mimo wszystko, powstaje w uniwersalnym państwie pokoju i dobrobytu. Kult „absolutnej Rzeczywistości” zaczyna więc być coraz bardziej powszechny, zdobywając dominację nie tylko wśród prostego ludu, ale także wśród dygnitarzy i urzędników. Religie wyższe, po złożonej daninie męczeństwa, zyskują przewagę w społeczności, formułując zasady jej funkcjonowania.

Zatrącenie duchowej misji i pułapka celów świeckich

Czytając rozważania Toynbeego, wydaje się jednak, iż zwycięstwo wyższych religii jest krótkotrwałe i tak naprawdą pozorne. Przekonuje on bowiem, że religijny kryzys imperium, przejawiający się w niemożności wyposażenia imperialnego reżimu w skuteczną religijną sankcję, spowodował, że władzy pozostało tylko jedno wyjście – oddać się pod opiekę jakiejś „żywej religii”, która powstała spontanicznie i nie była w żaden sposób zależna od władz imperialnych. W cesarstwie rzymskim – przekonuje brytyjski historyk – takie warunki spełniało jedynie chrześcijaństwo. Powstało bowiem na żywym judaistycznym kulcie Jahwe, poświadczając niezależność od władzy długim rejestrem aktów męczeństwa za czasów cesarskich władców. Toynbee interpretuje jednak tę sytu-

¹⁵ Por. 1Tm 1, 4.

ację jako specyficzną formę „zawłaszczenia” wyższych religii do celów, które są jej tak naprawdę obce – do celów świeckich i politycznych – i wskazuje na paralelne przykłady takich sytuacji również w innych kręgach kulturowych. Przekonuje, że cesarz Konstantyn, ustanawiając chrześcijaństwo religią państwową, stosował się nieświadomie do precedensu rodem z południowo-zachodniej Azji. Tam bowiem Achemenidzi oddali się pod opiekę wyższej religii, która – twierdzi Toynbee – tak jak chrześcijaństwo była niezależną mocą duchową. Za tym perskim przykładem podążyli arabscy kalifowie jako „polityczni” następcy Mahometa.¹⁶

W tym fakcie Toynbee widzi największą porażkę autentycznego ducha religijnego. Dopóki bowiem wiara była prześladowana i tępiona, odznaczała się czystością, odwagą i bezinteresownością. Skoro jednak została, na skutek działań politycznych, dopuszczona do „partnerstwa z ziemskimi potęgami”, czystość jej ideałów została zagrożona. Autor przekonuje, że „negocjowanie koncordatu” z potęgą, która tak naprawdę ucieleśnia stary porządek kultu człowieka, uniemożliwia pełne i konsekwentne pełnienie duchowej misji, wklajając wiarę w działania polityczne.

Efekt owego „zawłaszczenia” wyższych religii do obcych jej świeckich celów był, w opinii Toynbeego, podwójnie katastrofalny. Z jednej strony religie „przechwycone” przez świeckie cele, odwróciły się od swej duchowej misji głoszenia tajemnicy objawiającego się w nich Boga, z drugiej ich szczery entuzjazm konwersji w wielu przypadkach zamiast wznieść się ku autentycznej świętości, spadł do poziomu demonicznej dzikości, gdy „zaczął prostytuować się w służbie spraw świeckich” – jak dosadnie określa to Toynbee.¹⁷ Doprowadza to bowiem do tego, że tak naprawdę trwa kult człowieka, ukryty, ale tym bardziej groźny, bo przewrotnie ożywiony płomieniem religijnej żarliwości.

Wzorcowym przykładem takiej sytuacji jest, według autora, niewątpliwie średniowieczna *Christianitas* jako autentyczna historyczna próba stworzenia w zachodnim świecie całkowitej wspólnoty Kościoła i państwa, pod patronatem papieża i cesarza. Próba niezwykle śmiała, w której Kościół otrzymał szansę oddziaływania na społeczne środowisko i formowania jego zasad, wprowadzając w życie idealistyczne plany ustanowienia na ziemi królestwa Bożego. Jednak nietrwałość *Republica Christiana* spowodowana „ciężarem niedociągnięć kościelnych mężów stanu” i niepowodzenie w ustanowieniu na ziemi państwa Bożego, zgodnie rządzonego przez zwierzchnika wiary i zwierzchnika do-

¹⁶ Por. A. Toynbee, *O stosunku historyka do religii*, s. 55.

