

STUDIUM Z SOCJOLOGII RELIGII ¹

Georg Simmel

Mroku, jaki pod wieloma względami spowija wciąż w naszych oczach początki i istotę religii, nie uda się rozjaśnić dopóty, dopóki będziemy wierzyć, że mamy tu do czynienia tylko z pojedynczym problemem, który domaga się słowa rozstrzygnięcia. Nikt dotąd nie podał definicji, która mówiłaby nam, czym jest „religia”, bez chwiejnej ogólnikowości, a jednak obejmując wszystkie jej przejawy; która by ostatecznie ujmowała istotę tego, co wspólne religiom chrześcijan i wyspiarzy z mórz południowych, Buddy i Huitzilopochtlego. Nie przeprowadzono w pewny sposób granicy oddzielającej religię od czystej spekulacji metafizycznej z jednej, a od wiary w duchy – z drugiej strony. Nawet jej najczystsze i najgłębsze przejawy nie są wolne od sprawdzianów obecności w nich tych składników. Taka niedookreśloność bytu religijnego odpowiada wielości motywów psychologicznych, z których namysł każe mu wyrastać. Można uważać za istotowe źródło religii strach albo miłość, cześć dla przodków lub samoubóstwienie, popędy moralistyczne lub poczucie zależności od kogoś innego. Każda z tych teorii jest całkowicie błędna o tyle, o ile utrzymuje, że oto wskazała jedyny korzeń religii, słuszna zaś o tyle, o ile głosi, że wskazała jeden z jej korzeni.

Możemy się zbliżyć do rozwiązania tego problemu tylko w ten sposób, że skatalogujemy wszystkie impulsy, idee i stosunki, które działają na tym obszarze, ale otwarcie zrezygnujemy z rozszerzania znaczenia poszczególnych motywów poza przypadki, w których da się stwierdzić ich występowanie, na ogólne prawa bytu religijnego.

Próba wydobycia, mimo wszystko, zrozumienia religii z ekspresji życia społecznego, które leży całkowicie poza jakąkolwiek religią, wymaga jednak

¹ Przekład na podstawie: *Zur Soziologie der Religion, Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9. Jg. 1898, 111–123 (Berlin), za: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1898/religion.htm>; dostęp: 14.06.2013.

nie tylko tego jednego zastrzeżenia. Jak najbardziej zdecydowanie należy też podkreślić, że wyjaśnienie powstania wyobrażeń na temat tego, co pozaziemskie i pozaempiryczne, na sposób nad wyraz ziemski i empiryczny, nie dotyka w ogóle subiektywnej wartości uczuciowej powstałego wyobrażenia ani też kwestii jego obiektywnej wartości prawdziwościowej. Dziedzina obu tych wartości leży poza granicami, w jakich mieści się cel naszych czysto genetycznych i psychologicznych dociekań.

Próbując znaleźć podstawę bytu religijnego we wzajemnych stosunkach między ludźmi, które same w sobie nie są w ogóle religią, posługujemy się skądinąd przyjętą już metodą. Od dawna panuje zgodność co do tego, że nauka stanowi tylko wyższy stopień, rozwinięcie i udoskonalenie tych wszystkich narzędzi poznawczych, których niższe i mniej wyrafinowane formy wspomagają nasze pojmowanie i doświadczanie w codziennym, praktycznym życiu. Do genetycznego zrozumienia sztuki dojdziemy dopiero wówczas, gdy przeanalizujemy momenty estetyczne zawarte w tych postaciach życia, które same nie są jeszcze sztuką: w języku, w konkretnych odczuciach, w praktycznym działaniu, w formach społecznych. Wszystkie tego rodzaju wyższe i czyste przejawy występują z początku tylko jakby na próbę, załączkowo, splecione z innymi formami i treściami. Ale musimy je zgłębiać właśnie w tych stadiach nie w pełni wykształconych, by pojąć je w ich stadiach najwyższych i samoistnych. Ich psychologiczne zrozumienie zależy od tego, czy odkryjemy ich miejsce w łańcuchu, którego ogniwa przechodzą jedno w drugie w toku stopniowego rozwoju, a który polega na organicznym wzroście obejmującym wiele kolejnych szczebli tak, że to, co nowe i swoiste na każdym etapie, jawi się jako rozwinięcie czegoś, czego załazek tkwił już w poprzednich stadiach.

Nasz wgląd w powstanie i status religii może więc zyskać na odkryciu pewnych momentów religijnych we wszelkiego rodzaju stosunkach i interesach, które znajdują się po przeciwnej (czy też raczej: właśnie po tej tutaj) stronie religii, stanowiąc podstawę dla tego, co jako „religia” wymaga samoistności i zupełności. Nie sądzę, żeby uczucia i popędy religijne wyrażały się tylko w religii. Uważam raczej, że występują one w wielu różnych kombinacjach jako czynnik współoddziałujący w wielu różnych okolicznościach. Jedynie ich kulminacja i wyizolowanie mogą stanowić religię jako samodzielną treść przeżywaną, jako obszar samoistny.

Aby znaleźć punkty, gdzie we wzajemnych relacjach między ludźmi powstają elementy bytu religijnego, czy też, by się tak wyrazić, religii, zanim jeszcze stanie się ona religią, trzeba udać się okrężną drogą, wiodącą przez kilka zjawisk na pierwszy rzut oka zupełnie niezwiązanych z tym tematem.

Od dawna wiadomo, że w niższych stanach kultury społeczną formą życia jest zwyczaj. Te same warunki bytu społeczeństwa, które później są z jednej strony kodyfikowane jako prawo i opatrzone przymusem władzy państwowej, z drugiej zaś – pozostawione wolności należycie wychowanych i wykształconych ludzi, w kręgach węższych i pierwotnych gwarantowane są przez ów swoisty, bezpośredni nadzór otoczenia nad jednostką, który nazywamy zwyczajem. Zwyczaj, mowa, swoboda obyczajowa jednostek to różne sposoby wiązania ze sobą elementów społeczeństwa, których przedmiotem mogą być i bywają u różnych ludów i w różnych czasach dokładnie te same nakazy².

