



19079889000000

Pol
Inst
i Socjologii

prace

habilitacyjne

Marian Skrzypek

Oświecenie francuskie
a początki
religioznawstwa

POLSKA AKADEMIA NAUK
INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII

Prace Habilitacyjne

Marian Skrzypek

OŚWIECENIE FRANCUSKIE A POCZĄTKI RELIGIOZNAWSTWA

WROCŁAW · WARSZAWA · KRAKÓW · GDAŃSK · ŁÓDŹ
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK
1989

Pracę opiniowali do druku:

Mirosław Nowaczyk i Andrzej Nowicki

Okladkę projektował Edward Kostka

Redaktor Wydawnictwa Józefa Stępień

Redaktor techniczny Elżbieta Garnarczyk

© Copyright by Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1989. Printed in Poland

ISBN 83-04-03300-3

Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1989.

Nakład: 730 egz. Objętość: ark. wyd. 30,60, ark. druk. 28,13, ark. A1 35.

Papier offset, kl. III, 70 g, 70 × 100.

Druk ukończono w grudniu 1989 r.

Zakład Graficzny Politechniki Wrocławskiej.

Zam. nr 1464/89. K-13.

WSTĘP

Pomysł napisania tej książki zrodził się w toku prowadzonych od wielu lat studiów nad filozofią i refleksją religioznawczą francuskiego Oświecenia. W miarę postępów badań pogłębiał się niepokój autora porównującego świadomość religioznawczą myślicieli XVIII wieku z obrazem własnym tej świadomości, ukształtowanym na podstawie współczesnych lektur dotyczących tego zagadnienia. Ta konfrontacja zastanej wiedzy nad oświeceniową teorią religii z jej obrazem, wyłaniającym się w miarę zagłębiania się w prace źródłowe, prowadziła nieubłaganie do przekonania, że dysponowaliśmy dotąd jedynie informacjami fragmentarycznymi na jej temat, a co gorsza, deformującymi jej obraz. Nie będziemy w tym miejscu szczegółowo dociekać, kiedy i w jaki sposób powstały te deformacje. Wszystko wskazuje na to, że zrodziły się one głównie w klasycznej filozofii niemieckiej XIX wieku, a tą drogą trafiły do marksizmu. Powstała więc paradoksalna sytuacja. Oto marksizm najbardziej zainteresowany oświeceniową refleksją religioznawczą położył w ostatnim półwieczu ogromne zasługi w badaniach takich problemów, jak społeczna funkcja religii, sposoby jej przewycięzania i krytyka ludzkich wierzeń, ale właśnie dlatego, że marksiści byli zaabsorbowani głównie tą problematyką, której doniosłość jest oczywista, stracił z pola widzenia wiele innych obszarów badawczych, których uwzględnienie było konieczne do ujęcia całokształtu oświeceniowej teorii religii oraz poprawnego jej zinterpretowania. Właśnie pominięcie tych obszarów lub pomniejszanie ich znaczenia przyczyniło się - w naszym przekonaniu - do upowszechnienia pewnych błędnych stereotypów w ocenie stosunku francuskiego Oświecenia do religii, które trwają do dziś.

Oto najważniejsze z nich: 1. materialiści francuscy XVIII wieku ujmowali zjawiska religijne w sposób idealistyczny; 2. reprezentowali

ahistoryzm w tej dziedzinie swojej refleksji; 3. tłumaczyli genezę religii świadomym oszustwem kapłanów lub narzucaniem siłą wierzeń religijnych ludowi przez władców, by móc nad nim panować; 4. za istotny czynnik religiotwórczy uznawali ciemnotę ludu; 5. z poprzedniej tezy wysuwano wnioski, że oświeceniowi teoretycy religii trudnili się głównie teoriopoznawczym wyjaśnianiem jej początków; 6. zajmowali przy tym stanowisko racjonalistyczne, koncentrując się na człowieku indywidualnym, oderwanym od społeczeństwa; 7. ich racjonalistyczne podejście miało charakter statyczny; teoria postępu historycznego zrodziła się dopiero pod koniec XVIII wieku (Turgot, Condorcet), a więc mogła wpływać na kształt dopiero późniejszego, dziewiętnastowiecznego religioznawstwa.

Celem pracy nie będzie systematyczna refutacja tych błędnych lub przesadnie jednostronnych tez. Będziemy zajmować się nimi jedynie "po drodze" prezentując obszerny dział oświeceniowego "religioznawstwa", od którego - w naszym przekonaniu - należało zacząć analizę teorii religii XVIII wieku. Nadmiar zebranych materiałów, jak również obfitość zagadnień, które wyłoniły się w toku ich analizy i oceny oraz konieczność nowego ich rozpatrzenia - wszystko to spowodowało, że zajmiemy się tylko jedną, ale obszerną i zwartą grupą problemów. Nie rezygnując z pierwotnie przyjętego zamiaru napisania monografii poświęconej teorii religii francuskiego Oświecenia, które jest najbardziej reprezentatywną, najbardziej dojrzałą i - by tak rzec - klasyczną formą Oświecenia w ogóle, odkładamy na później inne grupy problemowe. Po tej pracy winna się ukazać niebawem następna, opublikowana już fragmentarycznie w serii artykułów dotyczących podmiotowych, antropologicznych aspektów oświeceniowej refleksji nad religią. Zwrócimy w niej uwagę na problem "entuzjazmu" i ekstazy, co winno przyczynić się do poprawnego ujęcia roli racjonalizmu i emotywizmu w rozpatrywaniu zjawisk religijnych przez wiek XVIII. Zwieńczeniem tomu będzie rozdział poświęcony narodzinom teorii religijnej alienacji w okresie Oświecenia.

Trzeci tom zamierzonej "trylogii" obejmie problematykę społecznej funkcji religii, teorii jej przewycięzania oraz jej filozoficznej i politycznej krytyki. W odróżnieniu od niniejszej pracy, która winna wskazać - niezależnie od istniejącej cezury - na moment ciągłości głównie między Oświeceniem a ewolucjonizmem, kolejny tom obejmie zagadnienia nurtujące myśl przedmarksowską (Feuerbach, Hegel), a trzeci i ostatni pozwoli rozpatrzeć na nowo i gruntownie relacje między oświeceniową teorią religii a religioznawstwem marksistowskim z typową dla niego, nową problematyką religioznawczą, wychodzącą poza klasyczne religioznaw-

stwo "uniwersyteckie", a więc zakorzenioną bardziej w rzeczywistości ekonomicznej i społecznej niż w etnologicznej, zajmującej się społeczeństwami archaicznymi i ich wierzeniami.