¹⁷ Należy zaznaczyć, że Toynbee jako historyczne przykłady takich sytuacji podaje nie tylko chrześcijaństwo schyłku cesarstwa, ale także hinduizm i islam; zob. *tamże*, s. 103.

czesności, jest, tak uważa Toynbee, najtragiczniejszą za wszystkich klęską, jaką dotychczas społeczność zachodnia na siebie ściągnęła.¹⁸

Brytyjski historyk zdaje się jednak nie brać pod uwagę przyczyn owego „zawłaszczenia” przez kult człowieka sfery, która winna być w sposób czysty oddana celom religijnym. Taka jest bowiem (niestety) natura ludzka, przez którą przemawia niewątpliwie egoizm i pycha. Z tego bierze się ciągle napięcie, obecne zarówno w samym człowieku, jak i we wspólnotach, które on tworzy. Na tym jednak polega także moc religii prawdziwej, która, oferując łaskę, ma moc dokonać w człowieku nawrócenia. Dlatego napięcie, jakie rodzi się ze spotkania tego, co doczesne, z tym, co przyrodzone, jest składową żywego działania religijnego. Owocem głębokiej religijnej konwersji jest pragnienie zmiany świata przede wszystkim przez odwrócenie się od siebie ku Bogu. Ale ponieważ nie jest to proces trwały i ostateczny, błędy ludzkiej natury potrafią wypaczyć każdą religijną ideę. Nie znaczy to jednak, by nie miała ona prawa ożywiać życia społecznego.

Konsekwencje załamania się chrześcijańskiej cywilizacji

Na tym kończy się pierwsza część książki Arnolda Toynbeego, w drugiej części rozprawy, której autor nadał tytuł *Religia w westernizującym się świecie*, autor dość szczegółowo analizuje dalsze losy chrześcijaństwa w cywilizacji Zachodu, ukazując jego powolną degradację i defensywę wobec narastającej sekularyzacji i laicyzacji.

¹⁸ Por. *tamże*, s. 104. Ocena Toynbeego jest bardzo surowa. Widzi on alians państwa i Kościoła, jaki zaistniał w średniowieczu, jednoznacznie negatywnie. A przecież była to epoka w której zaistniało nieobecne wcześniej pragnienie utworzenia kultury i cywilizacji jako królestwa Bożego. Społeczność wieków średnich charakteryzuje wiara w Chrystusa i dlatego pragnie ona spełniać dzieło Chrystusowego Kościoła, nie zastanawiając się, ile to będzie kosztowało, jak mówi Maritain – „z nieświadomą odwagą dziecięctwa”. Odwaga ta sprawiła, że porządek doczesny został oddany na służbę Kościołowi, by ustanowić królowanie Chrystusa nad światem. Chryścianizm średniowieczny, zinstytucjonalizowany przez czynniki kościelne i polityczne, był zatem historyczną próbą stworzenia takiej przestrzeni społecznej, by Ewangelia nie była tylko „prawnym kodeksem zbawienia”, ale nadzieją przenikającą życie doczesne na wszystkich jego płaszczyznach, nadając mu zniamię i charakter chrześcijański. W takiej cywilizacji człowiek ma „wobec kogo istnieć” i odnajduje objawienie samego siebie w tajemnicy wcielenia. Jest to nowość, której historia nigdy przedtem i nigdy później nie знаła, a której niewątpliwie nie mogłaby poznać bez „daru Objawienia”; zob. J. Maritain, *Katolicyzm i filozofia*, Verbum 4/1934, s. 480; V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Zeleznik, Warszawa 2005, s. 27; É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 483; W. H. Principe, *Western Medieval Spirituality*, w: *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Minnesota 1993, s. 1033.

Załamaniem się zachodniochrześcijańskiego sposobu życia ma swoje źródła, jak udowadnia brytyjski historyk, w trzynastowiecznych konfliktach między papieżem a cesarstwem i papieskiej determinacji przeistoczenia swego moralnego przewodnictwa w ekumeniczną kościelną autokrację, na wzór parafialno-świeckich autokracji.¹⁹

W wyniku rozdarcia chrześcijaństwa zachodniego, jakie nastąpiło przez protestancką reformację, uwikłane w wzajemne zmagania, wspólnoty chrześcijańskie doprowadziły do nierozstrzygalnych walk politycznych i militarnych w duchu nienawiści, dążeniu do celów doczesnych, jednocześnie powołując się przy tym na chrześcijańskie ideały. Nastąpiło moralne, ale także intelektualne, zdyskredytowanie tradycyjnego chrześcijaństwa. Jednak pustkę po nim szybko zaczęło, w XVI i XVII w., wypełniać eksperymentalne nastawienie człowieka Zachodu i coraz silniejsza inklinacja do technologii.²⁰