Z drugiej zaś strony, ta sama forma i ten sam rodzaj wzajemnych oddziaływań społecznych mogą wypełniać się najróżnorodniejszymi treściami. Stosunek pełnego czci dziecka do rodziców, entuzjastycznego patrioty do ojczyzny, a entuzjastycznego kosmopolity – do ludzkości, stosunek robotnika do jego rosnącej w siłę klasy albo też dumnego ze swego szlachectwa feudała do jego stanu, stosunek poddanego do pana, pod którego wpływem się znajduje, lub dzielnego żołnierza do armii – można uznać, że wszystkie te stosunki, o tak nieskończenie różnej zawartości, mają wszakże, z punktu widzenia formy ich strony psychicznej, pewien wspólny ton, który trzeba określić jako „religijny”.

Wszelka religijność obejmuje swoistą mieszkankę pozbawionego egoizmu oddania i eudajmonistycznego pożądanego, pokory i wzniosłości, zmysłowej bezpośredniości i ponadzmysłowej abstrakcji, przez które powstaje pewien określony stopień napięcia uczuciowego, pewien szczególny żar i stałość wewnętrznego nastawienia, pewna orientacja podmiotu na wyższy porządek, który odczuwany jest zarazem jako coś wewnętrznego i osobistego. Ten moment religijny zawiera się, jak sądzę, w wyżej wymienionych i niektórych jeszcze innych stosunkach. Nadaje im wydźwięk, który odróżnia je od stosunków opartych na czystym egoizmie, czystej sugestii lub sile, czy to fizycznej, czy moralnej. Pierwiastek ten występuje oczywiście w większym lub mniejszym nasileniu: może towarzyszyć tym stosunkom jedynie jako lekki pogłos, ale może też wywierać decydujący wpływ na ich zabarwienie.

W wielu ważnych wypadkach tym właśnie charakteryzuje się stadium rozwojowe stosunków: ta sama treść, która wcześniej i później jest przenoszona przez inne formy relacji między ludźmi, w pewnym okresie przybiera formę stosunku religijnego. Najwyraźniej widać to w ustawodawstwach,

² Ta różnica funkcjonalna może mieć oczywiście wielkie znaczenie: Sokrates musiał z jej powodu umrzeć, ponieważ pragnął urzeczywistnić za pośrednictwem swobodnie sądzącego sumienia jednostki te same treści przeżywane, które grecka starożytność chronila siłą obyczaju i konwencji.

które w pewnych czasach i miejscach wykazują charakter teokratyczny i usankcjonowane są w pełni religijnie, kiedy indziej zaś gwarantowane są przez władzę państwową lub zwyczaj.

Wydaje się więc, że nieodzowny porządek społeczeństwa wylaniał się na różne sposoby z całkowicie niezróżnicowanej formy, w której sankcje moralne, religijne i prawne wciąż jeszcze stanowiły nierozłączną jedność, jak w indyjskiej dharmie, greckiej Temidzie, rzymskim *fas*. Wówczas, zależnie od okoliczności historycznych, ta lub inna postać stała się nośnikiem owych porządków. Podobną zmianę dostrzegamy także w relacji jednostki do całej grupy: w czasach płomiennego patriotyzmu stosunek ten nabiera świętości, żaru i oddania, które określamy jako religijne, gdy tymczasem w innych czasach podlegają konwencji lub prawu państwowemu.

Dla nas ważne jest to, że wszędzie tu chodzi tylko o stosunki między ludźmi i że następuje przy tym tylko jedna zmiana jednoczesna z sumarycznym stanem tych stosunków, gdy przechodzą one z czysto konwencyonalnych w religijne, z religijnych w prawne, z prawnych zaś w stan czystej obyczajowości. Wiele społecznie szkodliwych nieobyczajności znalazło przecież miejsce w kodeksach karnych dopiero dzięki pokucie we wspólnocie kościelnej. Jak dowodzi antysemityzm – stosunek społeczno-gospodarczy lub rasowy pomiędzy pewnymi segmentami grupy może zostać podniesiony do rangi kategorii religijnej, przy czym co do treści nie staje się niczym innym jak tylko stosunkiem społecznym. Wreszcie: przypuszcza się, że prostytutka obrzędowa była tylko religijną formą jakiegoś porządku życia seksualnego, której nośnikiem wcześniej lub gdzie indziej była czysta konwencja.

W odniesieniu do tych przykładów należy wszakże zgłosić kilka bardziej szczegółowych zastrzeżeń, by uniknąć nieporozumienia, o którym już wcześniej wspomniałem. Sens wykładanej tutaj teorii nie polega na podporządkowaniu pewnych społecznych interesów i zdarzeń istniejącej już jako taka istocie religijności. Zdarza się to zresztą całkiem często, prowadząc do kombinacji o ogromnej historycznej wadze, również dla przywołanych tutaj przykładów. Chodzi mi jednak o coś zupełnie przeciwnego, o związek o wiele mniej oczywisty i trudniejszy do rozwikłania. W tych stosunkach między składnikami społecznymi zabarwienie, jakie później lub ze względu na analogię z powstającą gdzie indziej religijnością nazywamy religijnym, występuje spontanicznie jako konstelacja czysto psychospołeczna: jeden z możliwych sposobów odnoszenia się ludzi do innych. Religia, jako samoistny obszar opierający się na wyobrażeniu swoistych substancji i interesów, jest natomiast dopiero czymś pochodnym.