W tej książce zamierzamy omówić formowanie się doktrynalnych i metodologicznych podstaw oświeceniowego "religioznawstwa", a tą drogą religioznawstwa w ogóle, zwłaszcza w początkowej jego postaci. Chodzi mianowicie o przedstawienie narodzin teorii postępu, naszkicowanie jego głównych faz oraz wykazanie powiązania, już na przełomie XVII i XVIII wieku, tej teorii z ideą rozwoju religii. Chcemy również wyodrębnić kolejne fazy kształtowania się tej idei: 1. odchodzenie od teologicznego panhebraizmu i koncepcji degeneracji "doskonałej", pierwotnej religii objawionej lub wrodzonej (tak najczęściej u deistów); 2. przeciwstawianie panhebraizmowi innych świeckich hipotez monocentrycznych i dyfuzjonistycznych; 3. powstanie teorii preadamitów oraz towarzyszących jej koncepcji policentrycznych, uznających możliwość istnienia różnych ośrodków ludzkiej cywilizacji od siebie niezależnych, co prowadziło do dalszej laicyzacji historii, w tym również historii religii, która zaczęła zajmować się wyjaśnianiem "naturalnych" początków ludzkich wierzeń; 4. pojawienie się tezy o identyczności natury ludzkiej tworzącej powszechnie i spontanicznie religie, przybierające podobne formy na analogicznych etapach rozwoju poszczególnych ludów; 5. uznanie nierównomierności postępu cywilizacji tych ludów, a w związku z tym możliwości rekonstrukcji historii religii przy zastosowaniu metody porównawczej; 6. stworzenie koncepcji "przeżytków" jako śladów minionych etapów rozwoju kultury i ludzkich wierzeń.

Inny istotny problem, na który chcemy położyć nacisk w tej pracy, to stworzenie nowych perspektyw badawczych przez filozofię sensualistyczną XVIII wieku. W naszym przekonaniu sensualizm, a zwłaszcza jego materialistyczna wersja, dokonał przełomu nie tylko w poglądach na historię religii, ale również na całą jej teorię. Wprawdzie teoria postępu pojawiła się przed sensualizmem, ale w dziedzinie refleksji religioznawczej nie odegrała ona wówczas decydującej roli. Okresem bezpośrednio poprzedzającym sensualizm był w historii filozofii kartezjański racjonalizm, który podważył arystotelesowsko-scholastyczne pojęcie autorytetu, nie cofając się przed zakwestionowaniem autorytetu objawienia. Podważył on również wyższość kultury antycznej nad współczesną, co znalazło odzwierciedlenie w sporze starożytników z nowożytnikami. Uznanie przez racjonalistów przełomu XVII i XVIII wieku wyższości kultury nowożytnej nad starożytną zakwestionowało znamieny dla klasycyzmu hellenocentryzm kulturowy i "oczyściło przedpole" dla oświece-

niowej, sensualistycznej rewolucji w historiozofii, jak również w historii religii.

Myśl sensualistów, że poznanie ludzkie doskonało się i rozwijało od postrzeżeń zmysłowych do idei abstrakcyjnych, nabrała istotnego znaczenia, kiedy zastosowano ją do analizy pojęć religijnych, gdyż uznano, że rozwijały się one podobnie jak wszystkie inne idee. Dlatego też pojęcia bogów i sił nadprzyrodzonych miały początkowo charakter zmysłowy, "materialny", a później doskonały się, w miarę jak nabrały charakteru abstrakcyjnego. Stosując sensualizm w swojej refleksji nad religią De Brosses uznał, że pierwszymi bóstwami były materialne fetysze, następnie zaś bóstwa politeistyczne i monoteistyczne.

Uznanie materialistycznie zorientowanego sensualizmu za filozoficzną podstawę oświeceniowej "rewolucji" religioznawczej i poświęcenie mu w związku z tym wiele uwagi w pierwszej części książki będzie niezbędne również dlatego, że zwrócił się on przeciw wszelkim formom teologicznego i świeckiego intelektualizmu oraz aprioryzmu w rozważaniach nad ludzkimi wierzeniami. Te - według sensualistów - nie były wytworem filozofów, ustawodawców, ludzi uchodzących za założycieli religii obdarzonych przez Boga nadprzyrodzonymi cechami, ale dziełem samych pierwotnych ludów prymitywnych, a pojęcia istot nadprzyrodzonych doskonały się wraz z nimi. Ludzie dzicy byli bliżsi zwierzętom, zajętym walką o zachowanie własnego bytu niż filozofom kontemplującym przyrodę i zajmującym się abstrakcjami.

Antyintelektualizm sensualistów przejawiał się również w krytyce alegorezy. Zwolennicy alegorezy, do których można zaliczyć nie tylko teologów panhebraistów, ale również myślicieli reprezentujących deizm, a niekiedy nawet ateizm, utrzymywali, że religia, doskonała w swoich początkach, była krzewiona przez uczonych kapłanów, którzy pod religijnymi symbolami ukrywali filozoficzne i naukowe prawdy, niedostępne rozumowi pospółstwa. Sądziłi, że ciemny lud zapomniał o znaczeniu symboli i zaczął wielbić wszystko to, co miało jedynie pośredniczyć w uwielbieniu jednego, najwyższego bóstwa.

Alegoryści XVIII wieku byli najczęściej zwolennikami teorii podwójnej prawdy, którą uprawiano od czasów Średniowiecza. Powtarzali oni w zasadzie to, co pisał Awerroes w "Traktacie zasadniczym", że prawda jest jedna, ale różnie może być wyrażana. Najgłębiej pojmują ją filozofowie kierujący się rozumem, lud zaś może ją sobie przyswajać jedynie w formie religijnej, posługującej się zmysłowymi obrazami, przenośniami, alegoriami. Ta awerroistyczna koncepcja odpowiadała głównemu nurtowi myśli oświeceniowej, w której podział na oświeconych filozofów

i ciemne, religijne pospólstwo zaznaczał się wyraźnie. Konsekwentni materialiści, idący śladami Hobbesa, odrzucali ją jednak zdecydowanie.

O ambiwalentnym charakterze alegorezy świadczy fakt, że podczas gdy teologowie wykorzystywali ją nagminnie do celów apologetycznych, to niektórzy teoretycy religii stojący na stanowisku ateizmu uważali alegorie za swoiste decorum maskujące ziemskie pochodzenie bogów. Typowym przykładem może być pod tym względem astralista F. Dupuis czy też S. Maréchal.

