

Część II

A N T Y K U Ł Y

„Etnografia Polska”, t. XVII z. 1

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

ROZWÓJ I MORFOLOGIA RELIGII SPOŁECZEŃSTWA RODOWO-PLIEMIEŃNEGO.

KONTROWERSYJNE ZAŁOŻENIA TEORII S. A. TOKARIEWA

Problematyka genezy, rozwoju i ewolucji wczesnych, tj. najstarszych, form religii uaktualnia się co pewien czas z nową siłą. Ta manifestacja znaczenia i ważności umożliwia jej kolejny powrót do kręgu kontrowersyjnych polemik, zakreślonych granicami zainteresowań antropologów i socjologów, psychologów i religioznawców. Zagadnienia te, tworząc faktycznie trzon prawie każdej historycznie lub ewolucyjnie zorientowanej teorii religii, stały się osią, wokół której narósł prawdziwy gąszcz hipotez i sprzecznych poglądów, werbalnych schematów i efektownych porównań. Każda ze szkół badawczych wносиła swój obiektywny wkład w pogłębianie znajomości tej problematyki; każda z nich równocześnie zaciemniała rozpatrywany przez siebie przedmiot, ukazując go przez pryzmat swych własnych, teoretycznych założeń oraz zwykle apriorycznie zdogmatyzowanych koncepcji.

Historia kształtowania się poglądów na sprawę pierwocin religii i jej form najwcześniejszych stała się w rezultacie odbiciem ideologicznych i teoretycznych sporów, prowadzonych na wyższej płaszczyźnie abstrakcji, tj. na poziomie rozważań kulturologicznych i filozoficzno-antropologicznych. Sytuacja tego rodzaju zmusza więc do powrotu do materiałów źródłowych, ale już wstępna ich analiza skłania także do koniecznego, krytycznego przeglądu dotychczasowych ustaleń teoretycznych. Nie ma bowiem innego sposobu na to, by ustrzec się przed „odkryciami” dawno już „odkrytymi” i błędami poprzednich pokoleń. Tą właśnie drogą dotrzeć można do sformułowań i konstatacji wartościowych, oryginalnych a więc nadających się do dalszego rozwinięcia. Procedura weryfikacji pozwala z kolei odrzucić wszystkie te opinie, które w przekonaniu badacza wynikają ze spekulatywnych dociekań, są spuścizną fałszywego rozumowania; nie stanowią zatem intersubiektywnej interpretacji. Łatwość tego typu postępowania jest niestety tylko pozorna.

Najpoważniejszym bowiem problemem w przypadku podejmowania tematu oscylującego między ubogą bazą empiryczną a szerokim polem spekulatywnych dociekań jest kwestia ustalenia właściwych mierników weryfikacji. Chodzi tu zwykle o wybór takiego zespołu kryteriów, przy którego pomocy można by z powodzeniem skonstruować swego rodzaju sito, umożliwiające przesianie teoretycznych osiągnięć minionych okresów, i w efekcie wyodrębnienie cennych ustaleń a odrzucenie mistyfikacji. Przekonanie o istnieniu całkowicie doskonałego instrumentarium weryfikacji jest jednak złudzeniem. Należałoby przedtem uporać się z co najmniej dwiema przeszkodami broniącymi dostępu do „krainy pewników i prawd absolutnych”.

Jedną z nich jest wzmiankowany już subiektywizm przekonania badacza, wynikający z jego proweniencji metodologicznej i dyscyplinarnej. Drugą stanowi zbyt duży margines dla swobodnych, niczym nie skrepowanych dociekań, porządkujących w określone konfiguracje szczupły materiał empiryczny. W ten sposób ograniczeni, ustosunkowując się w konsekwencji do zastanej spuścizny teoretycznej, przejmujemy bezwiednie obok poglądów słusznych, stanowiących prawdy względne, i takie, które nie posiadają swego głębszego uzasadnienia. Na takiej właśnie rzecz można „niezbornej” płaszczyźnie wznosi się zwykle nową konstrukcję faktów uporządkowanych wg przyjętych założeń metodologicznych, która w efekcie odzwierciedli końcowy produkt naszych naukowych dociekań, tj. teorię o określonym zasięgu.

Świadomość tego procesu poznania naukowego umożliwia właściwe zajęcie odpowiedniej postawy wobec analizowanych i poddawanych krytyce koncepcji, dając równocześnie okazję do stwierdzenia stopnia oryginalności konkretnej hipotezy. Z drugiej strony pozwala widzieć każdą nową koncepcję jako kolejne, mocniejsze lub słabsze ogniwo w łańcuchu teorii zmierzających do wykrycia obiektywnej istoty badanego przedmiotu, w naszym przypadku — pierwotnych form religii. Refleksja taka jest tym bardziej pożyteczna wówczas, kiedy nowatorska interpretacja autora prezentowana jest na planie totalnej opozycji w stosunku do dotychczasowych ustaleń. Postawa taka wzbudza zwykle nieufność i skłania raczej do tego typu krytyki, która by umożliwiła określenie właściwego miejsca krytykowanej teorii w dziejowym rozwoju nauki i dałaby ocenę jej odkrywczych treści.

MISTYFIKACJA ANALOGII ETNOGRAFICZNYCH

Spekulatywny charakter dociekań historycznych i ewolucyjnych nad genezą i fazami rozwoju wczesnych form religii wynika przede wszystkim z charakteru bazy źródłowej jaką dysponują religioznawcy. Nikły stopień

właściwie zinterpretowanych zabytków materialnej spuścizny epok prahistorycznych, świadczących o irracjonalnych przekonaniach ówczesnych społeczeństw, jest podstawową barierą uniemożliwiającą rekonstrukcję i zrozumienie religijnych wyobrażeń ludzi paleolitu czy neolitu.

Wprawdzie ilość wykrywanych obiektów i zabytków przypuszczalnie wiążących się z wierzeniami, kultem czy obrzędowością systematycznie rośnie, jednakże ten kwantytatywny czynnik nie ma zasadniczo większego wpływu na to, by w gruncie rzeczy nadal szczupłe materialne pozostałości najdawniejszych kultur odsłoniły przed nami swą właściwą treść. Ukazują się nam tylko pewne mgliste kształty, pozbawione swych ulotnych treści, tworzących niegdyś wraz ze zmistyfikowanym obrazem świata formę pierwotnej świadomości społecznej. Dociekania na temat struktury, roli i znaczenia tej świadomości wieść zatem muszą od analizy dostępnego współcześnie materialnego wyposażenia tychże kultur, ku studiom nad zrekonstruowanym poziomem sił wytwórczych. Ustalone fakty i prawidłowości umożliwiają dopiero wnioskowanie o stopniu rozwoju społecznego i charakterze stosunków społecznych, determinujących przecież w ostatecznej instancji funkcje pierwotnych wierzeń. Droga zatem od naukowo opracowanego zabytku archeologicznego do jego interpretacji religioznawczej jest wprawdzie możliwa, ale nastęrcza badaczowi niemało trudności, przynosząc w rezultacie niezbyt efektowne wnioski o dość ogólnikowym charakterze. Natomiast próby uszczegółowienia i skonkretyzowania analizy stwarzają ogromne niebezpieczeństwo popadnięcia w sidła spekulacji, wynikających z wnioskowań opartych na arbitralnie wybranych analogiach i skłonnościach człowieka współczesnego do „obdarzania” poczynań ludzi pierwotnych naszymi motywacjami psychologicznymi¹.

Przed wszystkim zwrócono się ku analogiom etnograficznym, traktując je jako przesłanki, umożliwiające wnioskowanie *ex post* o etapach społecznego rozwoju i następstwach form pierwotnych wierzeń². Od ewolucjonistycznych prób wyłącznego posługiwania się materiałem etnograficznym w rekonstrukcji etapów pierwotnego społeczeństwa, aż do nawyku sięgania tylko w pewnych przypadkach do tychże analogii — wiodła daleka droga, którą przez dziesięciolecia kroczyli przedstawiciele szeregu szkół i kierunków religioznawczych, archeologicznych, etnograficznych i antropologicznych. Brak miejsca nie pozwala ich tutaj wymienić. Stwier-

¹ Ze szczególnie dużą mocą zjawisko to ujawniło się w związku z interpretacją obiektów sztuki społeczeństw paleolitycznych; por. przegląd niektórych koncepcji u E. Nowickiej, *Społeczny aspekt sztuki ludów prehistorycznych*, „Studia Socjologiczno-Polityczne”, t. 18: 1965, s. 97-113.

² Z nowszych prac na ten temat por. I. Sellnow, *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte. Ein Beitrag auf Grundlage ethnographischen Materials*, Berlin 1961.

dzić jedynie wypada, że stosunek tych badaczy do tzw. kultur prymitywnych określał równocześnie w sposób jednoznaczny ewentualną przydatność stosowania analogii lub też bezzasadność tej metody w próbach rekonstrukcji dawnych dziejów ludzkiej kultury.

Ujmując to zagadnienie w sposób generalny wydaje się, że na ogół przeważało stanowisko negujące stawianie na jednej płaszczyźnie społeczeństw „prehistorycznych” i współczesnych ludów „opóźnionych w rozwoju”. Te ostatnie, choć pod względem poziomu sił wytwórczych stoją na podobnym etapie społeczno-ekonomicznego rozwoju, co ludy dawno wymarłe, różnią się wszakże od społeczeństw paleo- czy neolitycznych przebiegiem swej historii. Mimo że nie została ona utrwalona znakami pisma, to jednak odcisnęła swe piętno na kulturowym kodzie każdej etnicznej grupy.

Przyjęcie tego rodzaju stanowiska nie oznacza bynajmniej deprecjacji wszelkiego ewolucyjno-historycznego podejścia i negacji zasadności wnioskowań w oparciu o dane etnograficzne. Jest tylko wyrazem sceptycyzmu, w stosunku do przedwczesnych uogólnień. Należy sobie bowiem zdać sprawę z tego, iż chcąc posunąć naprzód badania nad źródłami pierwotnych religii należy uprzednio wypracować odpowiednie metody stosowania analogii etnograficznych. Dotychczas kwestia ta nie znalazła zadowalającego rozwiązania, w szczególności w odniesieniu do interpretacji zjawisk ze sfery społecznej i ideologicznej³. Z metodologicznego punktu widzenia bezzasadne są bowiem poczynania polegające na dobieraniu sobie potrzebnych danych z nieskończenie obfitego worka etnograficznych faktów, jedynie na zasadach przypadku, subiektywnej dowolności oraz chęci znalezienia pozytywnych potwierdzeń na apriorycznie sformułowane tezy. Prowadzi to, jak już podkreślałem, do skrzywienia obrazu badanych zjawisk, których interpretacja oparta jest na faktach nie podlegających weryfikacji.