Mniej więcej tak samo państwo w znaczeniu rzymskim i współczesnym, jako byt obiektywny i istniejący sam przez się, jest czymś wtórnym wobec pierwotnych wzajemnych oddziaływań, związków i porządków, które panowały bezpośrednio między składnikami społecznymi i które dopiero stopniowo rzutowały lub cedowały pieczę nad swoją treścią i jej moc wykonawczą na ów szczególny, zewnętrzny wobec nich twór, czyli państwo. Proces ten przenika całą historię życia społecznego: bezpośrednio, wzajemne ustalenia jednostek, od których zaczyna się ich współżycie, rozrastają się do wyspecjalizowanych i samodzielnych organów. Tak ze sposobów postępowania niezbędnych do samozachowania grupy powstaje prawo, które je kodyfikuje, a także stan sędziowski, którego zadanie polega na czuwaniu nad stosowaniem prawa. W ten sposób z niezbędnej dla społeczeństwa pracy, którą świadczone najpierw w trybie bezpośredniej współpracy wszystkich, kierując się nieprzetworzoną codzienną empirią, zrodziła się z jednej strony technika jako idealny system wiadomości i reguł, z drugiej zaś – stan robotniczy, który stał się obecnie wyspecjalizowanym nośnikiem odpowiednich świadczeń.

Podobnie mogło być z religią, choć w tych nieskończone skomplikowanych sprawach analogia zawsze musi być obudowana niezliczonymi odstępstwami. Jednostka w naszej wspólnocie odnosi się do innych i do całości w pewien określony sposób, jej stosunek [do nich] charakteryzuje się określonym stopniem wzniosłości, oddania, świętości, żarliwości. Może to, po pierwsze, prowadzić do powstania treści idealnej. Bogowie, którzy udzielają ochrony tak ukształtowanym stosunkom, jawią się jako przyczyna tych stanów uczuciowych, których byt jest wyspecjalizowaną reprezentacją tego, co dotąd było zaledwie formą relacji i istniało jedynie w łączności z realnymi treściami przeżywanymi. Ten kompleks idei i fantastycznych wyobrażeń zyskuje swoją egzekutywę, a zarazem nośnik w podziale pracy, w postaci stanu kapłańskiego, podobnie jak prawo w stanie prawniczym, a interesy poznawcze – w stanie uczonych. Gdy już dokona się owo usamodzielnienie i substancjalizacja religii, oddziałuje ona sama przez się zwrotnie na bezpośrednie relacje psychiczne między ludźmi, nadając im już uświadomione i nazwane zabarwienie religijności. W ten sposób oddaje im jednak to, co pierwotnie sama im zawdzięcza. Można być może powiedzieć, że wyobrażenia religijne, często tak przedziwne i osobliwe, nie mogłyby w ogóle nabrać takiej siły w stosunkach międzyludzkich, gdyby nie stanowiły po prostu formuły czy ucieleśnienia obecnych już wcześniej form relacji, dla których świadomość nie znalazła jeszcze żadnego trafniejszego wyrazu.

Przebieg myślowy takiego wywodu jest bardzo zwyczajny, można go wyrazić jako ogólną regułę, której szczególnym przypadkiem jest materialistyczna wizja historii. Ta ostatnia wywodzi z form gospodarowania wszelkie treści historycznego życia. Obyczaj, prawo, sztuka, religia, uprawianie nauki i struktura społeczna są wedle niej zdeterminowane przez to, jak określona grupa wytwarza materialne warunki swojego bytu. W ten sposób cząstkowy przejaw bardzo złożonego procesu zostaje uznany za jego wyłączną treść. A przecież rozwój form i treści życia społecznego, wraz z całą różnorodnością ich obszarów i form przejawiania się, następuje przez to, że ta sama treść jest przeżywana w wielorakich formach, a ta sama forma – w wielorakich treściach. Wydarzenia układają się w dziejach w takim porządku, jak gdyby historia miała tendencje do tego, by obchodzić się z daną jej sumą chwil tak długo, jak się tylko da. Taki jest najwyraźniej powód tego, że historia nie rozpada się na sumę aforystycznych chwil, a który sprawia, że te spośród nich, które leżą obok siebie i po sobie, wiążą się ze sobą na zasadzie pokrewieństwa.

To, że poszczególne formy życia – społecznego, literackiego, religijnego, osobistego – trwa dłużej niż jej związek z poszczególną treścią i że niezmienną używa się także nowej treści; to, że poszczególne treści może ocalić swoją istotę dzięki mnóstwu zastępujących się nawzajem form – to właśnie nie pozwala pęknąć ciągłości wydarzeń historycznych, to również sprawia, że nigdzie nie dochodzi do żadnego niezrozumiałego skoku, do żadnego załamania się powiązania ze wszystkim tym, co było wcześniej. Rozwój gatunku prowadzi w ogólności od zmysłowości i zewnętrżności ku wzrostowi znaczenia tego, co duchowe i wewnętrzne (choć kierunek tego przepływu często ulega odwróceniu). Tak też momenty życia gospodarczego bardzo często wznoszą się ku formom abstrakcyjnym i duchowym, a formy, które ukształtowały interesy gospodarcze, rozprzestrzeniają się na zupełnie innego rodzaju treści przeżywane. To jednak zaledwie jeden z wypadków, w których widać w historii ciągłość i zasadę maksymalizacji użyteczności. Kiedy forma ustroju państwowego powtarza się w strukturze rodziny, gdy religia panująca nadaje ton i idee dokonaniom artystycznym, gdy częste wojny sprawiają, że jednostka nawet w czasach pokoju jest brutalna i napastliwa, gdy linia podziału partii politycznych przedłuża się na obszary zupełnie niepolityczne i przyporządkowuje odmienne tendencje w życiu kulturalnym każdej z owych partii – w każdym z tych wypadków wyraża się uogólniony charakter całości historycznego życia. Materialistyczna teoria historii naświetla zaledwie jedną jego stronę.

Charakter ów zaś opisuje właśnie ten proces, którym się tutaj zajmujemy. Formy relacji społecznych zagęszczają się i uduchowiają, stając się światem wyobrażeń religijnych, albo też dodają do już istniejącego nowe elementy. Patrząc na rzecz inaczej: pewna szczególna treść uczuciowa, która powstała w formie wzajemnych oddziaływań międzyjednostkowych, przenosi się na stosunek do pewnej idei transcendentnej. Ta tworzy nową kategorię, w której przeżywane są formy czy też treści, mające swój początek w stosunkach między ludźmi. Spróbuję zastosować tę ogólną myśl do pewnych szczególnych stron bytu religijnego.