Niezależnie jednak od sposobu wykorzystania alegorezy najbardziej istotne jest odkrycie przez sensualistów jej związku z intelektualizującą interpretacją religii, która znajdowała się w opozycji do interpretacji empiryczno-historycznej. Jeśli bowiem lud wielbił nie symbole bogów abstrakcyjnych, ale same materialne przedmioty, istoty żywe lub zjawiska, to ich kult był początkowo "bezpośredni", "materialny", zanim stał się z biegiem czasu "abstrakcyjny".

Sensualizm prowadził wreszcie do filozoficznej antropologii postulującej badanie "człowieka konkretnego", a więc dającego się obserwować realnie, w konkretnych ludzkich społecznościach, ponieważ zaś uznawał pierwotność religii zmysłowych, "bezpośrednich" przed intelektualnymi, operującymi pojęciami bogów abstrakcyjnych i bardziej wysublimowanych, stwarzał filozoficzne uzasadnienie rodzącej się etnologii, tej podstawowej nauki pomocniczej oświeceniowego i ewolucjonistycznego religioznawstwa, która zaczęła się wyodrębniać w XVIII wieku.

Główne założenia sensualistycznej teorii poznania, że wszelkie idee pochodzą ze zmysłów, a w konsekwencji ze świata zewnętrznego, stwarzało przesłankę dla stwierdzenia, że pojęcie Boga nie jest wrodzone ani objawione człowiekowi przez jego pośredników, ale że zrodziło się ono w ludzkim umyśle na pewnym etapie jego rozwoju intelektualnego. Dlatego też religię musiał poprzedzać okres bezreligijny, ateistyczny.

Ponieważ zgodnie z oświeceniowym sposobem myślenia geneza religii wyjaśnia jej istotę, zrozumiałe jest doniosłe miejsce, jakie myśliciele XVIII wieku wyznaczali rozważaniom nad archaicznymi formami wierzeń ludów prymitywnych. Dlatego też druga część książki (rozdziały VII - XIV) poświęcona będzie omówieniu tego wszystkiego, co Oświecenie miało do powiedzenia na temat religii prymitywnych. Interesować nas będzie również redukcjonistyczny sposób interpretacji poszczególnych wierzeń jako przejaw materialistycznego podejścia do problemu religii.

Każdej formie wierzeń poświęcimy osobny rozdział, przy czym kolejność rozdziałów nie będzie przypadkowa. Dostosujemy ją do logiki

myślenia autorów, którzy wypowiadali się na temat ich historycznej sukcesji. Aczkolwiek różne były kryteria ich periodyzacji, zgodni byli z reguły co do tego, że wierzenia związane z deifikacją przyrody i jej elementów poprzedzały kultury powstałe w wyniku ubóstwienia sił społecznych. Ten schemat odpowiada zresztą obiektywnemu procesowi rozwoju religii. Dlatego też omówimy kolejno problematykę fetyszyzmu, szamanizmu, totemizmu, wierzeń astralnych, kultów płodności, euhemeryzmu i kultu przodków.

W tekście całej książki zamierzamy wydobywać możliwości kontynuowania tradycji oświeceniowych przez wiek XIX w zakresie religioznawstwa. Ten "model idealny" wymaga wszakże konfrontacji z realną ich recepcją. Chodzi o wykazanie, jakie nurty, jacy myśliciele i jakie idee religioznawcze francuskiego Oświecenia były rzeczywiście podejmowane, wchłaniane lub interpretowane w okresie późniejszym. Uczynimy to w ostatnim rozdziale pracy, gdzie omówimy również aktualny stan badań nad interesującym nas problemem.

Książka oparta jest jednak przede wszystkim na materiałach źródłowych (w bibliografii podajemy tylko prace cytowane, pomijając zresztą te, które pojawiają się w tekście sporadycznie bądź przypadkowo). Ograniczone ramy książki zmusiły nas do odstąpienia od umieszczenia w bibliografii cytowanych artykułów "Encyklopedii" Diderota, "Słownika" Bayle'a, jak również wielu innych specjalistycznych, "religioznawczych" słowników XVIII wieku. To samo dotyczy tekstów zamieszczonych w wielotomowych zbiorach (podajemy wówczas jedynie ogólny tytuł zbioru).

Przygotowując książkę wykorzystaliśmy całość literatury filozoficznej francuskiego Oświecenia. Drugą ważną grupę źródeł stanowią dzieła mitograficzne, przy czym sięgaliśmy często do książek pozornie nie mających nic wspólnego z rozważaniami na temat mitów oraz ich interpretacją, jak na przykład prace astronomów XVIII wieku, które zawierają cenne źródło wiedzy o genezie astralistyki. Trzecią grupę stanowią dzieła typowo erudycyjne XVIII wieku dotyczące "historii początkowej" języka, sztuki, literatury, archeologii.

Najobszerniejszym z całej wykorzystanej literatury jest dzieło "etnologiczne". Są to relacje z podróży, wypraw naukowych, misji religijnych, które zawierają opisy kultur i wierzeń ludów egzotycznych wszystkich kontynentów. One to stanowiły w głównej mierze podstawę badań historyczno-porównawczych w XVIII wieku. Na uwagę zasługuje szczególnie mało wykorzystany dotąd, zawierający 34 tomy zbiór relacji misjonarzy jezuickich: "Lettres édifiantes et curieuses" (1702-1776).

Studiując literaturę etnologiczną natrafiliśmy na wielu autorów, którzy mogą konkurować z wykorzystywanym tak często i cytowanym F. Lafitau. Chodzi zwłaszcza o J. N. Démeuniera, który pokusił się pod koniec XVIII wieku o dokonanie syntezy materiałów etnologicznych zawartych w całej literaturze podróżniczej, zarówno francuskiej, jak i obcej. Z tego też względu nie ograniczyliśmy się do lektury jedynie autorów francuskich i tylko tych, którzy pisali w XVIII wieku, albowiem ważniejsze od formalnego wydało nam się kryterium merytoryczne. Okazuje się bowiem, że dzięki francuskim przekładom relacje niektórych autorów zagranicznych, w tym również pochodzące z XVII, a nawet XVI wieku, odegrały doniosłą rolę w wyodrębnianiu przez oświeceniowych teoretyków religii wierzeń archaicznych oraz w ich "religioznawczej" analizie. Chodzi w szczególności o liczne prace Niemców, Szwedów i Rosjan dotyczące syberyjskiego, skandynawskiego i amerykańskiego (indiańskiego) szamanizmu.