³ We współczesnej polskiej literaturze etnograficznej tylko marginesowo pojawiło się zagadnienie stosowania metody „analogii”; por. np. B. Kohutnicki, *Podobieństwo elementów kultu niedźwiedzia u ludów północnych obszarów Ameryki i Azji*, „Etnografia Polska”, t. 9: 1965; tenże, *Zagadnienie rekonstrukcji archeologicznej na podstawie materiałów etnograficznych. Układy społeczno-kultowe ludów Australii*, „Etnografia Polska”, t. 11: 1967, s. 334-335. Na gruncie polskiej archeologii problem ten podjął ostatnio m. in. T. Malinowski w swych pracach poświęconych analizie obrządków pogrzebowych; por. T. Malinowski, *Obrządek pogrzebowy ludności kultury łużyckiej w Polsce*, „Przegląd Archeologiczny”, t. 14: 1962, s. 5-135; tenże, *Obrządek pogrzebowy ludności kultury pomorskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, cz. I. Wyrazem szczególnego sceptycyzmu tegoż autora, co do możliwości wypowiedzania się na tematy religioznawcze w oparciu o analogie etnograficzne, może być jego polemika z niemieckim badaczem R. Grenzem, por. tenże, *W sprawie obrządku pogrzebowego ludności kultury łużyckiej w Polsce*, „Fontes. Archeologici Posnanienses”, t. 20: 1969 (wyd. 1970), s. 317.

W wielu przypadkach analogie etnograficzne ukazują wyłącznie wielość alternatywnych rozwiązań badanego problemu i jego złożoność. Wśród nich, być może, znajduje się także wariant właściwy. Odpowiedź jednak na pytanie — „który”? — gdyby można jej było udzielić, stałaby się kluczem do zakamarków pierwocin kultury. Na razie jednak ostateczny wybór interpretacji oprzeć należy na analizie materiałów, tworzących trzon źródłowy przedmiotu dociekań, a więc na faktach archeologicznych. W przeciwnym wypadku grozi nam — jak pisze A. Leroi-Gourhan — to, iż będziemy np. spoglądać „na wizerunki paleolityczne okiem typowego człowieka Zachodu, patrzącego przez szkła lekko przydymione w Australii”⁴, który to kontynent jest nadal dla wielu badaczy niewyczerpanym rezerwuarem kulturowych elementów „wyjaśniających” najstarsze etapy rozwoju wierzeń⁵.

Dlatego wydaje się, iż sprawą kluczową jest wypracowanie — odpowiedniej dla celów religioznawstwa ogólnego i porównawczej historii religii — metodologii i metodyki wykorzystywania materiału etnograficznego, a przede wszystkim tzw. analogii. Bez tego trudno będzie bowiem nadal zajmować się w sposób nowatorski i autentycznie płodny problemem istoty religii, jej różnorodnych form społecznej manifestacji w okresie początków ludzkiej kultury i społeczeństwa rodowo-plemiennego.

Oceniając stopień zaawansowania badań religioznawczych nad trzema podstawowymi fazami rozwoju religii: jej narodzinami i wczesnym etapem kształtowania się, okresem pełnego rozkwitu, a w końcu upadku, rozpadu na rudymentarne części i powolnego ich zaniku, rzucają się od razu w oczy znaczne dysproporcje w naukowym poznaniu tych kolejnych stadiów. Jeśli dział ostatni nie należy do rozwiniętych — to głównie dlatego, że specjalizacja ta dopiero niedawno zyskała sobie większe zainteresowanie⁶. Ponadto procesy, które bada, takie jak: laicyzacja, indyferentyzm religijny, rozpad społecznych podstaw religii itp., zachodzą współcześnie na naszych oczach i wymagają z tej racji zastosowania trudnych acz precyzyjnych i subtelnych metod z arsenału socjologii i psychologii społecznej. Odmienne natomiast kształtuje się sytuacja w zakresie studiów nad pierwocinami religijnego kultu i jego dalszymi przekształceniami w ramach społeczeństw określanymi mianem „prymitywnych”. Tutaj ogrom-

⁴ A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 121.

⁵ Kwestię tę w sposób interesujący charakteryzuje A. Laming, *Skarby w grocie Lascaux*, Warszawa 1968, s. 143-156; w polskiej literaturze archeologicznej pracą będącą po części realizacją takiego założenia jest W. Antoniewicz, *Historia sztuki najdawniejszych społeczeństw*, Warszawa 1957, cz. I.

⁶ T. Margul, *O etapach wygasania religii*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, R. 14: 1970 nr 2(76), s. 107-114.

na ilość publikacji przytłacza każdego badacza nie tylko solidnym bagażem faktów etnograficznych, ale i sporym zasobem najrozmaitszych teorii, koncepcji, schematów, definicji itp.

Ten właśnie czynnik, a mianowicie obfitość, niekiedy nawzajem się wykluczających stwierdzeń teoretycznych, jest prawdopodobnie w pewnych przypadkach nawet hamulcem dalszego postępu w badaniach syntetyzujących. Jakże często bowiem odciąga on od empirycznego materiału, wtłaczając nasz umysł w gąszcz rozważań „abstrakcyjnych”, operujących faktem społecznym (religijnym) z dość dużą, nieskrępowaną dowolnością. Wyzwolenie się spod przemożnego wpływu tego rodzaju spekulatywnych ustaleń nie jest rzeczą prostą, a głośłowne deklaracje sytuacji tej uzdrowić nie mogą. W konsekwencji taki stan rzeczy stwarza pewne opory i ograniczenia dla dalszej swobody poszukiwań, wolnej od sztucznych schematów i przedwczesnych, koturnowych uogólnień. Pomyślne przezwyciężenie tych trudności umożliwi jednak zawsze, zgodnie z postulowanym nomologicznym charakterem religioznawstwa, dostęp do generalizacji, a poprzez nie dojście do antropologicznych ogólności wyższego rzędu.

RUDYMENTY EWOLUCJONIZMU

Zasygnalizowane wyżej wybrane problemy i kwestie do interdyscyplinarnej dyskusji wynikają m. in. z lektury szeregu prac religioznawczych, które w okresie powojennym ukazały się na naszym rynku wydawniczym. Społeczne i polityczne funkcje, jakie przyjęło na siebie polskie środowisko religioznawcze, stworzyły potrzebę rozwoju działalności oświatowo-propagandowej, a w ślad za tym i warunki do jej realizacji⁷. W ramach tej pożytecznej akcji ukazało się szereg prac popularnonaukowych, traktujących w sposób przystępny choć nie zawsze w pełni zgodny z aktualnym stanem badań, o religiach pierwotnych⁸. Na niepokojąco niski poziom niektórych polskich opracowań, dotyczących religii społeczeństw „zapóźnionych w rozwoju”, takich jak autochtoniczni mieszkańcy Australii, Oceanii i obu Ameryk, zwracałem już uwagę przy innych

⁷ Por. M. N[owaczyk], *Religioznawstwo polskie*, [w:] *Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, R. 14: 1970 nr 3-4(77-78), s. 190-196; tam również dalsza bibliografia na ten temat.

⁸ Przykładowo wskazać można: S. Kumat, *Niech się staną bogowie*, Warszawa 1963; S. Bratkowski, *Bogowie naszej planety*, Warszawa 1966; H. Swienko, *Religia*, Warszawa 1964; S. Kowalski, *Spór o religię pierwotną*, Warszawa 1966; tenże, *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych*, Warszawa 1961; L. Pełka, *Śladami pierwotnych wierzeń*, Warszawa 1963; E. Potkowski, *Mity*, Warszawa 1965.

okazjach⁹. Niedomogi te na szczęście równoważą oryginalne studia klasyków światowego religioznawstwa, z którymi czytelnik polski zapoznać się może głównie dzięki przekładom, publikowanym w zasłużonej serii „R” wydawnictwa Książka i Wiedza.

Tą drogą nietrudno dotrzeć do kontrowersyjnych ustaleń, wysuwanych przez przedstawicieli fenomenologizmu na gruncie religioznawczym i teoretyków sacrum¹⁰ oraz klasyków psychoanalizy¹¹; bardziej znane stały się także koncepcje „morfologii świętości”¹²; wzrosła również możliwość oceny prób łączenia croceańskiego historyzmu z postulatami szkoły fenomenologicznej¹³.

Niniejsze rozważania nie są jednak poświęcone poglądom reprezentantów tych kierunków, choć część zamieszczonych tu uwag odnieść można także i do nich. Jednakże odpowiednie krytyczne przeglądy, omówienia i recenzje znajdzie czytelnik z łatwością na łamach fachowych organów religioznawczych¹⁴. Natomiast przedmiotem krytycznych dociekań i refleksji uczyniłem tu religioznawcze koncepcje S. A. Tokariewa, wyłożone przez niego przede wszystkim w pracy *Pierwotne formy religii i ich rozwój*¹⁵. Publikacja ta koncentrując się właśnie na problematyce zasygnalizowanej na wstępie zawiera również wszystkie te zalety i wady, o jakich pisałem już uprzednio.

Drugą podstawową pracą religioznawczą tegoż autora, stanowiącą wykładnię jego teoretycznych przemyśleń, jest wydany po raz pierwszy w 1964 r. zarys dziejów religii zatytułowany *Religia w historii ludów świata*¹⁶. Stanowi ona obszerny, systematyczny przegląd konkretno-hi-

⁹ A. Fosern-Zieliński, (Rec.) *Zarys dziejów religii. Praca zbiorowa pod red. Z. Poniatowskiego*, Warszawa 1964, „Etnografia Polska”, t. 12: 1968, s. 537-540; tenże, (Rec.) *Zarys dziejów religii. Praca zbiorowa pod red. komitetu...*, Nowe, rozszerzone i poprawione wydanie, Warszawa 1968, „Lud”, t. 53: 1969, s. 361-366.

¹⁰ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968.

¹¹ Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967; C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism*, Warszawa 1970.

¹² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.

¹³ R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967.

¹⁴ Informacji tych szukać należy przede wszystkim we wstępach do prac „klasyków” publikowanych w serii „R”, a także w dziale *Sylwetki religioznawców* na łamach organu Polskiego Towarzystwa Religioznawczego „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” oraz w półroczniku „Studia Religioznawcze” wydawanym przez Zespół Religioznawstwa Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Por. także T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964.

¹⁵ S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa 1969, tyt. oryg. wyd. *Rannie formy religii i ich razwitie*, Moskwa 1934.

¹⁶ Tenże, *Religija w istorii narodow mira*, Moskwa 1964; wyd. drugie zmienione, rozszerzone i poprawione: Moskwa 1965.

storycznych religii, poczynawszy od okresu paleolitu a skończywszy na dobie współczesnej.

Sylwetki naukowej samego autora nie ma potrzeby tu szerzej przedstawiać, gdyż rys biograficzny został opublikowany w polskim przekładzie jego pracy¹⁷. Wystarczy nadmienić, iż postać tę, nieodłącznie związaną z historią ostatnich 50 lat radzieckiej etnografii i religioznawstwa, należy już dziś zaliczyć do grona klasyków i współtwórców radzieckiej „historii religii i ateizmu”¹⁸. Obecnie bowiem coraz śmielej i aktywniej daje znać o sobie młode pokolenie naukowców, które, przejmując wprawdzie dorobek swych mistrzów, twórczo i nowatorsko stara się go rozwijać, poddając również surowej niekiedy krytyce prace poprzedniej generacji¹⁹.