Dalekosiężnym rezultatem takich sytuacji jest – konstatuje Toynbee – dwudziestowieczny kryzys duchowy na Zachodzie, szczególnie w odniesieniu do moralności i aksjologii. Kryzys ten staje się globalny, przez ekspansję zachodniego sposobu życia i wartościowania w jej zeświecczonej formie, pozabawionej już żywotnych religijnych fundamentów. Dlatego obecny kryzys religijny na Zachodzie jest kryzysem świata.

Co więcej, Toynbee widzi w pustce duchowej spowodowanej tendencjami sekularnymi jeszcze większe niebezpieczeństwo. Są nim quasi-religijne aspiracje łączące ludzi, uniwersalizmy roszczące sobie prawo do zajmowania pozycji religijnych. Do takich należą ideologie nazistowskie i marksistowskie, ale także współczesna troska państwa o bezpieczeństwo obywateli, sugerująca mesjaniistyczne posłannictwo instytucji publicznych. Za błogosławieństwo współczesności uważa się bezpieczeństwo, ale ceną bezpieczeństwa jest tak czy inaczej ograniczenie wolności. Toynbee zaznacza, że powszechna gotowość, by w nie-

¹⁹ Por. A. Toynbee, *O stosunku historyka do religii*, s. 151.

²⁰ Symboliczny bohater, którym w starożytności był filozof-stoik, a w średniowieczu święty, który ucieleśniał uznany przez społeczność cel dążeń i aspiracji, w erze nowożytnej przeobraża się w postać „niezwyčajzonego technika”. To bowiem technik-technokrata ma moc, by zmieniać świat i staje się bohaterem zbiorowej wyobraźni. Technika, szczególnie od XVIII w. widziana jest jako czynnik, który jedynie może zbawić świat. Zyskując na Zachodzie najpierw umiarkowaną aprobatę jako nieszkodliwe hobby, potem zaczęła być obiektem żarliwego podziwu jako magiczny klucz, który jest w stanie otworzyć drzwi do ziemskiego raju. W tym stadium uznano za oczywiste, że wszelkie pomnażanie ludzkiej potęgi musi być dobre, a koła cywilizacji wspomaganey i tworzonej przez technikę, toczyć się będą po drogach nieustannego postępu. Apogeum ten sposób myślenia osiąga w XIX w., aż do katastrofalnych skutków techniki wykorzystanej przeciwko całym narodom najpierw w I a potem w II wojnie światowej – używającej wynalazków nowoczesnej techniki jako technik zagłady, łącznie z potęgą nuklearną; zob. *tamże*, s.204nn.

bezpiecznym okresie okupywać bezpieczeństwo utratą wolności, znajduje swe źródło w światowym państwie społecznego dobrobytu.²¹

Natura ludzka bowiem nigdy nie zniesie próżni. Dlatego współczesna post-chrześcijańska kultura i postchrześcijańskie nurty społeczne są „nawiedzane przez demony świeckich ideologii”, które ujawniają się w postaci różnego rodzaju nacjonalizmów i kultów parafialnych, oferując przynależność do zintegrowanej i wyrazistej partykularnej wspólnoty. Świat zachodni przyjmował zsekularyzowaną cywilizację, będąc zafascynowany jej spektakularnymi dokonaniem technicznymi, informatycznymi i materialnymi, nie uświadamiając sobie jednocześnie, że pogrąża się w głębokim duchowym kryzysie. Skądinąd zaś współczesna próba uratowania „treści duchowych” dokonuje się przez stworzenie państwa społecznego dobrobytu i bezpieczeństwa, nadając mu charakter parareligijny. „W tym nieszczęsnym świecie wyglą-