Wiara, o której mówiono jako o istocie czy też substancji religii, występuje najpierw jako stosunek między ludźmi, ponieważ chodzi tu o wiarę praktyczną, która nie jest w żadnym razie niższym stopniem ani słabszą odmianą teoretycznego uznawania czegoś za prawdziwe. Gdy mówię: „Wierzę w Boga”, wiara ta oznacza coś zupełnie innego niż w zdaniach głoszących, że wierzę w istnienie eteru, w ludzi na Księżycu albo też w niezmiennosc natury ludzkiej. Oznacza to nie tylko, że przyjmuję, iż Bóg istnieje, choć nie da się tego w ścisłym znaczeniu udowodnić. Oznacza to również, że mam do Niego pewien wewnętrzny stosunek, pewne uczuciowe oddanie, pewną orientację życia na Niego i w ogóle pewną szczególną mieszankę wiary w znaczeniu sposobu poznania z impulsami praktycznymi i stanami uczuciowymi.

Analogia z uspołecznieniem człowieka wygląda następująco: opieramy nasze wzajemne relacje bynajmniej nie tylko na tym, co wiemy o sobie nawzajem w sposób możliwy do udowodnienia. Nasze uczucia i sugestie wyrażają się raczej w pewnych wyobrażeniach, które można określić jedynie jako bazujące na wierze, a które ze swej strony zwrotnie oddziałują z kolei na stosunki praktyczne. Chodzi tu o zupełnie szczególny, trudny do zdefiniowania fakt psychiczny, który określamy w ten sposób, że wierzymy komuś: dziecko rodzicom, podwładny zwierzchnikowi, przyjaciel przyjacielowi, jednostka narodowi, poddany swemu księciu. Rola społeczna wiary nie była w ogóle przedmiotem badań, ale pewne jest to, że bez niej rozpadłoby się społeczeństwo. Na niej bowiem pod wieloma względami opiera się na przykład posłuszeństwo. Stosunek posłuszeństwa w niezliczonych wypadkach opiera się nie na określonej wiedzy o prawie i na namyśle ani też na czystej miłości czy sugestii, lecz na owym psychicznym wyobrażeniu pośredniczącym, które nazywamy wiarą w człowieka czy też w zbiorowość ludzką. Często podkreślano, jak niepojęte jest to, że jednostki i całe klasy pozwalają się uciskać i wyzyskiwać, mimo że mają dość siły, by się wyzwolić. Przyczyną jest dobrowolna, bezkrytyczna wiara we władzę, w zasługi, rozwałę i dobroć tych, którzy stoją wyżej. Nie jest

ona w żadnym razie tylko nieuzasadnionym założeniem teoretycznym, lecz także swoistym, wyrosłym z wiedzy, instynktu i uczucia wyobrażeniem, które jednym słowem opisujemy po prostu jako wiarę. To, że wbrew wszelkim rozumowym dowodom i wszelkim tak przecież wyraźnym zjawiskom świadczącym przeciwko wierze wciąż wierzymy w człowieka – to jedna z najsilniejszych więzi, które utrzymują w całości ludzkie społeczeństwo.

Wiara ta ma charakter zdecydowanie religijny. Rozumiem to nie w ten sposób, że jest jakaś religia, której dopiero wszelkie stosunki socjologiczne zawdzięczają swój charakter. Sądzę raczej, że charakter ten rodzi się zupełnie bez względu na dane religijne jako czysto międzyjednostkowa forma stosunku psychicznego, która następnie przybiera zupełnie czystą i abstrakcyjną postać w wierze religijnej. W wierze w bóstwo ucieleśnia się, by tak rzec, czysty proces wiary, wyzwolony od uwikłania w swój społeczny odpowiednik; i na odwrót, z subiektywnego procesu wiary wyrasta zaś dopiero jego obiekt. Wiara, która żyje w stosunkach międzyludzkich jako społeczna konieczność, staje się samodzielną, typową funkcją ludzi, która ujawnia się spontanicznie od środka na zewnątrz. Nierzadko wszak zdarza się, że dopiero pewien określony obiekt wytwarza w nas pewien określony proces psychiczny, potem jednak ów proces, usamodzielnivszy się, sam kształtuje odpowiedni obiekt. W praktyce kontaktów międzyludzkich – chodzi tu zarówno o jej treści najbardziej pospolite, jak i najwyższe – pod wieloma względami widać, że ich nośnikiem jest wiara, że z niej wyrasta sama potrzeba, by w ogóle „wierzyć”, i rodzi się szacunek do swoistego, wykreowanego przez to i po to obiektu. Tak samo impuls miłości albo czci sam przez się może się skierować na obiekty, które jako takie nie wywołałyby bynajmniej tego rodzaju uczuć; taka ich kwalifikacja jest tylko odbiciem rzutowanej na nie potrzeby podmiotu. Jak widzieliśmy, Boga tworzącego świat opisuje się także, z drugiej strony, jako wytwór ludzkiej potrzeby przyczynowości. To ostatnie stwierdzenie nie przeczy bynajmniej temu, że owo wyobrażenie ma obiektywną prawdziwość czy swój odpowiednik w rzeczywistości. Pytamy tylko o motyw, który doprowadził do powstania i uzewnętrznienia takiego wyobrażenia. Przyjmuje się, że nader częste stosowanie przyczynowości w jej pierwotnej domenie, w domenie tego, co empiryczne i względne, sprawiło wreszcie, że jej potrzeba zapanowała niepodzielnie, tak że sama w końcu zapewniła sobie zaspokojenie, które w domenie absolutu jest właściwie nieosiągalne, za pomocą idei bytu absolutnego, który miałby być przyczyną świata. Taki sam proces mógł wynieść wiarę ponad jej pierwotną domenę społeczną do rangi podobnie organicznej potrzeby i wytworzyć dla niej przedmiot absolutny w postaci wyobrażenia bóstwa.