A zatem warto tu podkreślić, iż poglądy S. A. Tokariewa na genezę i rozwój „wczesnych”²⁰ form religii, pomijając tu pewne pryncypia wynikające z założeń metodologicznych, nie są reprezentatywne dla całego radzieckiego środowiska religioznawczego. Stanowią one wyłącznie przejaw wieloletnich zainteresowań tego doświadczonego komparatysty, historyka religii i kultury.

Tokariew wprowadzając czytelnika w nurt skomplikowanych problemów związanych z religiami społeczeństw, które reprezentują stosunkowo niski poziom rozwoju środków produkcji, szereguje obfity materiał empiryczny wg wyodrębnionego przez siebie klucza. Klucz ten, nazwany „morfologiczną klasyfikacją religii”, stanowi zasadę, wg której dokonać można nowego podziału materiału religioznawczo-etnograficznego, nie

¹⁷ H. Swienko, *Siergiej A. Tokariew: Genetyczno-historyczne ujęcie religii*, [w:] Tokariew, *Pierwotne formy religii...*, s. 7-16; art. red., *Siergiej Aleksandrowicz Tokariew. K 70-letiju so dnja roźdenija*, „Sowietskaja Etnografia”, 1969 nr 6, s. 145-146.

¹⁸ Określenie to w nauce radzieckiej odpowiada mniej więcej tradycyjnemu pojęciu religioznawstwa poszerzonemu o problematykę historii krytyki religii i ateizmu oraz o zagadnienie ateografii. Praktycznym wyrazem zakresu zainteresowań tej dyscypliny może być m. in. zestaw haseł w *Kratkij nauczno-ateistycznej słowar*, Moskwa 1969.

¹⁹ Por. zbiór artykułów zatytułowany: *50 lat religioznawstwa radzieckiego 1917-1967. Materiały z konferencji z okazji 50 rocznicy Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, R. 11: 1967 nr 6(61).

²⁰ Wydawca i tłumacz polskiej edycji pracy Tokariewa, *Pierwotne formy religii...*, dopuścili się niezgodnego z intencjami autora przekładu tytułu publikacji. Tokariew w wielu artykułach, a także w omawianej tu książce (s. 25), podkreślał wielokrotnie bezzasadność i nieprzydatność terminu „religie pierwotne” — który odpowiadałby wyłącznie wierzeniom ludności epoki kamiennej. Dlatego też zaproponował świadomie w to miejsce inne określenie: „religie plemienne” oraz „wczesne formy religii”. Nie jest to zresztą błąd jedyny tego rodzaju; na kartach polskiego wydania spotykamy również „bohatera kultury”, zamiast bohatera kulturowego, oraz „szamaństwo”, zamiast szamanizmu.

tracąc z pola widzenia czynnika historycznego, ewolucyjnego i genetycznego. Konstrukcja tego systemu taksonomicznego zbudowana jest w oparciu o trzy podstawowe kategorie, a mianowicie: pojęcie formy religii, elementu religii i etapu rozwoju religii. Warto tu nieco dokładniej zapoznać się z oceną, charakterystyką i miejscem tych sposobów osądu i postrzegania zjawisk religijnych.

Religioznawcy radzieccy, prowadząc badania nad dziejami wierzeń, zmuszeni byli wprowadzić nową periodyzację religii zgodną z zasadami materializmu historycznego. Chodziło o to, by w tak wyznaczonych ramach skoncentrować się na najbardziej istotnych problemach, jak społeczny aspekt i źródła religii oraz jej związek z bazą ekonomiczną, określającą kształt społeczno-ustrojowy danej formacji. W pierwszej fazie tych badań dominowały zdecydowanie wpływy periodyzacji ewolucjonistycznej, którą przyswojono sobie przede wszystkim za pośrednictwem pracy F. Engelsa opartej na słynnym dziele L. H. Morgana²¹. Okres ten w dziejach religioznawstwa radzieckiego określa się nawet z tej racji trafnym mianem „materialistycznej wersji ewolucjonizmu”²². Były to porewolucyjne lata 20-30-te XX w., a więc właśnie te, w których Tokariew stawiał swe pierwsze kroki naukowe na gruncie etnografii i religioznawstwa.

Szukając teoretycznych podstaw pod budowane na nowo radzieckie religioznawstwo sięgano głównie do prac naukowców i teoretyków z okresu Drugiej Międzynarodówki, będących także wyraźnie pod wpływem ewolucjonistycznego kierunku, jaki wówczas panował w antropologii europejskiej²³. To spotkanie materializmu historycznego z ewolucjonizmem „miało aspekty pozytywne — przyczyniło się do rozwoju zainteresowań porównawczą historią religii i w konsekwencji do rozwoju religioznawstwa marksistowskiego, [ale] i negatywne — doprowadziło bowiem do »ewolucjonizacji« marksistowskiej teorii i historii religii”²⁴, przeciwko której obecnie zwraca się przede wszystkim ostrze krytyków.

²¹ Chodzi oczywiście o dzieło F. Engelsa, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, Warszawa 1948, napisane w charakterze komentarza do pracy L. H. Morgana, *Spółczesność pierwotne, czyli badania kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887.

²² M. N.[o w a c z y k], *Religioznawstwo marksistowskie*, [w:] *Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, s. 188.

²³ Zresztą wpływ ewolucjonizmu widoczny był także wyraźnie już w etnografii rosyjskiej począwszy od lat 70-tych XIX w. Por. S. A. Tokariew, *Istoria russkoj etnografii. Dooktjabrskij period*, Moskwa 1966, s. 357-358.

²⁴ M. N.[o w a c z y k], *Ewolucjonizm w religioznawstwie*, [w:] *Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, s. 62.

Spuściznę tego przewyciężanego okresu „ewolucjonizacji” widać wyraźnie w pracach Tokariewa. Częste operowanie pojęciami zaczerpniętymi ze schematów ewolucyjnych i dopasowywanie do kolejnych „stopni dzikości i barbarzyństwa” poszczególnych form religii doprowadza nawet niekiedy do sprzeczności między deklaratywną historyczną postawą badawczą a rzeczywistym ahistoryzmem metody ewolucyjno-porównawczej. Oczywiście nie twierdzą ani przez chwilę, iżby Tokariew miał być ewolucjonistą czy kryptoewolucjonistą. Jego poglądy niewiele mają wspólnego z XIX-wieczną historiozofią ewolucjonistyczną, nie uwzględniającą dialektyki w teorii rozwoju społecznego i nie dostrzegającą wyraziście społecznych uwarunkowań zjawisk religijnych. Są one tylko w pewnych swych fragmentach rudymetentem tego okresu rozwoju radzieckiego religioznawstwa, które — zafascynowane możliwością dalszego twórczego przetwarzania myśli ewolucjonistycznej — utraciło swą dynamikę i dało się zepchnąć na manowce schematyzmu.

PERIODYZACJA I WZGLĘDNA AUTONOMIA RELIGII

Periodyzacja dziejów religii nie doczekała się — jak dotychczas — gruntownego opracowania. Mimo licznych studiów w tym względzie problem wciąż jest aktualny i wymaga dalszych rzetelnych badań. Zasada redukcjonizmu, sprowadzająca w ostatecznej instancji i s t o t ę każdej religii do sfery życia społecznego, którego jest tylko zmistyfikowanym odbiciem, zwróciła uwagę religioznawców na konieczność adaptacji przyjętych już przez historyków ustaleń. Zapożyczono zatem od nich cezury rozgraniczające epoki historyczne w akceptowanych makroperiodyzacyjnych schematach uwzględniających przede wszystkim czynniki społeczno-ekonomiczne, klasowy²⁵. W ten sposób periodyzacja religii została sprowadzona w gruncie rzeczy do systemu periodyzacji historii społecznej, zamiast być tylko jej specyficznym wariantem i uszczegółowieniem. W rezultacie względna korelacja między dziejowymi etapami religii a społeczno-ekonomicznymi formacjami zastąpiona została sztzywną koherencją²⁶.

Zbliżony punkt widzenia zastosowany został praktycznie m. in. w pracy Tokariewa o religii w historii ludów świata, w charakterze konstytu-

²⁵ O periodyzacji dziejów pierwotnego społeczeństwa w etnografii radzieckiej por. J. L u t y ń s k i, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódź 1956, s. 301-336.

²⁶ Por. np. A. F. A n i s i m o w, *Etapy razwitija pierwobytnoj religii*, Moskwa-Leningrad 1967, w której autor charakteryzuje kolejno religię okresu formowania się ludzkości, religię społeczeństwa wczesnorodowego, epoki rozwoju rodu macierzystego, społeczeństwa patriarchalno-rodowego, omawiając na końcu wierzenia typowe dla ustroju wojennej demokracji.

tywnego elementu układu jej treści²⁷. Przyjęty tam podział posiada charakter binarny i zarazem dychotomiczny. Dwa przystające względem siebie okresy społecznej kreacji *sacrum* rozdzielają opozycyjne względem nich fazy areligijnego społeczeństwa przeszłości i przyszłości.

Okres pierwszy to religie społeczeństwa przedklasowego i epoki przejściowej, wiodącej ku społeczeństwu klasowemu, dla której charakterystycznym zjawiskiem staje się rozpad tradycyjnych struktur społecznych, związanych z ustrojem rodowym. Do tego pierwotnego etapu rozwoju wierzeń religijnych wprowadza nas tzw. epoka przedreligijna²⁸, hipotetyczna konstrukcja myślowa, krytykowana niejednokrotnie za swój rozbrat z empirią i realiami historycznymi. Natomiast podokresem zamykającym ten rozdział dziejów religii jest tzw. era kultów plemiennych.

Drugi okres rozwoju religii odpowiada pojawieniu się nowych stosunków społecznych i jest nierozłącznie związany z formacją społeczeństwa podzielonego na antagonistyczne klasy. W ramach tego okresu wyróżnia się zwykle trzy stadia. Stadium początkowe obejmuje etap narodzin i rozwoju tzw. religii narodo-państwowych, stanowiących ideologiczną nadbudowę kształtujących się systemów etniczno-politycznych, a równocześnie nie wykraczających jeszcze poza ramy tego systemu. Jego kontynuację tworzy stadium religii uniwersalistycznych o programie doktrynalnym możliwym do akceptacji bez względu na przynależność narodową, państwową i rasową. Krótko mówiąc, chodzi tu o tzw. religie światowe. Następnym tego apogeum myśli irracjonalnej jest stadium schyłkowe, zwiastujące nową postreligijną fazę dziejów ludzkości. W aspekcie totalnym jest to więc również hipotetyczna wizja futurologiczna. Spełni się ona poprzez całkowity rozkład społeczeństwa klasowego, co łączyć się będzie z upadkiem społecznych źródeł kultu i zanikiem stymulatorów religijności. W konsekwencji więc stopniowy rozpad religii i jej materialnych podstaw stanie się bezpośrednią przyczyną jej ostatecznego unicestwienia, co jest nieodłącznym losem każdego zjawiska społecznego²⁹.