²¹ Por. *tamże*, s. 209. Ciekawe że rozważania Toynbeego pochodzą z lat 50. XX w., a mimo to nie tracą nic na aktualności. Współcześnie rosną przecież zagrożenia globalne, a skutkiem tego jest narastająca i obezwładniająca opiekuńczość państwa, wynikająca z idei zapewnienia bezpieczeństwa strukturom społecznym. Społeczeństwo masowej demokracji dostosowuje się do wyznaczonych trendów i wzorców, człowiek nie pragnie się wyróżniać, poddaje się ustaleniom władzy, ponieważ chce czuć się bezpiecznie. Aparatowi państwa, który wciąż ukazuje globalne zagrożenia, powierza swoją przyszłość. Jest zarazem indywidualistą, ale na zasadzie hermetycznego zamknięcia we własnych sprawach, które pragnie realizować, a od państwa żąda, by zapewniło mu właściwą do tego przestrzeń i to przestrzeń jak najbardziej bezpieczną. Bezpieczeństwo jest tu rozumiane jako spoivo solidarności cywilizacyjnej liberalizmu. Pragnienie osiągnięcia świadomości całkowitego bezpieczeństwa, poczucie gwarancji wobec zbrodniczych zakusów terroryzmu jest rodzajem śmiałej próby wyznaczenia celu ostatecznego liberalnemu społeczeństwu. Jest to marzenie i pragnienie Nowej Ery, Nowego Początku, Nowej Epoki Wolności i Bezpieczeństwa. Państwo stworzy warunki do osiągnięcia coraz bezpieczniejszego życia i da poczucie osiągnięcia Pełni. Pojęcie „bezpieczeństwo” nabrało szczególnego znaczenia we współczesnym świecie po aktach terroru dokonanych z zaskoczenia i uderzających w zupełnie niewinne ofiary – uderzających, można by rzec, w samo „serce” bezbronnego społeczeństwa. Wojna, jaką rozpętują terroryści, jest wojną wobec cywilnego społeczeństwa Zachodu. Jest wojną podstępna, bez wypowiedzenia, prowadzoną z ukrycia, nieprzewidywalną, ale mającą za zadanie zdestabilizowanie państw i wprowadzenie poczucia strachu. Z taką sytuacją mamy do czynienia od niedawna, groźba bowiem globalnego terroryzmu i jej tragiczne skutki to rezultaty kilku ostatnich lat. Jaka jest zatem reakcja władzy na zaistniałą sytuację, jakie cele wyznacza ona sobie, aby uchronić obywateli przed zagrożeniami? Odpowiedzią jest właśnie – „dyscyplina bezpieczeństwa”. Pragnienie zapewnienia poczucia bezpieczeństwa w urzędach państwowych, środkach komunikacji i zwykłych domach powoduje zdecydowane działania państwa. Absolutne bezpieczeństwo staje się ideą, w ramach której organizuje się życie społeczne; por. L. Grudziński, *Dylematy liberalizmu. Filozofia polityki i kryzys wartości*, w: R. Piekarski (red.), *Czym jest filozofia polityki*, Gdańsk 1999, s. 154; J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 89; J. Grzybowski, *Mesjanizm ponowoczesności*, Studia z filozofii Boga, człowieka i religii, t. 3, s. 364; E. Polak, J. Leska-Ślązak, *Przemiany cywilizacji współczesnej w sferze kultury duchowej*, Gdańsk 1999, s. 140nn.; *Terroryzm we współczesnym świecie*, Warszawa 2001, s. 18nn.; *Europe and the global information society*, Bruksela 1994.

da na to, że ekumeniczne państwo dobrobytu może być kolejnym idolem, którego zmontujemy w miejsce odrzuconego chrześcijaństwa”.²² Jednakże w przyjęciu przez kultury lokalne zeświecczonej formy cywilizacyjnej Zachodu Toynbee widzi także nadzieję. Kultury te bowiem, owi „konwertyci na zachodnią cywilizację”, wnoszą ze sobą „nierozproszone aureole własnego dziedzictwa religijnego” i mimo procesu „westernizacji” dokładają swą żarliwość konfesyjną do duchowej skarbnicy świata. Zaniechany przez Zachód styl życia chrześcijańskiego dzięki nim powraca.²³