Zwróciliśmy również uwagę na badania folklorystyczne, podejmowane głównie na przełomie XVIII i XIX wieku. To one przyczyniły się w dużej mierze do stworzenia koncepcji religijnych przeżytków zachowanych w kulturze ludowej. Wierzenia te, obok wierzeń ludów starożytnych i egzotycznych, dostarczały bogatych materiałów porównawczych przy orzekaniu o powszechnym charakterze archaicznych form religii i służyły kształtowaniu się przekonania o identyczności natury ludzkiej oraz o jednolitym charakterze rozwoju ludzkiej kultury.

Oprócz druków zwartych przestudiowaliśmy kilkadziesiąt roczników czasopism naukowych XVIII wieku, głównie "Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres avec les Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie", "Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts" (nazwa popularna: "Mémoires de Trévoux"), "Mémoires de l'Académie Celtique, ou Recherches sur les Antiquités celtiques, gauloises et françaises". Każde z nich zastępowały na osobną monografię religioznawczą.

Obfitość, a nawet nadmiar przestudiuowanych źródeł drukowanych nie stwarzały potrzeby sięgania do rękopisów. Wykorzystaliśmy tylko jeden rękopis, a mianowicie krakowską kopię "Traité des trois imposteurs".

Oczywiście badania archiwalne prowadziliśmy przez wiele lat, a ich efektem było znalezienie i zidentyfikowanie kilkadziesiątu rękopisów, które okazały się polskimi przekładami dzieł Boulangera, Holbacha, Helvétiusa, Maréchala, Raynala, Volneya. Wykorzystaliśmy je w artykułach,

których tytuły podajemy w ostatniej (trzeciej) części bibliografii poświęconej pracom własnym nad oświeceniową teorią religii we Francji. Rękopisy te mogą stanowić materiał do osobnej książki na temat recepcji teorii i krytyki religii Oświecenia francuskiego w Polsce.

Na kształt książki wpłyną niewątpliwie pewne założenia metodologiczne. Otóż podstawową zasadą, którą zamierzamy się kierować w doborze materiału, jego analizie i sposobie jego prezentacji, będzie ujęcie oświeceniowej refleksji nad religią z zachowaniem świadomości jej związków z epoką, która ją poprzedzała, oraz tej, która po niej nastąpiła. Krótko mówiąc, chodzi o jej ujęcie w ciągłości i rozwoju. Z tego też względu sięgamy nie tylko do materiałów dotyczących myśli oświeceniowej w jej szczytowej fazie, ale zamierzamy pokazać narodziny wielu jej koncepcji w drugiej połowie XVII wieku, jak również zasygnalizować fakt, że oświeceniowy sposób myślenia (sensualizm, empiryzm) przyniósł owoce w okresie, który historycy epoki Oświecenia zaliczają do nowej formacji intelektualnej zwanej Ideologią.

Z zasady ciągłości i rozwoju, którą przyjęliśmy, wynika drugi postulat metodologiczny, aby ukazywać poglądy myślicieli Oświecenia na religię w ich sprzecznościach, w dynamicznym napięciu. Dlatego też nie ograniczamy się do analizy poglądów materialistów i ateistów, a więc myślicieli reprezentujących dominujące, nowe trendy epoki, ale korzystamy z prac pisanych również z pozycji teologicznych lub świeckich, aczkolwiek "neutralnych".

Trzecia dyrektywa metodologiczna, którą sobie świadomie założyliśmy, wynika z poprzedniej i polega na ujmowaniu poszczególnych problemów poprzez analizę poglądów możliwie największej liczby myślicieli reprezentujących jakąś teorię, koncepcję lub stanowisko. Jest to metoda wielorakiej reprezentacji, którą przeciwstawiamy ujmowaniu danego zagadnienia na podstawie jednego wybranego myśliciela. Jej ujemną stroną jest wprawdzie trudność skondensowanego, "podręcznikowego" ujmowania poszczególnych zagadnień, ale zyski przeważają nad stratami, gdyż wieloraka reprezentacja pozwala nam naświetlać problemy z różnych perspektyw, unikając schematyzmu i wszelkiej jednostronności. Uzyskane w ten sposób prawdy będą "demokratyczne", a nie "monarchiczne". To jednak nie oznacza, że nie będziemy próbowali ich przyporządkować pewnym ogólnym schematom, jak np. przeprowadzać wśród nich podziału na stanowiska sobie bliskie lub przeciwstawne, na przykład idealistyczne lub materialistyczne. Ten dominujący podział stanowisk w obrębie oświeceniowej refleksji religioznawczej nie zostanie - jak sądzimy - zatarty w toku pisania tej pracy.

Niektóre fragmenty książki zostały opublikowane w postaci artykułów na łamach "Euhemera", "Studiów Religioznawczych" i "Człowieka i Światopoglądu". W pewnych wypadkach uległy one skróceniu lub modyfikacji. Ich wykaz podajemy w bibliografii prac własnych.

I. KRYZYS PANHEBRAIZMU I NOWE TYPY MONOCENTRYZMU

Paul Hazard w klasycznej dziś już pracy "Kryzys świadomości europejskiej" (1935) zwrócił uwagę na przełom, jaki dokonał się w sposobie myślenia Europejczyków w latach 1680-1715. Za główny jego symptom uznał przejście od stabilności do ruchu. I rzeczywiście wiek klasycyzmu, którego dewizą był porządek, harmonia, równowaga, stabilność, bronił się przed wszystkim, co naruszało jego zamknięty system. Żył nieufnością wobec wszelkich nowości. Umysłowość klasyczną niepokoiły szczególnie fakty świadczące o istnieniu innej rzeczywistości, której system nie obejmował. Do systemu należała religia chrześcijańska. Wszelkie wierzenia, które istniały poza nią, zdawały się nie odpowiadać kryteriom religii. Z drugiej jednak strony wiek klasycyzmu nacechowany był respektem dla starożytności greckiej i rzymskiej. Antyczna mitologia nie stanowiła wyjątku. Zresztą w tym czasie pojawiły się doniesienia o wielu cywilizacjach nowożytnych, które rozwijały się pomyślnie nie znając chrześcijaństwa. Docierały też informacje o cnotliwych, dobrych dzikusach żyjących na innym kontynencie, mających jakąś religię naturalną, niezależną od tradycji chrześcijańskiej. W tej sytuacji obrońcom systemu pozostawało jedno tylko wyjście - włączyć do niego w jakiś sposób wszelkie heterogenne wierzenia. I tak oto kryzys zdawał się być zażegnany dzięki koncepcji panhebraistycznej, która pozwalała wyprowadzać wszelkie wierzenia ze wspólnego pnia.