Zaprezentowana wyżej periodyzacja stanowi, rzecz oczywista, tylko pewien ramowy schemat. Jest on jakby kośćcem pozbawionym tkanki. Dopiero wypełniając wolną przestrzeń nowymi faktami opartymi na gruntownej analizie empirycznego materiału religioznawczego, uda się zlikwidować oczywiste uproszczenia, wynikające ze zbyt ogólnikowej, a więc i mało przydatnej, periodyzacji. Pozwoli to także na dokładniejsze określenie stopnia uzależnienia zmian w formach, treściach i funkcjach świadomości „religijnej” od rozwoju społeczeństwa.

²⁷ Tokariew, *Religija w istorii narodow mira*, s. 3-8.

²⁸ Por. np. W. F. Zybkwiec, *Dorieligioznaja epocha*, Moskwa 1959.

²⁹ Por. J. A. Lewada, *Spoleczna natura religii*, Warszawa 1968, s. 203-232.

Warto więc zwrócić uwagę na dwa aspekty tych korelatów. Jeśli przyjmiemy, iż podstawowym źródłem religii, czynnikiem religiotwórczym i religiopetryfikującym jest czynnik społeczny, wypada się zastanowić, w jaki sposób ten element funkcjonował w okresie społeczeństwa przedklasowego oraz jaki miał on wpływ w następnej fazie rozwoju. W ramach społecznych źródeł religii wyróżnia się przeważnie dwie podstawowe relacje. Pierwszą stanowi określony poziomem sił wytwórczych stosunek człowieka do otaczającej go przyrody; drugą — postawa jednostki względem społeczeństwa, w którym żyje i poprzez które, artykułując swą ludzką naturę, daje wyraz swej religijności.

Otóż zwykło się zakładać, iż pierwszy czynnik, nazwijmy go tu umownie naturystycznym³⁰ — wyrażający słabość i zależność człowieka od zniewalającej go potęgi przyrody — posiadał dominujące znaczenie w przedklasowym okresie rozwoju religii społeczeństwa rodowo-plemiennego. Nierówna walka o byt i nicność własnych sił w stosunku do otaczającego środowiska przekształcała je w świadomości społecznej w transcendentny i opozycyjny względem człowieka i społeczeństwa żywioł, na którego ambiwalentny charakter — raz przychylny, a raz wrogi ludzkiemu działaniu — można wywrzeć pożądany wpływ drogą specjalnych zabiegów i praktyk.

Jednakże, w myśl ustaleń „starszej generacji” radzieckich religioznawców, ten aspekt naturystyczny poczyną stopniowo tracić swe znaczenie w miarę rozwoju sił wytwórczych i formowania się społeczeństwa klasowego. Na czoło natomiast wysuwa się czynnik zależności od aktualnych stosunków społeczno-ekonomicznych, w ramach których alienacja ekonomiczna tworzy podstawę dla alienacji religijnej. Religia staje się wówczas z jednej strony narzędziem ucisku klasowego, pełniąc petryfikujące funkcje względem ideologii ustroju, z drugiej zaś — wplątuje człowieka w zmistyfikowany świat irracjonalnego determinizmu³¹.

Te słuszne generalia nie wyczerpują jednak bogactwa problemów i całej złożoności fenomenu religii. Stanowiąc bowiem tylko historyczny wykwit ludzkiej świadomości, jest on zjawiskiem społeczno-kulturowym, wprawdzie redukowalnym do form mistyfikacji treści pozareligijnych, ale zachowującym jednak względną samodzielność³². Autonomia ta wyraża

³⁰ Adaptowałem tu termin oznaczający teoretyczną tendencję polegającą na szukaniu źródeł wierzeń w ubóstwieniu przez człowieka sił i tworów przyrody: martwej i ożywionej, ziemskiej i kosmicznej. Por. np. M. Skrzypek, *Naturystyczna teoria religii we francuskim Oświeceniu*, „Studia Religioznawcze”, t. 2: 1970 nr 3, s. 30.

³¹ Tokariew, *op. cit.*, s. 26-28; A. D. Suchow, *Filozofskie problemy proischożdenija religii*, Moskwa 1967, s. 9-122.

³² Podobne stanowisko reprezentuje radziecki badacz kształtowania się świadomości A. Spirkin, który przeciwstawił się jednostronnym uproszczeniom tezy Tokariewa o braku „niezależnej historii religii”. Stwierdził on mianowicie także, „że

się przede wszystkim w tym, iż religia, stając się sama względnie izolowanym systemem, tworzy jeden z bloków składających się na szerszą strukturę kultury. W jej ramach przyjmuje ona charakter zmiennej, reagującej na wszelkie zachodzące innowacje. W sobie tylko właściwy sposób wpływa także aktywnie na „równorzędne” bloki czy elementy, a więc i na całokształt struktury, określającej typ stosunków społecznych i charakter systemu kulturowego³³.

Tego rodzaju traktowanie religii nie zyskało sobie jeszcze szerszego prawa obywatelstwa. Wymaga ono bowiem ogromnej ostrożności, wynikającej z niebezpieczeństwa dwojakiego rodzaju. Z jednej strony chodzi głównie o uniknięcie wulgaryzacji zagadnienia związanego zwykle z negacją względnej autonomii sfery religijnej. W konsekwencji grozi to płytkim determinizmem ekonomiczno-geograficznym i praktycznie uniemożliwia interpretację zjawisk religijnych w kategoriach religioznawczych. Z drugiej zaś — prowadzić może do zagubienia kontekstu społecznego, do absolutyzacji względnej autonomii, a więc w rezultacie do wniosków antyredukcjonistycznych, sprzecznych zresztą z holistyczną dyrektywą antropologiczną, traktującą kulturę jako zintegrowaną funkcjonalno-strukturalną całość wzorów zachowań i wytworów człowieka historycznie uwarunkowanego.

Pojmując zatem religię jako względnie autonomiczny system musimy stwierdzić, iż ten właśnie czynnik zakłóca porządek periodyzacji, nie pozwalając wyraziście i jednoznacznie wyodrębnić istotnych cech religii społeczeństwa klasowego od atrybutów wierzeń okresu przedklasowego. Będzie więc można mówić w tym względzie raczej o pewnych tendencjach dominujących, aniżeli o aksjomatach.

W pierwszym rzędzie należałoby ustalić, jaką rolę w społeczeństwie rodowo-plemiennym należy przypisać aspektowi naturystycznemu, oraz w jakiej mierze decydujący był czynnik *sensu stricto* społeczny, tj. wynikający nie tyle z uzależnienia człowieka od przyrody, ile z jego miejsca w sieci uwikłań w ramach struktury społecznego systemu. Dalsze wysuwanie na plan pierwszy aspektu naturystycznego związanego w sensie obiektywnym z niskim poziomem ówczesnej technologii, a w znaczeniu subiektywnym z ludzkimi niepokojami i obawami o własną egzystencję,

prawdą jest również to, że gdy już wierzenia religijne powstały [to wówczas] nabierają one pewnej względnej samodzielności”; A. Spirk in, *Pochodzenie świadomości*, Warszawa 1966, s. 304. Celnym przykładem obrazującym funkcjonowanie tej „względnej samodzielności” może być alegoria użyta przez M. Blocha w celu ilustracji zjawiska społecznego uwarunkowania religii: „Dąb wyrasta z żołądzia. Ale żołądź staje się i pozostaje dębem tylko wtedy, gdy napotka sprzyjające warunki środowiskowe; te zaś nie należą do embriologii”. M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawo-dzie historyka*, Warszawa 1962, s. 57.

³³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 408-410.

jest w świetle ustaleń Tokariewa nie do przyjęcia. Badacz ten bowiem wyprowadza najważniejsze, wyodrębnione przez siebie wczesne formy religii, np. z idei pokrewieństwa społeczności ludzkiej ze światem natury, stanowiącej fantastyczne odzwierciedlenie świadomości organizacji rodowej. Dalej zaś sięga do takich społecznych źródeł religii, jak element wrogości międzyplemiennej, zasada podziału pracy wg płci i klas wieku, instynkt społecznego przywiązania, idea solidarności rodowej, znaczenie autorytetu starszyny plemiennej itd. Słowem Tokariew zdezonizował koncepcję wyznaczającą aspektowi naturystycznemu decydującą rolę w formowaniu się wierzeń w okresie rozwoju społeczeństwa „pierwotnego”. Nie sprecyzował jednak ostatecznie roli, jaką przypisać należy temu bezwzględnie ważnemu czynnikowi dopełniającemu.

Problem ten komplikuje się jeszcze bardziej na płaszczyźnie społeczeństw klasowych. Uwypuklanie ideologicznej roli religii — jako systemu całkowicie funkcjonalnego względem aktualnego układu warstw i klas — jest również uproszczeniem. Samo społeczeństwo klasowe ze swej istoty nie jest jednorodne. Społeczna heterogeniczność tego społeczeństwa, oparta na antagonistycznych interesach i zróżnicowanych typach stosunków własności do środków produkcji, determinuje heterogeniczność religii jego członków. Dlatego też trudno mówić o jednej monolitycznej religii określonego społeczeństwa klasowego, chyba że ma się na myśli wyłącznie ten system religijny, który, sankcjonowany przez klasę panującą, tworzy nurt ortodoksyjny. Takie stanowisko nie wydaje się jednak słuszne. Musimy także dostrzec specyfikę religii tych warstw i klas, które znalazły się na dole stratyfikacyjnej drabiny społecznej. Mam tu na myśli głównie warstwę chłopską i miejsko-plebejską.

W tym środowisku zdogmatyzowana religia oficjalna stanowi przecież tylko formalną otoczkę, pod którą w rzeczywistości kryją się często odmienne treści, tworzące mutacje nurtu ortodoksyjnego. W tej ludowej wersji religii, obciążonej lokalną spuścizną kulturową, zaznacza się również dość silnie element zależności człowieka od sił przyrody, co stanowi „uboczny produkt” zaangażowania się przedstawicieli tej klasy w proces produkcji, tj. eksploatacji naturalnego środowiska. To współwystępowanie aspektu naturystycznego z aspektem *sensu stricto* społecznym różni w moim przekonaniu w sposób decydujący systemy religijne funkcjonujące wśród ludu, szczególnie wiejskiego, od tych, które obowiązują na szczytach hierarchii władzy. Tam bowiem religia nie tylko pełniła funkcje ideologicznej nadbudowy władzę tę sakralizującą, lecz także ulegała ezoterycznemu mistycyzmowi doprowadzającemu nierzadko do narodzin spekulatywnej filozofii kosmologicznej.

Proces wymiany treści między tymi dwoma nurtami jest stale widoczny. W jego ramach zachodzi także często proces transformacji spo-

lecznych treści religii systemu oficjalnego. Przetworzone w obrębie warstw uciśnionych czynią z siły wrogiej masom, ideologię im przychylną i niejednokrotnie wymierzoną swym ostrzem przeciwko klasom posiadającym.