Drugą stroną bytu społecznego, która znajduje swój odpowiednik w obrębie bytu religijnego, stanowi pojęcie jedności. Nasza właściwość polegająca na tym, że nie przyjmujemy po prostu niepowiązanej wielości wrażeń rzeczy, lecz doszukujemy się połączeń i wzajemnych oddziaływań pomiędzy nimi, które spajałyby je w jakąś jedność, a nawet zakładamy właściwie wszędzie obecność wyższych jednostek i ośrodków jednostkowego zjawiania się, by przebić się przez zamęt zjawisk – z pewnością zrodziła się z realiów i konieczności społecznych.

Całość nigdzie nie powstaje z poszczególnych elementów tak bezpośrednio i w sposób tak odczuwalny, nigdzie ich odrębność i swoboda ruchu nie podlegają tak energicznemu panowaniu obecnej mimo wszystko centralizacji, jak w rodzie, rodzinie, państwie, w każdym związku celowym. Prymitywne zjednoczenia często zorganizowane są jako *Zehentschaften* (bractwa palcowe), co wskazuje *dowodnie*, że relacja między elementami grupy jest taka, jak między palcami; względna swoboda i samodzielność ruchu jednostki, która jednak powiązana jest z innymi w jedności współoddziaływania i nierozdzielności egzystencji. Ponieważ całe życie społeczne jest wzajemnym oddziaływaniem, jest ono także jednością, na czymże bowiem polega jedność, jeśli nie na wzajemnym powiązaniu wielości i na tym, że los żadnego z elementów nie pozostawia żadnego innego nieporuszoną.

Właśnie fakt, że ta jedność społeczeństwa bywa niekiedy kwestionowana, że usiłuje się jej wymknąć wolność jednostki, że wreszcie nawet przy najściślejszych i najbardziej naiwnych powiązaniach jedność ta nie narzuca się z taką oczywistością, jak jedność organizmu w stosunku do jego części składowych – to właśnie musiało ją silnie wryć w ludzką świadomość jako szczególną formę pewnej szczególnej wartości istnienia. Jedność rzeczy i interesów, z którą stykamy się najpierw w domenie tego, co społeczne, jest reprezentowana w sposób czysty i wolny od wszelkiej materialności w idei boskości – najpełniej, rzecz jasna, w religiach monoteistycznych, ale odpowiednio także i w niższych. To najgłębsza istota idei Boga: wielość i przeciwstawność rzeczy znajduje w niej powiązanie i jedność; może to być absolutna jedność jedyne Boga, ale mogą to też być cząstkowe, odnoszące się do poszczególnych obszarów bytu jedności politeizmu. W ten sposób na przykład forma życia starożytnych Arabów z ich wszechwładnym wpływem jedności rodowej ukształtowała wstępnie monoteizm. Sposób społecznego zjednoczenia i jego przemiany odbijały się wyraźnie w charakterze boskiej zasady ludów semickich, takich jak Żydzi, Fenicjanie czy Kananejczycy: dopóki formą dominującą wśród nich pozostawała jedność rodziny, Baal oznaczał tylko ojca, do którego ludzie należeli tak jak dzieci. W miarę jak wspólnota społeczna obejmowała bardziej obce, niepowiązane więzami

krwi odgałęzienia, Baal stawał się władcą zasiadającym na tronie na obiektywnych wyżynach. Gdy jedność społeczna traci charakter pokrewieństwa, to samo dzieje się z jednością religijną, tak że ta ostatnia jawi się ostatecznie jako czysta, oderwana forma tej pierwszej. Nawet zjednoczenie, które wznosi się ponad zróżnicowaniem płci, stanowi pewien szczególny typ religijny. Psychologiczne zacieranie się przeciwieństw między płciami, które tak wyraźnie występowało w życiu społecznym Syryjczyków, Asyryjczyków i Lidyjczyków, znalazło swoje dopełnienie w wyobrażeniu bóstw, które łączyły w sobie owe przeciwieństwa: półmęskiej Astarte, męsko-kobiecego Sandona, boga Słońca Melkarta, który dzieli symbole płci z boginią Księżycą.

Nie chodzi tu o trywialne stwierdzenie, że człowiek odmalowuje siebie w wizerunkach swoich bogów, które z uwagi na swoją ogólnikowość nie wymagają w ogóle dowodu, lecz o to, by zbadać poszczególne rysy tego, co ludzkie, a z których przez ich rozwój i spotęgowanie ponad ludzką miarę powstają bogowie. Trzeba dostrzec, że bogowie nie stanowią jedynie idealizacji cech indywidualnych: siły, moralnych czy niemoralnych właściwości charakteru, skłonności i potrzeb jednostek – to międzyjednostkowe formy życia społecznego na wiele sposobów nadają treść wyobrażeniom religijnym. Pewne strony i pewne stopnie nasilenia funkcji społecznych osiągają swoją najczystszą, najbardziej abstrakcyjną, a zarazem ucieleśnioną postać, przez co stają się obiektami religii. Można więc powiedzieć, że religię (poza wszystkim, czym jest oprócz tego) stanowią formy stosunków społecznych, które w niej – uwolnione od treści empirycznych – usamodzielniają się i przenoszą na wyodrębnione substancje.

Dwie kolejne refleksje pozwolą wyjaśnić, jak bardzo właśnie jedność grupy należy do funkcji, które wykształcają się przez religię. To, że grupa stanowi jedność, dokonuje się i przejawia (zwłaszcza w epokach bardziej prymitywnych) w braku walk i konkurencji wewnątrz grupy, w przeciwieństwie do wszystkich stosunków z tymi, którzy znajdują się poza nią. Nie ma, być może żadnego pojedynczego obszaru, w którym ta forma egzystencji wolnego od konkurencji bycia obok siebie, tożsamości celów i interesów, wyrażałaby się w sposób tak czysty i tak bez reszty, jak w domenie religijnej. Pokojowy charakter wewnętrznego życia grupy jest jednak tylko względny. Z wielością dążeń wewnątrz grupy wiąże się wszak również staranie o to, by wykluczyć współzawodników z ubiegania się o ten sam cel, by – choćby cudzym kosztem – poprawić niekorzystną relację między pragnieniami a zaspokojeniem, by w odróżnianiu się od innych poszukiwać przynajmniej miary wartości własnych czynów i przyjemności.