Panhebraizm, ów sztuczny twór teologów nie mógł jednak na dłuższą metę oprzeć się faktom, których dostarczała nauka. W interesującym nas okresie "kryzysu świadomości europejskiej", który zresztą w dziedzinie świadomości religioznawczej nastąpił znacznie wcześniej, niż sądził Hazard, bo wyraźne jego symptomy pojawiły się w połowie XVII wieku, panhebraizm stanowił już przedmiot dyskusji i sporów. Nawet je-

go zwolennicy próbowali odchodzić od sztywnych kanonów i modyfikować swoje koncepcje pod naporem nauki. Kryzys zamknięty w systemie zaczął rozkładać go od wewnątrz.

Dużą popularnością cieszyła się pod koniec XVII wieku panmozaistyczna koncepcja Pierre'a Daniela Hueta, autora dzieła "Demonstratio evangelica" (1679). Autor ten starał się wykazać, że od Mojżesza wzięty początek wszystkie bóstwa: Fenicjan, Egipcjan, Persów, Traków, Greków, Rzymian, jak również bóstwa amerykańskich Indian. Od żony Mojżesza, Sypory, Huet wywodził wszystkie boginie.

Autor ten posługiwał się w swoich wywodach komparatystyką. Uznawał za tożsame z Mojżeszem bóstwa pogańskie na zasadzie przypadkowych najczęściej skojarzeń, analogii, podobieństwa nazw. Tak na przykład powiadał, że matka ukrywała Mojżesza przez trzy miesiące, podobnie jak Adonis przebywał przez trzecią część roku u siebie, a potem przez taki sam okres u Wener i Prozerpiny. Merkury wywodził się od Mojżesza dlatego, że był bogiem dróg, a wiadomo, że Mojżesz przez czterdzieści lat był przewodnikiem Hebrajczyków. Mozaizm łączył z Zo-roastrem kult ognia, a z Apollinem kult słońca, albowiem obaj przedstawiani są z "koroną" słonecznych promieni wokół głowy. Rogi na głowie Mojżesza przypominają szereg bóstw męskich i żeńskich noszących te same atrybuty siły witalnej słońca. Do nich należy również egipska Izolda przedstawiana z rogami, między którymi osadzona jest tarcza słoneczna. To samo dotyczy również fenickiej bogini płodności Astarte.

Ulubionym przez Hueta zabiegiem było wyprowadzanie wszelkich religii od mozaizmu za pomocą etymologii. Z lektury jego dzieła wynika, że teos, deus, thot, tao są wyrazami powstałymi na zasadzie migracji określenia "Bóg", które wytworzyli Hebrajczycy.

Opierając się na etymologii nie troszczył się o chronologię. "Rozpatrywał stosunki między ludami biorąc pod uwagę nie ich następstwo czasowe, ale ich sąsiedztwo, kontakty, handel"¹. Porównując różne religie Huet nie uwzględniał więc perspektywy historycznej. Jego komparatystyka służyła wykazaniu zjawiska synkretyzmu, a nie procesu, który do niego doprowadził. Mimo niewątpliwych naiwności skrupulatność naukowa Hueta sprawiła, że zebrane przezeń materiały porównawcze jaskrawo kłóciły się z tezą, którą miały uzasadnić. Wskazały mianowicie na paralelizm mozaizmu wobec innych religii antycznych. Huet stanął na pograniczu herezji, a o jego "Demonstratio evangelica" pisał Louis Racine:

¹A. Dupront: P. D. Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle, Paris 1930, s. 79.

"Te cum tua Monstratione magnus perdat Jupiter". Panmozaizm nie zdał więc egzaminu i dlatego coraz częściej sięgano do panhebraizmu znanego od czasów G. Postela i jego "De Foenicum literis" (1552).

Postawę panhebraistyczną zajmował w XVII wieku również Samuel Bochart, który w swojej "Geographia sacra", złożonej z dwóch części: "Phaleg" i "Chanaan" (1646), próbował na podstawie sztucznych etymologii odnajdywać biblijne miejscowości we wszystkich zakątkach świata, co miało potwierdzać powszechną dyfuzję kultury i religii Hebrajczyków. W odróżnieniu od Hueta Bochart sądził, że rozproszenie się Hebrajczyków po świecie nastąpiło już po potopie. Tak więc nie Mojżesz, ale Noe oraz jego synowie: Sem, Cham i Jafet dali początek całej ludzkości oraz jej wierzeniom. Bochart dowodził, że historia Saturna i jego trzech synów to powtórzenie dziejów budowniczego arki i trzech jego potomków; że Rea jest boginią ziemi dlatego, iż Noe nazywany był człowiekiem ziemi; że syn Noego, Cham, dał początek Jowiszowi (H) Ammonowi.

Całościową i gruntownie zmodernizowaną wersję panhebraicznej koncepcji religii przedstawił Jacques Bénigne Bossuet w "Discours sur l'histoire universelle" (1681). Koncepcja ta wносиła do panhebraizmu nowe tendencje, uwzględniając istotne elementy świeckiej myśli historyczno-filozoficznej XVII wieku. Przy uważnej lekturze tego dzieła nietrudno dostrzec, że historia dla Bossueta nie sprowadza się do degeneracji idealnego stanu wyjściowego ludzkości. Stanowi ona raczej cykl wzlotów i upadków, tak bliski świeckiej koncepcji vicissitudo, znanej od czasów Odrodzenia (m. in. u Le Roy w "De la Vicissitude" i u Bruna²).

Ta wewnętrznie sprzeczna koncepcja przeplata się zresztą z przekonaniem o ciągłości postępu cywilizacji, chociaż nie dotyczy on religii, której losy wiążą się nierozłącznie z zepsuciem natury ludzkiej przez grzech. Bossuet był przekonany, że już potomkowie Kaina wynaleźli sztuki zachowane po potopie przez Noego, a synowie tego patriarchy kontynuowali je po tej katastrofie i zapoznali z nimi wszystkie ludy świata. Jafet "zaludnił największą część Zachodu", Cham wraz ze swoim synem Kanaanem zajął Egipt i Fenicję, Sem zaś pozostał wśród ludów semickich. Pierwszy zdobywca, Nemrod, który podbił dalsze połacie ziemi, utworzył królestwo Babilonu. Właśnie Egipt i Chaldea rządzone przez biblijnych zdobywców wytworzyły jako pierwsze po potopie wysoką cywilizację. Za nimi poszły inne ludy.

²Por. A. Nowicki: Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna, Warszawa 1962, s. 149-169.