Przykładem mogą być tu masowe ruchy heretyckie, których uczestnicy uzbrojeni w ideologię rewolucyjnego mesjanizmu tworzyli siłę zdolną wstrząsnąć ogromnymi połączeniami średniowiecznej Europy³⁴. Uwzględniając zatem ten „rewolucyjny” aspekt trudno zgodzić się z tezą Tokariewa, głoszącą, iż religia jest wyłącznie zjawiskiem negatywnym, antypostępowym, stanowiąc główną siłę reakcyjną³⁵. Tego rodzaju generalizacja aksjologiczna, pozbawiona bliższych konotacji czasowo-przestrzennych, właściwych badaniom historycznym, jest obecnie nie do przyjęcia³⁶.

Traktując bowiem religię jako konkretne zjawisko ze sfery życia społecznego i psychologicznego musimy uznać je w ramach diachronicznych ograniczeń za integralny i funkcjonalny element kulturowego otoczenia. Natomiast uważając tak pojętą religię za czynnik „reakcyjny”, bezwiednie sytuujemy się na pozycjach ahistoryzmu, wchodząc w konflikt z antropologiczną wizją jedności świata ludzkich tworów. Nie chciałbym by posądzono mnie tu o rzekome głoszenie programu, wynikającego z absolutyzowania aspektu aksjologicznego religii, czy też o solidaryzowanie się z hasłami egzystencjalizmu religioznawczego, gdyż poglądy moje dalekie są od akceptacji tego rodzaju stanowiska. Podkreślam tylko bezzasadność łącenia tej wartościującej oceny „reakcyjności” z takimi choćby wczesnymi postaciami wierzeń, jak np. totemizm czy kult przodków.

Religia nie jest złączona immanentnie z ludzką naturą i jej systemem wartości, ale równocześnie jest historycznie związana z człowiekiem jako wytwór jego świadomości i kultury. Religia, funkcjonująca w ramach konkretnego systemu kulturowego określonej formacji społeczno-ekonomicznej, podlega oczywiście przeobrażeniom stymulowanym przez zmiany zachodzące w sferze produkcji, tj. w zakresie materialnej działalności człowieka. Równocześnie działa jednak niejako autonomicznie, stając się raz bodźcem czy katalizatorem przemian kulturowych, innym znów razem spełniając z punktu widzenia kryteriów postępu społecznego rolę hamulca. A zatem funkcjonalna rola religii w jednym okresie rozwoju społeczeństwa ustępuje cesze dysfunkcjonalności na innym etapie jego ewolucji.

³⁴ Por. N. Cohn, *Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Berlin-München 1961.

³⁵ Tokariew, *Pierwotne formy religii...*, s. 70.

³⁶ Zbliżone stanowisko reprezentuje Z. Poniątkowski, *Religia a nauka*, Warszawa 1963, s. 38-40.

Niedostrzeżenie tego ambiwalentnego charakteru religii oraz historycznego uwarunkowania „reakcyjności” ideologii religijnej grozi w konsekwencji utratą obiektywizmu. Wiąże się to przeważnie z niedocenianiem tych wszystkich społecznych i kulturowych zrywów, u podłoża których, obok bezwzględnie istotnych czynników natury społeczno-ekonomicznej, znajdowały się także elementy religijnego irracjonalizmu³⁷.

FORMY I ELEMENTY RELIGII

Zasadniczym punktem wyjścia teoretycznych rozważań S. A. Tokariewa jest pojęcie formy religii. Kategoria ta zarówno w ogólnych ustaleniach autora, jak i w poszczególnych egzemplifikacjach nie została wystarczająco jasno sprecyzowana, tak pod względem odniesienia do konkretnego układu historyczno-kulturowego, jak i w stosunku do innych konstytutywnych części składowych religii.

Zamierzeniem Tokariewa była chęć definitywnego zerwania z namiętnie stosowanym dotąd w religioznawstwie brakiem precyzji w konstruowaniu systemów klasyfikacyjnych, które z reguły nie uwzględniały istotnych różnic między kategoriami ogólnymi a zjawiskami indywidualnymi. Błąd ten polegał na zestawieniu tak diametralnie różnych zespołów zjawisk, jak systemy filozoficzne i wierzenia poszczególnych ludów z formami i typami religii. Tego rodzaju postępowanie wynikało z apriorycznie zwykle przyjmowanego założenia o konieczności klasyfikacji faktów religijnych w oparciu o treść wierzeń. W rezultacie zjawiska szczególne, jednostkowe zajmowały w tym systemie podobne miejsce, co zjawiska uniwersalne, pozbawione specyficzności i występujące w prawie każdej religii bez względu na jej przestrzenno-historyczną lokalizację.

Świadomość nieskuteczności takiego postępowania stanowi niejako podstawę tokariewowskiego rozróżniania między formą i elementem religii. W tym znaczeniu badania różnorodnych form religii stanowią zasadniczą dziedzinę zainteresowań historyka religii, w przeciwieństwie do preferowanych przez szkołę fenomenologiczną studiów nad elementami religii, pozbawionymi przez swój absolutyzm komparatystyczny spojrzenia historycznego.

Historyczna forma religii jest dla Tokariewa pewną autonomiczną strukturą, funkcjonującą w ramach konkretnego społeczeństwa, ale typową dla określonej formacji społecznego rozwoju. Podstawowymi składni-

³⁷ Przede wszystkim chodzi tu o należyłą ocenę związków zachodzących między religią a tradycjonalizmem oraz religią a rewolucją. Oba te aspekty ze szczególną siłą ukazują nam swoją naturę w ruchach społeczno-politycznych trzeciego świata, określanymi także mianem mesjanizmu, millenaryzmu czy profetyzmu. Por. W. E. Mühlmann, *Messianismes revolutionnaires du tiers monde*, Paris 1968.

kami takiej autonomicznej struktury są przede wszystkim: 1) społeczna strona tej części wierzeń, ukazująca się spod zmistyfikowanej, irracjonalnej otoczki, stanowiąca równocześnie czynnik sankcji religijnej i sakralizacji pewnych stron życia zbiorowego; 2) charakterystyczny kompleks wierzeń oderwany od innych równorzędnych kompleksów, związanych już z odrębnymi społecznymi aspektami rzeczywistości; 3) zespół związanych z tym kompleksem czynności obrzędowych i kultowych; 4) określona orientacja umysłowa³⁸. W innym miejscu zagadnienie to przedstawione zostało znacznie lakoniczniej³⁹. Do głównych kryteriów wyodrębniania formy religii wg tego sformułowania należą: 1) wspólny charakter tych wierzeń, pod czym najprawdopodobniej kryje się aspekt pewnej jednorodności wyróżnianego kompleksu zarówno pod względem treści, jak i formy; 2) wspólne źródło, będące tym czynnikiem genetyczno-społecznym, w którym tkwią realne podstawy wykształcenia się takiej a nie innej formy religii, wynikające z warunków społecznych oraz z wzajemnych stosunków między człowiekiem a przyrodą.

Próba zdefiniowania kategorii formy przez negację jest u Tokariewa również zrozumiała, a wypracowane w ten sposób ustalenie może być akceptowane. Głosi ono bowiem, iż formą religii nie są wszystkie te elementy danej klasy zjawisk, które występują powszechnie w znanych nam religiach, przybierając dodatkowo w „różnych warunkach całkowicie odmienny charakter i sens”⁴⁰. Stwierdzenie to precyzuje wprawdzie z grubszą, czym forma religii nie jest, pozostawia nam jednak nadal duży margines dowolności na spekulacje wokół istotnych, konstytutywnych cech tejże formy, o czym przekonać się można czytając uważnie pracę Tokariewa.

Poddając konfrontacji teoretyczne założenia z ich praktyczną realizacją zmuszeni jesteśmy zadać sobie dwa kluczowe pytania: czym w istocie rzeczy jest forma religii i jaki jest stosunek formy religii do elementu religii. W kwestii pierwszej niezbędne jest ustalenie — i to w sposób bardziej rygorystyczny, aniżeli czyni to Tokariew — relacji i odpowiadających im zakresów między formą religii a typem religii, konkretną historyczną religią oraz pewną wiodącą tendencją, tylko z grubsza określającą kształt danego systemu religijnego.

Nieprecyzyjne słownictwo, w którym pojęcia ważne dla zrozumienia kryteriów wyodrębniania form (takie jak religia, kult, wierzenia, obrzędy) używane są raz synonimicznie, a raz w stylu semantycznie różnicującym, zaciemnia jeszcze bardziej teoretyczną warstwę rozważań. Generalnie

³⁸ Tokariew, *op. cit.*, s. 42.

³⁹ *Ibidem*, s. 111.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 278.

rzecz biorąc wydaje się, że w niektórych wypadkach autor nie dostrzegł istotnej różnicy między formą religii, rozumianą jako pewien zespół czy kompleks wierzeń o wspólnym źródle i charakterze wewnątrz go organizującym, a specyficzną formą zewnętrznej manifestacji konkretnych, historycznych postaci religii. Respektując taki właśnie punkt widzenia można by do pierwszej kategorii zaklasyfikować np. kult przodków, wodzów czy bóstw plemiennych, zaliczając do drugiej różnorodne „kulty grzebalne”, praktyki znachorskie, czarownictwo i tzw. obrzędy erotyczne.

W tym rozumieniu np. czarownictwo lub znachorstwo nie stanowiłoby odrębnej, autonomicznej formy religii, lecz byłoby wyrazem pewnych praktyk i sposobów zachowań, wynikających z wiary w skuteczność realizacji „doktrynalnych” założeń określonego kompleksu wierzeń. Podobnej interpretacji poddać można tzw. kulty erotyczne. Nawet sam Tokariew, jak się wydaje, nie jest w pełni przekonany o słuszności łączenia w jedną formę tak różnorodnych pod względem kulturowym i historycznym zjawisk⁴¹. Decydujące okazały się jednak kryteria klasyfikacji, w myśl których spełnione zostały dwa podstawowe warunki konieczne do uznania kultów erotycznych za formę religii. Łączy te wierzenia po pierwsze — ich wspólny charakter, wynikający ze znaczenia przypisywanego magii erotycznej, oraz po drugie — ich wspólne źródło, tkwiące w irracjonalnej refleksji nad życiem płciowym człowieka. Tego rodzaju schematyczne, a zarazem bardzo dowolne rozumowanie w kwestii klasyfikacji pierwotnych form religii powoduje niepostrzeżenie oddalenie się od założonych wytycznych przy równoczesnym zbliżaniu się do poddawanych krytyce wzorów analizy fenomenologicznej. Stosując bowiem ten sam tok wyводу z powodzeniem uznać można za formy religii takie zjawiska, jak np. kult słońca, księżyca lub innych ciał astralnych i tellurycznych. Wszystkie te wierzenia również spełniają podstawowe warunki kwalifikujące je do rangi formy religii. Wyrastają one przecież ze wspólnej bazy, jaką jest zmistyfikowany stosunek człowieka do przyrody, ucieleśniającej nadnaturalne, transcendentalne byty. Posiadają także wspólną jednoczącą je cechę, a mianowicie określony typ refleksji mitycznej, preferującej wybór tego samego — w różnych religiach — obiektu kultu i ześrodkowaniu wokół niego całego zespołu norm i obrzędów.