Historyk a fenomen religii

Niewątpliwie książka Arnolda Toynbeego to próba widzenia oczami historyka cywilizacji i roli, jaką w niej odgrywa religia. To opis fenomenu religijnego, który, jak już zaznaczyłem, pragnie wyrwać się z wrodzonego wszystkim stworzeniom „samożeśrodkowanego” ujęcia rzeczywistości. Jest to zatem próba autotranscendentującego oderwania się i przeorientowania swoich ocen. Dlatego Toynbee z naciskiem zaznacza, iż w oczach historyka roszczenia wyższych religii do proklamowania unikatowości i swej absolutnej finalności są poczytywane jako rodzaj „bezbożnych proklamacji mających swe źródło w grzechu pierwotnym” – „samożeśrodkowaniu”, które przecież każdy szanujący się historyk pragnie przekroczyć. Punkt widzenia historyka jest jednak zgodny z przekonaniem, że Bóg objawił się człowiekowi, by pomóc mu w osiągnięciu pełni zbawienia. Ale historyk, z racji metodologii analizy naukowej, *a priori* musi być nieufny wobec wszelkiej prezentacji tezy, jakoby w dziejach wszystkich cywilizacji i kultur, tylko jedna religia była prawdziwa i tylko w niej Bóg wypowiedział się w sposób pełny, całkowity i ostateczny. Jak pisze autor, „diabelskich rogów” dopatry się historyk w twierdzeniu: „Bóg objawił się mojemu ludowi, w mojej epoce, na moim satelicie mojego słońca, w mojej galaktyce”. Egocentryzm religijny wyrażający się w przekonaniu, iż jakieś objawienie ma charakter unikatowy, ostateczny i przez to zbawczy, jest nie do zaakceptowania. Dlatego, czy-

²² A. Toynbee, *O stosunku historyka do religii*, s. 193.

²³ Toynbee pisze swą książkę w 1956 r., nie ma więc świadomości ogromnych zmian, jakie zajądą na świecie w drugiej połowie XX i na początku XXI w. Jego intuicje dotyczące kondycji kultury zachodniej, czyhających na nią pułapek, a w tym i także roli religii wydają się, nawet z dzisiejszej perspektywy, niezwykle aktualne. Jaka jest więc szansa dla religii chrześcijańskiej, ożywczego ducha Ewangelii dziś? Toynbee przekonuje, nie wiedząc jeszcze wtedy o tym, czego dokona II Sobór Watykański w Kościele katolickim i w świecie, że szansą jest przesianie tych naleciałości religijnych i historycznych, które nie wytrzymały próby czasu, tak by odnaleźć „czyste ziarno”. Należy ukazać i podkreślić nieprzemijalność istotnych rad i prawd wynikających z doświadczenia religijnego, tak by „po owocach poznano”, jaki jest skutek religijnego zaangażowania. Sam zaś autor podkreśla, że szczególnie istotna jest odpowiedź, jakiej religia udziela w odpowiedzi na wyzwania cierpienia i zła; por. *tamże*, s. 230, 257.

tając rozprawę Toynbeego, można odnieść wrażenie, iż mimo że akceptuje on i uznaje fenomen religii objawionych, to jednak pragnie zająć stanowisko raczej „bocznego obiektywnego obserwatora”, wiedząc, że jako historyk nie udzieli logicznej odpowiedzi na pytanie o jedyność i prawdziwość którejś z wielu religii. „Akceptacja wierzenia, że były, i oczekiwania, że nadal będą, decydujące nowe orientacje, nie wymaga jednak wierzenia, że któraś z nowych orientacji będzie nie tylko unikatowa, ale decydująca i finalna. Te dwa wierzenia nie dadzą się wręcz pogodzić.”²⁴ Okazuje się więc, że historyk, który napotyka kwestię „wybrania” przez Boga jakiegoś ludu w określonym miejscu i czasie, staje wobec problemu nierozstrzygalności prawdziwości religii, a w związku z tym akceptacji przestrzeni dla aktu gorącej wiary w jedyność swego wyznania. Dlatego uważam, że w takich sporach raczej historyka kapitulują. Pozostaje element niedający się w sposób absolutny racjonalnie uzasadnić. Wewnętrzne przekonanie, a może raczej trzeba by powiedzieć – wiara, że w pewnym momencie historii Bóg „zwrócił się ku człowiekowi”, by objawić mu siebie. Moment tego wydarzenia, a raczej uzasadnienie dlaczego „wtedy i tam”, pozostaje nieodgadniony dla historyka – jest bowiem tajemnicą wolności Boga.

Może dlatego na samym końcu książki Toynbee jako historyk konstatuje w duchu, który można by nazwać relatywistycznym bądź również ekumenicznym: „Możemy wierzyć w naszą własną religię, bez konieczności odczuwania, że jest ona wyłączną skarbnicą prawdy. Możemy ją kochać, bez konieczności odczuwania, że jest ona wyłącznym środkiem zbawienia”.²⁵

Niewątpliwie jednak jest to zdanie historyka, który boi się „ześrodkowania”, nie jest to jednak zdanie religijnego wyznawcy.

ks. Jacek Grzybowski, Warszawa

²⁴ *Tamże*, s. 125.

²⁵ *Tamże*, s. 257.