Właściwie tylko w domenie religijnej energie jednostkowe mogą się w pełni wyżyć, nie popadając we wzajemną konkurencję, ponieważ – zgodnie z pięknymi słowami Jezusa – dla wszystkich jest miejsce w domu Boga. Choć cel jest wspólny dla wszystkich, wszystkim dana jest możliwość osiągnięcia go, co prowadzi nie do wzajemnego wykluczania się, lecz przeciwnie, do łączenia się ze sobą nawzajem. Przypominam o głębokim znaczeniu tego, jak w komunii wyraża się religijne dążenie do osiągnięcia tego samego dla wszystkich celu za pomocą tego samego dla wszystkich środka. Przypominam przede wszystkim o świątach, które uwidaczniają nader wyraźnie jedność wszystkich, którzy opanowali są tym samym poruszeniem religijnym: od prymitywnych świąt religii pierwotnych, gdzie stopień się w jedność często kulminuje w orgii seksualnej, aż po jego najczystszy i wykraczający poza pojedynczą grupę wyraz w postaci *pax hominibus*.

Brak konkurencji, który stanowi warunek jedności formy życia grupy, w niej samej panując jednak zawsze tylko względnie i częściowo, w domenie religijnej znajduje swoje absolutne i najbardziej nasilone urzeczywistnienie. Można by tutaj, podobnie jak w wypadku wiary, powiedzieć, że religia jest substancjalnym przedstawieniem – a nawet: stanowi substancjalizację – tego, co reguluje życie grupy jako forma i funkcja. To z kolei znowu znajduje swoją formę osobową w kapłaństwie, które – choć historycznie powiązane z określonymi stanami – stoi jednak ponad wszystkimi jednostkami, również w ten sposób obrazując punkt przecięcia i jedność ich idealnych treści przeżywanych. Katolicki celibat uwalnia więc księży od jakiegokolwiek specjalnego związku z tym lub owym elementem i kompleksem elementów, by umożliwić mu równorzędne odnoszenie się do każdego; „społeczeństwo” czy „państwo” stoi ponad jednostkami jako abstrakcyjna jedność, która wchłonęła relacje między nimi. By zaś wspomnieć o czymś zupełnie specyficznym: przez całe średniowiecze Kościół zapewniał wszelkim odruchom dobroczynnym tę wielką wygodę, że oferował siebie jako zbiornik, który bez zbędnych pytań przyjmie każdy miły datek. Ktoś, kto pragnął wyzbyć się swego majątku na rzecz innych, nie musiał rozważać, w jaki sposób miałoby się to najlepiej dokonać. Istniał w tym celu wszechogarniający organ centralny między darczyńcami a potrzebującymi. Dobroczynność, forma stosunku społecznego wewnątrz grupy, zyskała w postaci Kościoła ponadjednostkową organizację i jedność.

Odwrotną stronę tego powiązania, które wskazuje jednak na ten sam rdzeń, stanowi stosunek do „kacerzy”. Wielkich mas nie skłania mianowicie do nienawiści i moralnego potępienia odszczepieńców różnica w treści dogmatycznej nauki, której w niezliczonych wypadkach w ogóle

nie rozumieją, lecz fakt, że jednostki przeciwstawiają się tu całości. Prześladowania kacerzy i dysydentów biorą się z instynktu koniecznej dla grupy jedności. Szczególnie charakterystyczne jest jednak to, że w wielu wypadkach tego rodzaju odstępstwo religijne bardzo dobrze może współistnieć z jednością grupy we wszystkich żywotnych dla niej sprawach. Społeczny impuls jedności przybiera jednak w religii kształt tak czysty, abstrakcyjny, a zarazem substancjalny, że nie wymaga ona już powiązania z realnymi interesami – wydaje się wówczas, że odstępstwo zagraża jedności, czyli formie życia grupy, jako takiej, pod względem ideowym. Podobnie jak pałac czy inny symbol grupowej jedności nie ma z nią bezpośrednio nic wspólnego, lecz zamach na nie wywołuje bardzo gwałtowną reakcję, tak też religia jest najczystsza i wykraczającą poza wszelkie konkretne jedności formą społecznej jedności. Dowodzi tego energia, z jaką zwalcza się tak nieistotne pod względem treści kacerstwo. Wreszcie zaś te wewnętrzne więzi między jednostką a jej grupą, które nazywamy moralnymi, wykazują tak daleko idącą analogię do jej stosunku do jej boga, jak gdyby były po prostu ich zagęszczeniem i przekształceniem. Cała tajemnicza pełnia tych pierwszych odbija się w wielości oddziaływań, w których odczuwamy boskość. Bogowie nakazujący i karzący, kochający Bóg, Bóg Spinozy, który nie potrafi odwzajemnić naszej miłości, Bóg, który daje nam lub odbiera dyrektywę działania, a zarazem siłę po temu, by się nią kierować – oto znaki, przez które wyrażają się siły i sprzeczności etycznej relacji między grupą a jej jednostkami.

Zwracam uwagę zwłaszcza na poczucie zależności, w którym upatrywaliśmy istotę wszelkiej religii. Jednostka czuje się związana z czymś ogólniejszym, wyższym, z czego wypływa i ku czemu płynie, ale od czego oczekuje również uwznioślenia i wyzwolenia, od czego się różni, ale z czym jest również tożsama. Wszystkie te odczucia, które schodzą się w wyobrażeniu Boga niczym w punkcie zapalnym, można sprowadzić do relacji, jaka łączy jednostkę z jej rodzajem, a mianowicie z jednej strony z poprzednimi pokoleniami, które przekazały jej główne formy i treści jego bytu, z drugiej zaś – ze współczesnymi, których ukształtowanie oraz zakres rozwoju określają owe formy i treści.