Stwierdzić zatem można, iż zestaw kryteriów proponowanych przez Tokariewa nie zdaje w praktyce w pełni egzaminu, raz sprawdzając się w pozytywnym sensie, to znów prowadząc nieoczekiwanie na manowce metody konkretno-historycznej. Na marginesie warto zauważyć, że wartość kryterium wspólnego pochodzenia została znacznie przeceniona. To-

⁴¹ *Ibidem*, s. 140.

kariew bowiem nie uwzględnia w swej interpretacji możliwości dyspersyjnego rozwoju, prowadzącego do wykształcenia się różnych form religii na podobnym podłożu, lub niezależnego skryształizowania się form zbieżnych w warunkach całkowicie niejednorodnych. Czynniki ten powinien być uwzględniony w przyszłych badaniach teoretycznych.

Następną sprawą, nad którą warto się zastanowić, jest kwestia stosunku formy religii do elementu religii. Według Tokariewa forma może stać się elementem w wyniku swego historycznego rozwoju i oddziaływać procesów kontaminacji oraz synkretyzacji wierzeń, i w tej postaci funkcjonować w charakterze przeżytku. Natomiast proces odwrotny, polegający na przejściu elementu do stanu formy jest niemożliwy⁴². W tej interpretacji tkwi istota rozróżnienia obu tych kategorii. Konsekwencją tego rozumowania jest np. traktowanie magii, animizmu czy fetyszyzmu jako uniwersalnych zjawisk łączących się swobodnie z różnorodnymi wierzeniami, począwszy od prostych, „wczesnych” form religii, takich jak np. szamanizm czy nagualizm, a kończąc na złożonych religiach narodowych i światowych.

Zastosowanie tego podziału wydaje się na pierwszy rzut oka dość proste i skuteczne, ale już wstępna analiza klasyfikacji materiału empirycznego wskazuje, iż w praktyce badawczej oddzielenie formy od elementu nie zawsze staje się możliwe. W niektórych bowiem przypadkach zacierają się realna różnica między elementem a formą. Niejeden kompleks wierzeń oznaczony tym ostatnim określeniem, jak np. czarownictwo lub znachorstwo, współwystępuje w wielu konkretnych systemach religijnych. Przez sam fakt uczestnictwa w bardziej złożonej strukturze „forma” ta niekoniecznie nabywa prawa przeżytku, za to staje się trwałym elementem wierzeń określonego systemu religijnego.

Wyodrębnianie różnorodnych form religii z gąszczu materiału empirycznego, jakim dysponuje etnografia religioznawcza, stwarza zawsze poważne niebezpieczeństwo, polegające na tym, że przy słusznym łączeniu pewnych faktów w heurystycznie uzasadnione zbiory dokonuje się równocześnie czynności wręcz odwrotnej, rozdzielając w sposób sztuczny zjawiska w gruncie rzeczy jednorodne. Stąd też w analizowanych przez Tokariewa formach znajdujemy takie, które są nimi istotnie, obok innych, które poddane weryfikacji ukazują sztuczność jednoczącej je konstrukcji. Do tych ostatnich zdają się należeć kultury łowieckie, kultury wczesnoplemiennicze, czyli inicjacyjne, czarownictwo, znachorstwo, tajne związki i obrzędy erotyczne.

Okazuje się także, iż w dużej mierze apriorycznie wyodrębnione formy na jednych terenach przybierają nawet pewną postać „klasyczną”, na in-

⁴² *Ibidem*, s. 45.

nych zaś występują tylko w okruchach przeżytków, jako dziedzictwo przeszłości⁴³. „Klasyczne postacie” poszczególnych form to nic innego jak pewne wyidealizowane wzorce, abstrakcyjne konstrukty, złożone z odpowiednio dobranych i zinterpretowanych faktów jednostkowych, służące pomiarowi prawidłowości zbieżnego lub podobnego zjawiska na innych obszarach. Poszukując zatem idealnie nieskażonej późniejszymi naleciałościami „klasycznej postaci” konkretnej formy religii, niejako automatycznie zmuszeni jesteśmy do wyrokowania o uniwersalności zjawiska totemizmu czy szamanizmu, które niegdyś powszechne, zachowały się jedynie najlepiej na „klasycznych” terenach ich występowania. I dalej, pewne wykrywane symptomy czy przesłanki pozornie lub fragmentarycznie zbieżne z „klasycznymi” wzorami form interpretujemy zwykle w kategoriach kultur australijskich (totemizm) czy syberyjskich (szamanizm). Materiały z tych dwóch obszarów dominują zresztą zdecydowanie w całej pracy Tokariewa. Ogranicza to zasadność wyodrębniania takiej czy innej formy religii głównie do tych właśnie regionów kulturowych i pozbawia te formy znamion uniwersalności.

Wprawdzie o powszechności totemizmu świadczyć mają występujące w wielu kulturach mity o zoomorficznych herosach kulturowych, demonach i bóstwach, a także pewne formy przeżytkowe w religiach politeistycznych⁴⁴, przesłanki te jednak miast utwierdzać nas o słuszności tej tezy wzbudzają w jeszcze większej mierze sceptycyzm. Przykładem choćby tokariewowska interpretacja szczególnego miejsca kolibra i upierzonego węża w symbolice religijnej Azteków i Majów, sprowadzająca to zjawisko do rudymenarnego totemizmu⁴⁵. Wnioskowanie tego rodzaju posiada charakter spekulatywny, ze względu bowiem na mrok pokrywający dzieje prekolumbijskiej Ameryki ustalenia te nie mogą zostać poddane weryfikacji. Można mieć również zastrzeżenia co do poprawności zastosowanej tu „metody analogii”.

Przytaczam ten przykład po to, by wskazać, iż tego rodzaju rekonstrukcja retrospektywna, polegająca na przechodzeniu od wyrwanych z kontekstu cząstek do hipotetycznych form, prowadzi na manowce. Forma religii nie jest „bytem” samym w sobie, jednorodnym. Składa się ona, jak ukazał to Tokariew, z najrozmaitszych cech, takich jak treść, kształt, symbolika i tradycyjna orientacja umysłowa. O jej istocie świadczy przede wszystkim społeczna rola formy, jej funkcje, jakie pełni, zaspokajając

⁴³ *Ibidem*, s. 199.

⁴⁴ Omawiając problem totemizmu Tokariew świadomie pomija milczeniem koncepcje C. Lévi-Straussa wyłożoną przez tegoż autora w pracach: *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969; tenże, *Totemizm*, Warszawa 1968, stwierdzając, iż jest to sprawa wymagająca odrębnego potraktowania. Por. Tokariew, op. cit., s. 355.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 75, 78, 330.

w sposób iluzoryczny pewne potrzeby ludzkie. Forma taka jest więc zbiorem najrozmaitszych składników wspólnych także i innym formom religii. Ulegając rozpadowi w wyniku swego niedopasowania do społecznych warunków egzystencji i wypierana przez inny typ wierzeń traci ona swój niezależny byt. Niektóre jej części składowe zostają wówczas włączone do nowych zespołów, a tylko nieliczne pierwiastki zachowując piętno macierzystej formy zasługują na miano przeżytków. Dawna struktura zostaje zastąpiona przez nową. Przetworzone i dopasowane do nowego systemu świadectwa dawnej formy przybierają teraz odmienny charakter, niwelując często ostatnie ślady ich prawdziwej genealogii. Z tej właśnie racji wznoszenie konstrukcji wokół jakiegoś „przeżytkowego” elementu na podstawie wątpliwej wartości retrospekcji może, ale bynajmniej nie musi, prowadzić w kierunku tej właściwej, jedynej, ściśle określonej formy religii. Liczba alternatywnych rozwiązań jest bowiem na pewno znaczna. Pamiętając o tym ograniczeniu można np. wykryć u podstaw indiańskiej symboliki (posługującej się węzłem i kolibrem) takie formy religijne, jak nagualizm, kultury łowieckie czy nawet kult przodków. Interpretacja taka nie wyklucza jednak i odmiennych rozwiązań, których przecież można szukać poza sferą mezoamerykańskich religii „pierwotnych”⁴⁶.

INSTRUMENTY KLASYFIKACJI

Kategoria formy religii wyłaniająca się z „klasycznych postaci” australijskich i syberyjskich wierzeń oraz z przeżytkowych refleksów dawnych epok, znajdujących w złożonych systemach poli- i monoteistycznych, stanowi u Tokariewa podstawę klasyfikacji pierwotnych form religii. Klasyfikacja ta, a właściwie typologia⁴⁷, zawiera 15 podstawowych form religii uszeregowanych w ten sposób, by kolejność ich pojawiania się zsynchronizowana była z grubsza z okresami periodyzacji pierwotnego, przedklasowego społeczeństwa. Tokariew zdaje sobie jednak sprawę, iż ta odpowiedniość nie jest prosta i bezpośrednia. W najogólniejszym aspekcie dotyczy ona bowiem tylko okresu narodzin określonej formy, nie obejmując natomiast swym zasięgiem całego przebiegu jej ontogenezy.

Jednakże w niektórych miejscach autor popada w sprzeczność zawartą między interpretacją społecznych źródeł religii a uniwersalnymi kore-

⁴⁶ L é v i - S t r a u s s, *Antropologia strukturalna*, s. 58.

⁴⁷ Typologia tym bowiem różni się od klasyfikacji, iż systematyzując i wyróżniając w obrębie określonego zbioru poszczególne typy, nie musi być układem ani rozłącznym ani też wyczerpującym. Por. np. T. P a w ł o w s k i, *Metodologiczne zagadnienia humanistyki*, Warszawa 1969, s. 46-48.

latami, wiążącymi formację społeczną z formą religii. Jeśli bowiem np. nagualizm wywodzi się rzeczywiście z procesów indywidualizacji wierzeń, wyodrębniania się małej rodziny, rozpadu rodu i rozwoju indywidualnych form pracy⁴⁸, to dlaczego — należy zadać sobie pytanie — występował on najsilniej w plemiennych społecznościach indiańskich Ameryki Północnej, i to właśnie w tych grupach etnicznych, które przez „klasycznych” ewolucjonistów traktowane były jako typowe przykłady społeczeństw rodowych. I dalej — dlaczego nagualizm nie objawił się z jeszcze bardziej zdwojoną mocą tam, gdzie istniały ku temu znacznie korzystniejsze warunki społeczne, tj. tam, gdzie formy indywidualizacji wierzeń i rozwój indywidualnych form pracy były znacznie bardziej wykształcone niż na Preriach i Równinach. Odpowiedź na te pytania tkwi, jak się zdaje, przede wszystkim w kulturowej specyfice tego regionu, w jego społecznej historii i w etosie żyjących tam grup. A zatem, czy istotnie posiadamy wystarczające podstawy do traktowania nagualizmu jako uniwersalnej formy religii, spełniającej swe społeczne funkcje w okresie rozpadu ustroju rodowo-plemiennego? A może należy uznać, że wnioski tego rodzaju są przedwczesne. Nie upoważniają one bowiem do niczego innego ponad stwierdzenie, że nagualizm stanowi charakterystyczny dla religii Indian Ameryki Północnej kompleks wierzeń.