Zauważmy, że Bossuet nie rozpatrywał okresu po potopie w barwach apokaliptycznych, jak to uczynił później Boulanger, ale spoglądał nań optymistycznie. Potop w jego ujęciu przypominał Lukrecjański cykl, po którym następuje burzliwy rozwój cywilizacji. Jest to okres "nowości świata", w którym "wszystko się zaczyna": formują się społeczeństwa, pojawiają się osiedla i miasta, w których powstają prawa, rozwijają się nauki i sztuki. Ludzie zaczynają uprawiać myślistwo i rolnictwo.

Jednak w miarę rozpraszania się ludzkości po świecie, oddalania się od pierwszych ośrodków cywilizacji, następuje - wedle Bousseta - kolejny regres obejmujący również religię. Pamięć o Bogu-stwórcy zacierzała się w ludzkiej pamięci, "dawne tradycje uległy zapomnieniu i zaciemnieniu, a mity, które zajęły ich miejsce, zawierały o nich jedynie prostackie reminiscencje; mnożyły się fałszywe bóstwa"³. Słowem, Bossuet uznawał - podobnie jak inni współcześni mu teologowie - że obok monoteizmu zaczęła rozwijać się jego zepsuta forma w postaci wierzeń politeistycznych.

Temu regresowi postanowił zaradzić sam Bóg tworząc lud wybrany i powierzając misję regeneracji ludzkości Abrahamowi. I tym to sposobem religia Hebrajczyków została oczyszczona. Jej wyznawcy kierowali się rozumem oraz pamięcią o Bogu-stwórcy. W tym samym jednak czasie pozostałe ludy "nie mogły się wznieść do pojęcia rzeczy intelektualnych" i wolały wielbić jedynie to, "co widziały". "Zmysły decydowały o wszystkim i zrodziły, pod nieobecność rozumu, wszelkie bóstwa, jakie wielbiono na ziemi"⁴. Do owej opozycji rozumu, dającego ewidentne poznanie, i zmysłów, będących źródłem wyobrażeń mętnych (również w kwestiach poznania Boga), Bossuet wracał nader często i chętnie, co świadczy o przyswojeniu sobie kartezjańskiej teorii poznania. Wykorzystywał ją w sposób specyficzny sądząc, że rozum i pamięć dają nam obraz prawdziwego Boga, natomiast zmysły zależne od ciała zdeformowały ten obraz doskonały i przyczyniły się do powstania wszystkich ziemskich bogów "wielbionych wbrew rozumowi". W konsekwencji ludzie czcili Słońce i gwiazdy, a następnie wielkich królów i zdobywców. Zapominając o prawdziwym Bogu, człowiek stworzył kultury astralne i euhemerystyczne.

Zauważmy, że Bossuet uznał Abrahama za "ojca" nie tylko Hebrajczyków, ale wszystkich ludów Wschodu. Niekiedy widział w nim Chal-

³J. B. Bossuet: *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1966 (1. wyd. 1681), s. 51.

⁴Tamże, s. 165.

dejczyka lub Babilończyka obeznanego z astronomią. Nie szukał w nim jednak twórcy zmysłowego kultu gwiazd, ale krzewiciela hebrajskiego monoteizmu opartego na rozumie. Bossuet jako zwolennik kartezjańskiego racjonalizmu obstawał więc ciągle za intelektualistyczną, aprioryczną wersją powstania religii i utrzymywania się religijności.

U autora "Discours sur l'histoire universelle" opozycja między zmysłami a rozumem służy wyjaśnianiu kolejnych cykli rozwoju historii powszechnej, w którą wplata historię religii. Tak na przykład czynnik racjonalny, który dał znać o sobie wraz z przyjściem Abrahama, został odsunięty na dalszy plan po jego śmierci. Wówczas to zaczęto wielbić zwierzęta, a nawet płazy. "Wszystko było Bogiem z wyjątkiem samego Boga"⁵ - powiedział Bossuet.

Dalsze dzieje religii - według Bossueta - to szereg kolejnych cykli upadku i odnowy związanych z pojawianiem się zesłanych przez Boga postaci charyzmatycznych. Najwybitniejszą z nich był Mojżesz, który skodyfikował religię ludu wybranego, co stanowiło olbrzymi krok naprzód w jej rozwoju, ale po śmierci tego prawodawcy nastąpił kolejny i jeszcze głębszy regres, przejawiający się w odrodzeniu idolatrii wśród samych Hebrajczyków. Mówiąc o tej idolatrii, która ogarnęła "narody najmądrzejsze i najbardziej oświecone, jak: Egipcjanie, Fenicjanie, Grecy i Rzymianie", Bossuet opisywał kultury płodności powiązane z prostytucją sakralną, uznając je za przejaw największego upadku i deprawacji myśli ludzkiej, podobnie zresztą jak kult duchów zmarłych przodków, którym poświęcano ludzi żywych⁶.

Czytając Bossueta odnosi się wrażenie, że dzieje religii stanowią dlań serię fal o wzrastającej amplitudzie. Im głębszy upadek, tym większy wzlot, który po nim następuje; po sakralizacji organów rozrodczych i prostytucji ma miejsce kolejny wzlot religijnej świadomości, którego efektem było powstanie chrześcijaństwa.

Dzieło Bossueta stanowiło apogeum koncepcji panhebraizmu. Dalsze teoretyczne jej rozwijanie było niemożliwe w ramach teologii, gdyż - jak mogliśmy zauważyć - już Huet w wielu kwestiach musiał odchodzić od tradycji biblijnej. Kroczenie nadal w tym kierunku groziło herezją. Dlatego też w XVIII wieku dokonała się swoista dezintegracja myśli autora "Discours sur l'histoire universelle". Jej elementy najbardziej nowatorskie zostały podjęte przez świeckich teoretyków religii, jak N. A. Boulanger i Ch. de Brosses, u których wątek potopu uległ całkowitej

⁵Tamże, s. 174.

⁶Tamże, s. 221-222, 237.

laicyzacji. Natomiast elementy tradycyjne, rozbudowane przez teologów XVIII wieku, zostały doprowadzone do banału. Wyjątkiem w tej grupie teologów jest René Joseph Tournemine (1661-1739), autor prospektu dzieła na temat mitów.

Tournemine był eklektykiem i łączył panhebraizm z poglądami libertyńskiej teorii i krytyki religii. Sądził, że pierwotna religia, wyznawana jeszcze przez Noego, była "naturalna", prosta i zrozumiała. Proces jej regresu zaczął się od Chama i jego potomków, którzy "schamiali" na skutek winy ojca, popadając w ciemnotę. Jako zwolennik alegorezy uprawianej w duchu redukcjonizmu naturystycznego Tournemine sądził, że ciemny lud przekształcił w bóstwa materialne przedmioty i symbole pierwotnej religii doskonałej.