Jeśli poprawna jest teoria, zgodnie z którą wszelka religia wywodzi się z kultu przodków, z czci i zjednoczenia z wciąż żywą duszą przodka, zwłaszcza bohatera i założyciela, to potwierdzałyby ona ten związek: istotnie zależy od tego, co było przed nami, a co w najbardziej bezpośredni sposób skupiło się w autorytecie ojca względem jego potomstwa. Ubóstwienie przodków, zwłaszcza najczynniejszych i najbardziej wpływowych spośród nich, jest zarazem najlepszym wyrazem zależności jednostki od

poprzedzającego ją w czasie życia grupy, choćby świadomość różnych ludów wskazywała na inne po temu motywy.

Ową pokorę, w której pobożny wyznaje, że wszystko, czym jest i co ma, zawdzięcza Bogu, widząc w nim źródło swojego bytu i swojej siły, można słusznie rozciągnąć na relację między jednostką a całością. Człowiek nie jest wszak wobec Boga niczym; jest prochem, jest siłą słabą, ale przecież nie zupełnie żadną, jest naczyniem, które gotowe jest na przyjęcie treści. Jeśli jasna idea Boga czerpie swoje istnienie z tego, że wszystkie barwne wielości, wszystkie przeciwieństwa i różności bytu i pragnienia, zwłaszcza zaś nasze wewnętrzne interesy życiowe mają w nim swój początek, a przy tym swoją jedność, możemy już bez dalszej zwłoki umieścić na jego miejscu całość społeczną. Z niej to bowiem wypływa cała pełnia impulsów, przekazana nam w spadku jako wynik zmiennych procesów dostosowawczych; z niej – kształtowanie się narzędzi, za pomocą których pojmujemy różne, a często trudne do pogodzenia ze sobą strony świata. Grupa społeczna jest dostatecznie jednością, by uważać ją za realny punkt zbiegu tych rozmaitych oddziaływań. Boskie pochodzenie ksiąg nie jest jedynie wyrazem pełnej koncentracji przemocy w ich rękach. Gdy zjednoczenie społeczne osiągnie już pewien poziom obiektywizacji całości przeciwstawianej jednostce, jawi się jej ono jako nadprzyrodzona, odrębna od niej moc. Nieważne, czy jej społeczny charakter jest uświadomiony, czy też przyobleka się w ideę Boga; w obu wypadkach dokładnie tak samo pojawia się problem tego, ile może czy też musi uczynić jednostka, by wypełnić swoją powinność, i ile przy tym dzieje się na mocy zasady zewnętrznej wobec niej.

Inną kwestią jest samodzielność jednostki w stosunku do władzy, od której otrzymała wszak siłę samodzielności i która określa jej cele i metody. Augustyn umieszcza jednostkę w rozwoju historycznym, wobec którego jest ona tak samo niesamodzielna i bezsilna, jak – jego zdaniem – wobec Boga. W ten sposób zagadnienie synergizmu trwa przez całe dzieje Kościoła, zarazem decydując o historii polityki wewnętrznej. W ujęciu religijnym jednostka jest zaledwie naczyniem łaski lub gniewu bożego, natomiast w ujęciu socjalistycznym jest nośnikiem oddziaływań wychodzących od ogólności. W obu wypadkach powtarza się to samo etyczne pytanie podstawowe, dotyczące bytu i prawa jednostki. W obu formach jej oddanie owej zewnętrznej zasadzie stanowi często ostateczne możliwe spełnienie, gdy skazana na siebie samą indywidualność nie ma już żadnej wewnętrznej zdolności do istnienia³.

³ Wywód ten pochodzi z mojej *Einleitung in die Morawissenschaft*.

Bardzo charakterystyczne jest dla tego porządku wyobrażeń religijnych i etyczno-społecznych to, że Bóg jest pojmowany wprost jako personifikacja tych cnót, których wymaga od ludzi: nie tyle ma właściwości, takie jak dobroć, sprawiedliwość, cierpliwość itp., co nimi jest. Jest, jak to się wyraża, pełnią wyobrażoną w substancji, „jest dobrocią”, „jest miłością”, i tym podobnie. Obyczajność, nakazy dotyczące zachowania się ludzi wobec siebie nawzajem, uzyskały w Nim, by tak rzec, trwałą formę. Podobnie jak praktyczna wiara jest relacją między ludźmi, która wykraczając ponad ową formę relacji, tworzy absolut, podobnie jak jedność jest formą stosunków między żyjącymi razem ludźmi, która wznosi się ku jedności rzeczy ujętej w formie osobowej, występując jako boskość, tak też moralność zawiera owe formy odnoszenia się człowieka do człowieka, które sankcjonuje interes grupy. Bóg, który przedstawia względne treści w absolutnej postaci, z jednej strony reprezentuje wobec jednostki rolę żądającej i zabraniającej grupy, z drugiej – odbiera względność etyczno-społecznym sposobom postępowania, do których ma się stosować jednostka, i przedstawia je w absolutnej substancjalności. Wzajemne stosunki między ludźmi, wyrosłe z najrozmaitszych interesów, których nośnikami są przeciwstawne sobie siły, a które przybierają najróżniejsze formy, mogą jednak osiągnąć stan skupienia, którego usamodzielnienie się i stosunek do zewnętrznego wobec niego bytu nazywamy religią. Umożliwia to fakt, że stają się one abstrakcyjne, a zarazem konkretne: w tym podwójnym procesie tkwi siła, z jaką religia oddziaływa zwrotnie na owe stosunki. Stare wyobrażenie, jakoby Bóg był absolutem, a wszystko, co ludzkie – rzeczą względną, nabiera tu nowego znaczenia. To relacje międzyludzkie znajdują w wyobrażeniu boskości swój substancjalny i idealny wyraz.