Podobne niekonsekwencje spotykamy i w innych kontekstach⁴⁹. Tokariew, prezentując np. tzw. kult bóstwa plemiennego, łączy oczywiście tę formę religii z ustrojem plemiennym, a w zasadzie z jego schyłkową fazą. Okazuje się jednak, że Czarna Afryka, choć w okresie swych pierwszych kontaktów z Europą posiadała niezwykle silnie rozwinięty ustrój plemienny, zawierający przesłanki rodzącego się „feudalizmu murzyńskiego”, nie była jednak objęta kultem tego rodzaju bóstwa. Wprawdzie autor stara się wyjaśnić tę sprzeczność sugestią, iż kult boga plemiennego związany był immanentnie z ludami zdobywczymi i wojowniczymi⁵⁰. Argument tego rodzaju nie jest jednak przekonujący. Osłabia on bowiem zasadność traktowania fazy występowania kultu boga plemiennego jako uniwersalnego okresu przejściowego w rozwoju wierzeń, łączącego epokę społeczeństwa przedklasowego z epoką społeczeństwa klasowego oraz prowadzącego do wykształcenia się politeizmu i monoteizmu.

⁴⁸ Tokariew, *op. cit.*, s. 282.

⁴⁹ Totemizm jako „zjawisko złożone” pojawił się na „średnim i wyższym stopniu dzikości” (*Ibidem*, s. 216), natomiast „najbardziej prymitywna forma religii” — kult łowiecki (s. 215) ukształtował się dopiero w „warunkach początkowego rozkładu wspólnoty pierwotnej” (s. 217). Jak zatem wyjaśnić w ramach „ewolucjonistycznej” interpretacji, to, że „zjawisko złożone” poprzedzało formy „najbardziej prymitywne”?

⁵⁰ *Ibidem*, s. 329.

Tokariew wyłącznie marginesowo potraktował problem współwystępowania „wczesnych” form religii, realnych stosunków zachodzących między nimi oraz kwestię zasad łączenia się tych form w konkretne systemy, zespoły czy zbiory wierzeń. Sprawą nieodzowną jest jednak wyjaśnienie, w jaki sposób i na jakiej drodze dochodzi do funkcjonalnej koegzystencji form pochodzących z najwcześniejszego etapu rozwoju wierzeń — takich jak np. kultury grzebalne i erotyczne — z tymi, które stanowią świadectwo rozpadu wspólnoty rodowej i plemiennej (kult boga plemiennego, kultury agrarne). Poszczególne formy nie tworzą przecież izolowanych całości, lecz zespalają się w kompleksy wierzeń konkretnych i historycznych i tylko w tej postaci poddawane były empirycznemu oglądowi. Zwykle tak bywa, że im wyższy stopień rozwoju społeczeństwa i religii, tym bardziej złożony okazuje się system wierzeń, w którym formy i elementy, przeżytki i nowo powstałe treści przenikając i uzupełniając się nawzajem tworzą charakterystyczne dla określonej epoki i regionu konfiguracje. Dopiero ich kompleksowa analiza umożliwi wydobycie wszystkich istotnych cech i konstytutywnych treści danej religii. Wówczas to stają się przydatne kategorie formy; przede wszystkim w trakcie systematyzacji materiału, sprowadzanego w celach heurystycznych do jednostek niższego rzędu, a także w dalszych dociekaniach typu ewolucyjno-historycznego.

Wyodrębnione w typologii Tokariewa formy pierwotnych wierzeń nie wyczerpują pełnego bogactwa duchowego życia naszych przodków. Jedne z tych form posiadają znaczenie uniwersalne, drugie są w zasadzie składnikami prawie każdej religii, a jeszcze inne stanowią hipostazę pewnych specyficznych, lokalnych cech religii „pierwotnych”. W sumie trudno więc mówić o równoważności logicznej poszczególnych form, których usytuowanie na niejednolitej płaszczyźnie uogólnienia tłumaczyć można brakiem ścisłych i rygorystycznych kryteriów wyróżniania modeli „wczesnych” wierzeń.

Tokariew przystępując do klasyfikacji „pierwotnych” form religii ustalił pięciopunktowy program dyrektyw. Wśród nich znajdujemy słuszny wymóg historyczności klasyfikacji, która uwzględniać winna dynamikę zmieniających się form oraz postulat redukcjonizmu wraz z zasadą traktowania każdej religii jako zjawiska społecznego⁵¹. Dwa jednakże następujące punkty wzbudzać muszą nasze zastrzeżenia, zarówno co do samego ich sformułowania, jak i zasadności przenoszenia tych wskazań na grunt praktyki.

Cóż bowiem oznacza enigmatyczne zalecenie, iż klasyfikacja „winna być dokonana na podstawie istotnych cech religii”⁵². Wyjaśnienie

⁵¹ *Ibidem*, s. 38-39.

⁵² *Ibidem*, s. 38.

tej kluczowej kwestii jest bowiem niezadowolające i, co gorsza, nawet mylące. Odpowiedź sugeruje bowiem, iż „podstawowymi cechami klasyfikacyjnymi winny być te, które są bardziej widoczne i łatwiej dostępne o b i e k t y w n e j o b s e r w a c j i i a n a l i z i e”⁵³.

Pomijając dyskusyjne zagadnienie „obiektywnej obserwacji” na gruncie nauk społecznych o słabo wykształconych instrumentach badawczych, zauważyć należy, iż poprzez stosowanie powyższych dyrektyw łatwo można popaść w niezamierzony schematyzm. Wynika on przede wszystkim ze zbyt dużej dowolności interpretacyjnej, subiektywizmu i zasady arbitralnego, a raczej instynktownego określania hierarchii „istotnych” i „mniej istotnych” cech.

Oczywiście tego rodzaju program postępowania taksonomicznego może nas także doprowadzić w pewnych przypadkach do pozytywnych rezultatów. Ale zadajmy sobie pytanie: czy zawsze to, co pozornie oczywiste i bardziej „widoczne” oraz „łatwiej dostępne”, tj. poddające się bezpośrednio oglądowi, tworzy faktyczny rdzeń jakiegoś zjawiska, stanowiąc o jego istocie? Czyżby „widoczność” i „dostępność” nie były uwarunkowane metodologiczną proweniencją i określoną predyspozycją badacza, jego wnikliwością i pasją naukową, a więc w sumie jego subiektywną postawą względem przedmiotu dociekań? Historyczne uwarunkowania tych przymiotów, będących w rzeczywistości wyrazem stosunków łączących podmiot z przedmiotem badań, nie ulegają wątpliwości. Inaczej nie mogłoby być mowy o reinterpretacjach starych, pozornie już wyeksploatowanych źródeł, a operacji tej dokonuje przecież każde nowe pokolenie specjalistów. Tak więc „widoczność” i „dostępność” obserwacji nie jest tylko sprawą subiektywnej predylekcji badacza. Są one również funkcją poziomu rozwoju instrumentów poznania naukowego oraz stopnia umiejętności ich właściwego wykorzystania. Im doskonalsza jest ta aparatura, tym łatwiej można się wdrzeć w głąb opornego tworzywa. I wówczas, zerwawszy z jego pozornymi przymiotami postrzeganymi niejako na zewnątrz, dotrzeć można na innej już płaszczyźnie do cech być może bardziej istotnych, niemniej do niedawna skrytych pod warstwą aktualnie zdewaluowanych znamion bezpośrednio „widocznych” i łatwo „dostępnych”.

Zaprezentowane przez Tokariewa „wczesne” formy religii wyodrębnione zostały, w myśl koncepcji autora, na podstawie cech łatwo postrzegalnych. Oczywiście znamiona te są w każdym przypadku odmienne; nie zawsze też tworzą one faktyczną oś, wokół której mają koncentrować się wierzenia zasługujące na miano autonomicznej formy religii. Cechy te dzielą niejako wyróżnione formy religii na dwa podstawowe zespoły.

⁵³ *Ibidem*.

Pierwszy obejmuje te formy, które, uwypuklając aspekt kultowo-instytucjonalny, przypisują decydujące znaczenie społecznej stronie funkcjonowania organizatorów życia religijnego, tj. osobników obdarzonych często właściwościami charyzmatycznymi. Pojawienie się więc na arenie dziejów znachorów, czarowników, szamanów, wodzów i tajnych stowarzyszeń z ich przywódcami było — w myśl klasyfikacji Tokariewa — nieodłącznie związane nie tylko z konkretnym etapem społecznego rozwoju, ale także ze ściśle określoną formą religii i fazą rozwoju kultu, przyporządkowaną każdej z tych rodowo-plemiennych instytucji.

Drugi zespół tych form wraz z odpowiadającym mu zbiorem cech konstytutywnych związany jest z potrzebą zapewnienia opieki sił nadprzyrodzonych i sankcji religijnej ludzkiej egzystencji w jej działalności gospodarczej i prokreatywnej. Kultury erotyczne, obrzędy inicjacji i kultury grzebalne odpowiadają zasadniczo najważniejszym momentom ludzkiego życia osobniczego i społecznego. Stanowią one właściwie nie tyle autonomiczną formę religii, co pewne uniwersalne typy obrzędów, określane podobnymi założeniami mistyczno-magicznymi, wywodzącymi się z różnorodnych systemów religijnych. Środki magiczne i wiara w ich realną skuteczność znalazły się także u podłoża tych kultów, których zadaniem jest zapewnienie powodzenia poczynaniom myśliwego i rolnika, całego rodu i konkretnej jednostki. Cel, jakiemu służyły te irracjonalne praktyki związane z materialną stroną życia plemienia i rodu, stał się wyznacznikiem zarówno pod względem genetycznym, jak i morfologicznym, oddzielającym poszczególne formy od siebie: kultury łowieckie od kultów agrarnych, a kultury przodków od nagualizmu i czci oddawanej opiekunom macierzysto-rodowym.

Wypada nadmienić tu także, iż Tokariew starał się niejednokrotnie zaprezentować własną sugestię na temat genetycznych powiązań jednych form religii z drugimi⁵⁴. Jednakże ów wątek zainteresowań przewija się przez pracę Tokariewa bardzo nieregularnie. Można by sądzić, iż kierowała nim obawa przed zarzutem konstruowania jeszcze jednej fikcyjnej drabiny genealogicznej pierwotnych form religii. Fakt ten świadczy jednak o chęci ukazania nie tylko społecznych źródeł oraz uwarunkowań poszczególnych form, ale i ich wzajemnych historycznych związków ideowych i treściowych.

⁵⁴ I tak np. kult łowiecki łączy Tokariew z totemizmem; kult przodków patriarchalno-rodowych wywodzi z totemizmu, kultu grzebalnego i kultu opiekunów macierzysto-rodowych; „archetypów” nagualizmu szuka w indywidualnym totemizmie i wczesnoplemiennych kultach inicjacji, a źródeł kultu wodzów dopatruje się w tajnych związkach — zarodkowej formie władzy państwowej.