Oprócz wątku ciemnoty uczony jezuita przejmował libertyńską koncepcję impostury, którą wiązał z euhemeryzmem. Powiadał, że "władcy chcąc narzucić respekt dla swojej osoby, powoływali się na swoje boskie urodzenie. Ci, których pochodzenie było niepewne, mieli mniej kłopotów od innych, aby wyprowadzić swoją genealogię z niebios. Z czasem uważali za synów bożych tych, którzy urodzili się w świątyniach, czemu towarzyszyło często oszustwo, a nawet zbrodnie kapłanów"⁷. Owa śmiała teza sąsiaduje paradoksalnie z tezą demonologiczną, według której diabeł był sprawcą deifikacji władców.

Tournemine przejmował wreszcie koncepcję strachu jako czynnika religiotwórczego. Świadom jej bezbożnej proveniencji (Łukrecjusz, Petroniusz, Stacjusz) przyznawał, że "primus in orbe deos fecit timor", ale banalizował ten aforyzm twierdząc, iż ma na myśli strach wpojony ludziom przez Stwórcę. Ten chciał, aby się go ludzie bali.

Nieco odmienną wersję panhebraizmu reprezentował Guillaume Lavour (1653-1730), chociaż punkt wyjścia jego rozważań jest ten sam. Religia objawiona przez stwórcę uległa degeneracji po przekleństwie Chama przez Noego. Lavour łączył tę tradycyjną koncepcję z równie przestarzałą teorią plagiatu. Zgodnie z tą teorią, głoszoną już przez pierwszych ojców Kościoła, wierzenia pogańskie stanowią coś w rodzaju mamej kopii z dobrego oryginału. Jednak Lavour nie uważał już diabła za sprawcę tej nieudanej kopii i starał się dostrzegać w idolatrii jakieś echa religii ludu wybranego. Próbował też rehabilitować euhemeryzm i pogodzić go z teologią. Twierdził mianowicie, że "najstarsi wśród bogów-ludzi zostali skopiowani z patriarchów i sławnych postaci nasze-

⁷[R. J.] Tournemine: *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables; "Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts", Trévoux 1702 (novembre - décembre), s. 87.*

go Pisma świętego"⁸. Na skutek tej imitacji wszelkie mity starożytne, jak również mity ludów "nowych", odkrytych w Ameryce, są jedynie przekształconymi wątkami biblijnymi. Uprawianie przez Lavaura, podobnie jak przez Tournemine'a komparatystyki w zakresie mitologii ludów starożytnych i egzotycznych zasługuje na uwagę, ale należy podkreślić, że służy ono usprawiedliwieniu teologicznej teorii degeneracji religii, a nie uzasadnianiu jej rozwoju.

Wraz z teorią plagiatu Lavaur przejmował pewne elementy demonologicznej interpretacji religii prymitywnych, ale wiązał je z koncepcją przyzwolenia. "Bóg - powiadał - pozwolił demonom imitować proroków, tak jak pozwolił magom imitować cuda Mojżesza"⁹. Demonologia odgrywa więc tutaj rolę peryferyjną.

Teorię plagiatu uprawiało wielu innych teologów pierwszej połowy XVIII wieku, ale większość z nich dochodziła do tej banalnej tezy, którą obwieszczał Nicolas Dupuy jako centralną myśl swojego dzieła, że "mity, kult i misteria pogańskie są kopiami historii, zwyczajów i tradycji Hebrajczyków"¹⁰.

Zarzut plagiatu dotyczył nie tylko religii, ale całej kultury. Według Lavaura "Pitagoras i Platon spisali po grecku wszystko to, co znaleźli u Mojżesza". Tego typu twierdzenia pojawiały się już wcześniej, ale w epoce późnego klasycyzmu żywiącego jeszcze kult dla starożytności greckiej i rzymskiej wywoływały głośny sprzeciw. Krytykowali je nawet zwolennicy teorii regresu w historii, którzy nie byli panhebraistami. Lefebvre de Villebrune nazywał panhebraizm "godnym ubolewania zaślepieniem", "literackim Peru", a więc istną kopalnią złota dla wielu pisarzy chrześcijańskich. Bailly wskazywał na fakt, że spośród ludów starożytnych Żydzi byli najbardziej zasklepieni w sobie, mało przejmując z kultury innych oraz mało im przekazując. Nie odgrywali oni w starożytności zbyt wielkiej roli. Mitologię hebrajską spopularyzowało dopiero chrześcijaństwo, a mity w ogóle stanowią zepsutą tradycję wielu ludów. Bannier zauważał, że system tych, którzy wiążą mity z "Pismem świętym", jest fałszywy, albowiem istnieje wiele podań religijnych, które nie mają

⁸G. Lavaur: *Histoire de la fable conférée avec l'Histoire sainte ou l'on voit que les grandes fables, le culte et les mystères du paganisme ne sont que des copies altérées de l'histoire des usages et des traditions des Hébreux*, t. 1, Amsterdam 1731, s. 16.

⁹Tamże, s. 68.

¹⁰[N.] Dupuy: *Mythologie ou l'histoire des dieux, des demi-dieux et des plus illustres héros de l'antiquité payenne, contenant l'explication de la fable et de la métamorphose*, t. 1, Paris 1731, s. V.

żadnego z nim związku. De Brosses podkreślał, że zbliżanie mitologii wszystkich ludów do tradycji hebrajskiej nie ma uzasadnienia w historii i czyni się je na siłę, albowiem kultura hebrajska była niemal nieznana ówczesnym wielkim cywilizacjom antycznym, Żydzi zaś byli narodem nielicznym, a przy tym dbającym o zachowanie czystości tradycji własnej.

Wielu spośród autorów odrzucających panhebraizm nie ograniczało się do jego destrukcji, ale przeciwstawiało mu stanowisko własne, bardziej naukowe, poparte najczęściej badaniami nad świecką chronologią dziejów ludzkości. W grę wchodziły również dane nowych, rodzących się w XVIII wieku nauk, uznanych później za pomocnicze dla religiznawstwa, jak: archeologia, językoznawstwo porównawcze czy przednaukowa etnologia, które wskazywały na istnienie wysokich kultur i odpowiadających im religii przed Hebrajczykami. Nie brakło przy tym domysłów zgoła fantastycznych, jak doszukiwanie się pierwotnego ośrodka kulturowego w Atlantydzie. Wszystko to jednak wskazuje na istnienie tendencji do desakralizacji historiozofii i samej historii poprzez odmówienie Hebrajczykom pierwszeństwa, jakie przyznawała im w stosunku do innych ludów "Biblia".