Jeśli w dociekaniach takich, które sięgają podstaw światopoglądu, mamy się również kierować pragnieniem dostatecznie pełnego zrozumienia tego, jaki jest zakres ich ważności, to trzeba zatroszczyć się o to, by nie wydawało się, że związki, których istnienie się tutaj utrzymuje, wkraczają z pretensjami na obszary sąsiednie, poza swoje wyraźnie wytyczone granice. Nie mogą one opisać historycznego procesu tworzenia religii. Wskazują tylko na jedno z wielu jej źródeł, abstrahując przy tym całkowicie od tego, czy źródła te dały początek religii dzięki zbiegowi z innymi, które równocześnie wytrysnęły z dziedziny jeszcze-nie-religijności, czy też religia odnalazła już swój byt i istotę, gdy omawiane tutaj źródła bytu religijnego zlały się z jej nurtem jako dopływy. Ich oddziaływanie nie jest związane z żadnym określonym momentem historycznym. Religia jako rzeczywistość duchowa nie jest wszak żadną gotową rzeczą, żadną ustaloną substancją, lecz żywym

procesem, który – przy całej niewzruszoności przekazanych treści – każda dusza musi w każdym okamgnieniu stworzyć sama. Siła i głębia religii leży właśnie w tym wymaganiu, by to, co w religii zastane, wciąż włączać w rzeke uczucia, której przepływ nieustannie musi zastane elementy formować, podobnie jak ciągle zmieniające się krople wody składają się przecież na trwały obraz tęczy. Dlatego też genetyczne wyjaśnienie religii obejmuje nie tylko początki jej tradycji, lecz także te siły w każdorazowej terażniejszości, które pozwalają nam odziedziczyć i posiadać skarby religijności, jakie przekazali nam nasi ojcowie. W tym sensie istnieją naprawdę „początki” religii, których występowanie i oddziaływanie przypadają na czasy o wiele późniejsze niż „początek” religii.

Dla niniejszych dociekań ważniejsze od zastrzeżeń, które mają ich bronić przed zarzutami historycznej teorii powstania [religi], jest jednak wykluczenie z ich zakresu wszelkich pytań o obiektywną prawdziwość religii. To, czy uda się pojąć zaistnienie religii jako zdarzenia w życiu człowieka, wynikłego z wewnętrznych uwarunkowań tego życia, nie dotyczy w żadnej mierze problemu tego, czy faktyczna, leżąca poza ludzką myślą rzeczywistość zawiera odpowiednik i potwierdzenie owej rzeczywistości psychicznej. W podobny sposób psychologia poznawcza stara się uchwycić przyczyny tego, że nasz obraz świata jest rozciągly przestrzennie i trójwymiarowy, pozostawiają zupełnie innej refleksji dociekanie tego, czy poza naszymi wyobrażeniami istnieje w takich samych formach świat rzeczy samych w sobie. Oczywiście, zawsze można dojść do punktu, w którym nie da się już wyjaśniać wewnętrznej faktyczności na podstawie czysto wewnętrznych uwarunkowań i do domknięcia wewnętrznego kręgu przyczynowości potrzebna jest rzeczywistość zewnętrzna. Ta możliwość czy też konieczność dotyczyć może jednak tylko kogoś, kto chciałby zgłębić całkowicie istotę i genezę religii, a nie nas, którzy mamy śledzić tylko jeden z promieni zogniskowanych w religii. Wreszcie zaś, co najważniejsze, uczuciowe znaczenie religii, czyli najbardziej wewnętrzne oddziaływanie emocjonalne wyobrażeń boskości, jest całkowicie niezależne od wszelkich założeń na temat sposobu, w jaki te wyobrażenia zaistniały.

W tym punkcie dochodzi do największych nieporozumień we wszystkich historyczno-psychologicznych wywodach na temat wartości idealnych. W odczuciu szerokich kół urok ideału wciąż jeszcze blaknie, a zasługa płynąca z uczucia – traci na znaczeniu, gdy ich powstanie nie jest już niepojętym cudem, czymś stworzonym z niczego. Jak gdyby zrozumienie stawania się podważało wartość tego, co się staje, jak gdyby fakt, że punkt wyjścia znajduje się nisko, ujmował wysokości osiągniętemu

celowi, jak gdyby pozbawiona podniet prostota poszczególnych składników niszczyła znaczenie ich produktu, który istnieje dzięki współdziałaniu, formowaniu i przeplataniu się tych składników. To błędne i spaczne mniemanie, wedle którego człowiek miałby tracić świętość, gdyż pochodzi od niższych zwierząt, jak gdyby godność jego nie na tym właśnie polegała, że jest tym, czym jest w rzeczywistości. Zupełnie obojętne jest przy tym, od czego zaczął, by się takim stać. To samo spaczne mniemanie zawsze będzie stawać na zawadzie wyjaśnieniu religii wychodzącemu od elementów, które same przez się nie są jeszcze religią.

Właśnie takiemu jednak mniemaniu, zgodnie z którym wskazanie historyczno-psychologicznego uzasadnienia religii musi uchybić jej godności, zarzucić można słabość świadomości religijnej. Wewnętrzna stałość tejże i głębia uczuć muszą wszak być niewielkie, skoro zagraża im – i w ogóle jakkolwiek ich dotyka – wiedza o powstaniu religii. Najszczęsza i najgłębsza miłość do człowieka nie doznaje uszczerbku przez późniejsze wyjaśnienie przesłanek jej powstania, a jej tryumfująca siła świadczy wręcz, że przetrwała ona bez szwanku upadek wszystkich owych niegdysiejszych przesłanek. Podobnie siły subiektywnego uczucia religijnego dowodzi dopiero pewność, z jaką wystarcza ono samo sobie, a jego głębia i żarliwość sytuują się poza wszelkimi przyczynami, do których chciałaby je sprowadzić wiedza.

Przełożyła Marta Bucholc