ROLA EMOCJI I INSTYNYKTÓW

Szczegółowe rozważania autora dotyczące poszczególnych egzemplifikacji pierwotnych form religii są bardzo interesujące; nie sposób ich jednak tu pokrótce omówić. Szereg zawartych tam sformułowań dostarcza niejednej refleksji i inspiracji do dalszych studiów. Inne bardziej kontrowersyjne stwierdzenia zmuszają do krytycznej polemiki, a tym samym również spełniają swój cel nadrzędny, stanowiąc niejako zaczyn pobudzający do wysiłku intelektualnego zarówno zwolenników jak i opozycjonistów koncepcji Tokariewa.

Wśród kolejnych charakterystyk „wczesnych” form religii na uwagę ze strony archeologów i etnografów zasługuje fragment poświęcony tzw. kultom grzebalnym. Zawiera on bowiem niezwykle interesujący schemat dyferencjacji form pochówków wyprowadzonych ze źródeł pozareligijnych, a mianowicie z instynktu przywiązania do zmarłego oraz przyrodzonego instynktu schludności⁵⁵. Jeśli przyjąć, iż te pozareligijne bodźce legły u podstaw pierwotnej obrzędowości pochówkowej, to jednak trudno tym czynnikom przypisywać decydującą rolę w następnych fazach rozwoju ludzkiej świadomości. Nie można oczywiście negować psychicznej wartości instynktownych uczuć. Należy jednak pamiętać, iż zamiast objawiać się na drodze całkowicie spontanicznej, manifestują one zwykle swą obecność poprzez kulturowe wzorce; ubrane są w płaszcz religijnych idei; łączą się z wiarą w możliwość dalszej egzystencji po biologicznej śmierci.

Wydaje się, że Tokariew ujmując to zagadnienie wyłącznie jednostronnie, doszukując się wszędzie czystych emocji „nie uwarunkowanych przez żadne określone idee”⁵⁶. Stworzona tą drogą swoista teoria emocjonalnego kształtowania się kultu⁵⁷ absolutyzuje w sposób oczywisty tylko jeden z aspektów o wiele bardziej złożonego problemu. Przejawy nagromadzonych emocji utrwalone zostały przez tradycję — jak sądzi Tokariew — ale i tradycja ta, poprzez świadomość jednostki zaangażowanej aktywnie w obrzęd, oddziaływała z biegiem czasu na sferę emocjonalną. Rezultatem tego procesu, przytłaczającego nawet często nasze naturalne zachowania i stany psychiczne, było wykształcenie się w określonych spo-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 155.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 160. Znamiennym faktem jest również to, że Tokariew nie wyjaśnia dlaczego u Australijczyków występuje ogromne zróżnicowanie form pochówków, choć w samych obrzędach pogrzebowych zauważyć się daje „najwyraźniej” szczególnie silny ładunek zachowań instynktownych s. 156.

⁵⁷ Na temat roli emocji w formowaniu się i rozwoju pierwotnych wierzeń wypowiedział się również szeroko inny religioznawca radziecki A. F. Anisimow, *Duchownaja żizń pierwobytnogo obszczestwa*, Moskwa-Leningrad 1966, s. 101-124.

łecznościach i kulturach im tylko właściwych wzorów okazywania swych uczuciowych przeżyć. Nie można więc obserwowanych objawów ludzkiej rozpacz po stracie kogoś bliskiego, takich jak płacz, smutek, krzyk, śpiew, ekstaza, samookaleczenia itp., zbyt pochopnie interpretować w kategoriach wyłącznie naturalnych emocji, gdyż w szeregu wypadków również i one określone są naszym kulturowym kodem.

Konsekwencją ahistorycznej w gruncie rzeczy teorii emocjonalnego kształtowania się kultu grzebalnego jest uznanie współczesnych świeckich obrzędów pogrzebowych oraz laickiego kultu wybitnych postaci za wyraz „szacunku dla zmarłego” i nawrotu do pierwocin tej formy religii. W myśl tej koncepcji nie można natomiast tych rytuałów uważać za relikty zjawisk religijnych. Źródeł współczesnej praktyki grzebalnej — pisze Tokariew — nie sposób zatem szukać w religijnej ideologii, gdyż w rzeczywistości tkwią one w społecznej naturze człowieka⁵⁸.

Sprowadzając zaprezentowaną wyżej tezę do stwierdzenia, iż zwyczaje pogrzebowe, dając pewne estetyczne ramy laickiemu rytuałowi, zaspokajają emocjonalne przeżycia i nawiązują do niektórych społecznych instynktów, trudno nie dostrzec również i historycznego aspektu kształtowania się tej formy uczuć i zachowań. Oczywiście, nie można uważać obrzędu świeckiego za przeżytek zjawisk religijnych. Poddany bowiem desakralizacji funkcjonuje on nadal, zaspokajając w pełni w swej nowej postaci potrzeby społeczne i emocjonalne. Tą drogą świecki obrzęd staje się czynnikiem integracji społecznej, elementem przekazu doświadczenia społecznego oraz afirmacją areligijnych treści humanistycznych.

Czyżby jednak akceptacja tych ustaleń zmuszała nas do ignorowania realnego związku historycznego i morfologicznego rytuału ze sfery „profanum” z jego sakralnym prototypem? Obie te formy poza więzami natury genetycznej łączą także stosunki konkurencji, wynikające z faktu ich współwystępowania na jednej płaszczyźnie rzeczywistości społeczno-kulturowej. Pomijanie wielowiekowej tradycji, z której bezpośrednio wywodzą się obrzędy świeckie, na rzecz uwypuklenia roli instynktów, czyli praźródeł lub prabodźców rodem z „epoki przedreligijnej”, zdaje się być także dużym uproszczeniem. Laicyzacja obrzędowości jest procesem naturalnym i chyba nie ma większej potrzeby uzasadniania celowości kultuwowania tych świeckich form, wyłącznie w kategoriach psychologicznych, pozakulturowych.

Sam fakt desakralizacji rytuału implikuje historyczny związek obrzędów świeckich i religijnych, które łączy także wspólna funkcja zaspokajania podobnych potrzeb emocjonalnych. Natomiast o istotnej różnicy między tymi formami rytuałów decydują przeciwieństwa idei i treści, z jakimi

⁵⁸ Tokariew, *op. cit.*, s. 189-190.

są one związane, oraz ich funkcje społeczne. Tymczasem formy obrzędów, ich scenariusze, a nawet symbolika w obu tych kompleksach, choć pozornie zróżnicowana, wykazują znaczny stopień podobieństwa morfologicznego.

Kończąc te obszernie refleksje powstałe w trakcie studiów nad teorią „pierwotnej religii” wypada zauważyć, iż zastosowana tu forma krytyczno-polemiczna jest wyrazem znaczenia, jakie autor niniejszych rozważań przywiązuje do koncepcji S. A. Tokariewa. Szeroka dyskusja nad wszystkimi jej elementami przyczyni się przecież do znacznego uściślenia i weryfikacji poszczególnych sądów. Świadczyć będzie także o inspirowanej roli oryginalnych rozwiązań teoretycznych Tokariewa.

Wzbogacenie się radzieckiego religioznawstwa o dwa wielkie komparatystyczne dzieła, z których pierwsze *Religia w historii ludów świata* posiada charakter przeglądu konkretno-historycznych monografii poszczególnych religii, a drugie *Pierwotne formy religii i ich rozwój* ześrodkowane jest na problemach taksonomicznych i ewolucyjno-genetycznych, stworzyło realne podstawy pod dalsze, coraz bardziej interesujące badania, zarówno nad pierwocinami religii i pełnią jej rozwoju, jak i nad okresem schyłkowym wierzeń, tj. ich aspektem tanatologicznym.

Wypada sobie jednak życzyć, a są już ku temu wystarczające przesłanki widoczne w pracach badaczy młodego pokolenia, by radzieccy religioznawcy i etnografowie nie kierowali się zasadą, iż ogólne założenia teorii religii „przesądzą już samo pytanie i odbierają badaniom empirycznym charakter poszukiwawczy na rzecz ilustracyjnego”. Oczywiście „rozwiązanie nie musi być przez to niewłaściwe, tylko sposób jego proponowania, owa nuta apodyktyczności i normatywności powinna ustąpić sformułowaniom roboczohipotetycznym”⁵⁹.

Aleksander Posern-Zieliński

DEVELOPMENT AND MORPHOLOGY OF RELIGION
OF CLAN-TRIBAL SOCIETIES. CONTROVERSIAL ASSUMPTIONS
OF S. A. TOKAREV'S THEORY

Summary

The author begins his polemics with critical remarks on the validity of „ethnographical analogies” in studies on „primitive” religions. We should be sceptical towards hasty generalizations and speculative trappings of such an approach. The store of the relevant facts is infinitely rich and our contemporary anthropocentric

⁵⁹ T. Margul, *Porównawcza historia religii w Związku Radzieckim*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, R. 11: 1967 nr 6(61), s. 25.

tendency to ascribe psychological motivations to the endeavours of primitive men allows for any arbitrary analogies. What such analogies actually reveal, is only the multitude of alternative solutions, barring the way to the proper one.

S. A. Tokariev's theory of the „early” forms of religion has been based on ethnographical materials, mainly Australian and Syberian. This fact has set a limit upon the universal validity of his propositions concerning periodisation and morphology of religion. Besides, Tokariev's theory bears the burden of the schematic approach, being the inheritance of the „evolutionist” period in Marxist history of religion, by now rejected.

Instead of being a detailed development of the periodisation system of the social history, the applied scheme of religious history has been reduced to that system. As a result, the relative correlation between the phases of the development of religion and the large socio-economic patterns has been replaced by a stiff coherence between the two. However, religion can indeed be reduced to mythologies embodying extra-religious contents, but it constitutes an autonomous, relatively isolated system, integrated as such with the other parts of culture.

Labelling religion as totally „reactionary” also leads us to ahistoric positions. For religion may be reactionary or not, depending on the historical role of a religion or on its functions in the definite phases of its development within the definite social systems.

Discussing the concepts of an „element” and a „form” of religion the author points to the essential shortcomings of the morphological classification of religions by Tokariev. The denotations and their interrelations of such terms as form, element and type of a religion, a concrete historical religion, and the general tendency prevailing in a system of religious beliefs, are by no means always precisely drawn. The distinction between a form of religion conceived as an aggregate of beliefs with a common origin and character, and form as a specific manifestation of concrete religions, is also blurred. An analysis of the basic directives of the classification of religious forms as proposed by Tokariev reveals the fallacy of the method of seeking for „significant” properties of religions in „visible” and „easily observable” phenomena. For it is a well known fact that what is directly observable, need not be the always actual core of what is studied. This is the source of several simplifications and incompatible conclusions in interpretations of empirical materials.

In the final part of the paper the author discusses the emotional theory of the growth of the burial cult and its contemporary implications related to an analysis of the lay burial celebrations and their relation with the historical religion rituals.