Egiptocentryzm stał się chronologicznie pierwszą formą monocentryzmu przeciwstawianą panhebraizmowi. Początkowo również i on nie wychodził poza orbitę myślenia teologicznego, ale stwarzał nową perspektywę godzenia nauki z wiarą, gdyż wedle "Pisma świętego" Hebrajczycy przez długi czas przebywali w Egipcie, skąd wywiódł ich Mojżesz. Mogli więc rzeczywiście przejąć od Egipcjan wierzenia. Tej możliwości nie dopuszczali jeszcze siedemnastowieczny prekursor egiptocentryzmu Athanasius Kircher, który wyrażał pogląd, że jedynie kultury pogańskie wywodzą się znan Nilu. Jednocześnie sądził, że idolatria egipska jest dziełem demonów, które zepsuły religię "prawdziwą". Kircher nie był więc jeszcze konsekwentnym egiptocentrystą, gdyż dawał do zrozumienia, że religia Egipcjan rozeszła się w postaci idolatrii po całym świecie z wyjątkiem ludów wyznających mozaizm, a później chrześcijaństwo. Nie był też konsekwentnym dyfuzjonistą, gdyż uznał religie prymitywnych ludów Ameryki za dzieło demona¹¹. Podobnie jak późniejsi zwolennicy różnych typów monocentryzmu, Kircher reprezentował jednak postawę intelektualistyczną, odwoływał się do alegorezy i

¹¹Por. A. Kircher: *Oedipus Aegyptiacus*, t. 1, Roma 1652, Syntagmata V, s. 398, 421-423, oraz tegoż: *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Roma 1636, s. 121-122.

koncepcji podwójnej prawdy. Sądził, że religia Egipcjan, będąca dziełem kapłanów i spisana w hermetycznym, im tylko znanym języku hieroglificznym, została odczytana zbyt dosłownie przez ludzi nieoświeconych. Ci za sprawą demonów stali się bałwochwalcami.

Dalej od Kirchera posunął się w XVII wieku John Marsham (1602-1685), który w swoich dziełach "Diatriba chronologica" (1638) oraz "Chronicus canon aegyptiacus, hebraicus, graecus" (1672) zdecydowanie wyprowadzał mozaizm od religii Egipcjan. Na tak sformułowaną tezę zareagowali żywo teologowie. Polemikę z nim podjął - w duchu panhebraizmu - Louis Ferrand w "Réflexions sur la religion chrétienne" (1679). Jednak ani Ferrand, ani inni teologowie nie potrafili podważyć danych chronologicznych Marshama i dlatego problem chronologii stał się historyzoficznie ważny dla badaczy dziejów religii z tego okresu. Przez pewien czas wydawało się, że właśnie od chronologii zależy, jeśli nie ostateczne rozwiązanie problemu degeneracji i postępu, to przynajmniej uznanie pierwotności Hebrajczyków oraz ich religii.

Za tradycyjną chronologią biblijną, a więc przeciw Marshamowi, opowiedział się między innymi Jacques Abbadie w "Traité de la vérité de la religion chrétienne" (1684)¹². Za Kircherem i Marshamem poszli natomiast Encyklopedyści. Diderot powoływał się na nich jak na autorytety w artykule "Egyptiens" swojej Encyklopedii, który ukazał się w 1756 roku. Autor artykułu nie znał jeszcze dzieła Paula Ernsta Jablonskiego "Pantheon Aegyptorum sive de diis eorum commentarius" (1750-1752), które stanowiło pierwszą naukową pracę poświęconą religii egipskiej. To ona odegrała decydującą rolę w walce egiptocentryzmu z panhebraizmem. Jeśli nawet Diderot wahał się między Egiptem a Chaldeją jako kolebką ludzkości, niemal wszyscy Encyklopedyści byli zwolennikami koncepcji pierwotności Egipcjan. Ma rację R. Hubert stwierdzając, że "Egipcjanie zajęli w socjologii Encyklopedystów miejsce ludu wybranego"¹³.

Zdecydowanym egiptocentrystą był Paul Tiry d'Holbach, który stwierdził, że "Egipt stanowi kołyskę wszystkich religii" i że to Egipcjanie "zarazili nimi cały świat"¹⁴. Jako zwolennik dyfuzjonizmu - Hol-

¹²Por. A. Monod: De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802, Paris 1906, s. 103-105.

¹³R. Hubert: Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. La philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales, Paris 1923, s. 47.

¹⁴[P. Tiry d'Holbach]: La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition, Londres 1768, s. 42.

bach powiadał, że z tego właśnie kraju "wyszli misjonarze", którzy przekazywali innym ludom dogmaty bóstwa i obrzędy znad Nilu. Jeśli chodzi o trasę ich wędrówki, biegła ona następująco: Egipt - Syria - Judea - Grecja - Fenicja - Indie. Stawiając problem egipcjo-centryzmu i egipskiego dyfuzjonizmu najbardziej radykalnie spośród wszystkich Encyklopedystów, Holbach wyprowadzał wszystkich bogów od Ozyrysa - bóstwa będącego alegorią zmartwychwstającej i odradzającej się przyrody. Od niego wywodził syryjskiego i fenickiego Adonisa, frygijskiego Attysa i hebrajskiego Adonaja utożsamianego z Jahwe.

W postawie Holbacha daje się zauważyć pewien eklektyzm, albowiem z jednej strony uważał religię egipską za wytwór niezdrowego gorącego klimatu rodzącego wizjonerów, wieszczków i proroków będących w dużej mierze "melancholikami" i ludźmi psychicznie niezrównoważonymi, z drugiej zaś strony krocząc drogą reprezentujących intelektualizm alegorystów, widział w Ozyrysie symbol przyrody.

Ta druga tendencja alegoryzująca i intelektualistyczna będzie od-tąd towarzyszyła wszystkim naturystycznym i astralistycznym interpretacjom pochodzenia religii. Właśnie w astralistyczno-naturystycznej teorii religii François Dupuisa egipcjo-centryzm znalazł swój pełny wyraz. Będzie się on, opierał na przekonaniu o pierwotności kultów astralnych jako religii stworzonej przez uczonych kapłanów i astronomów, którzy pojawili się najpierw nad brzegami Nilu.

Przypomnijmy, że egipcjo-centryzm znalazł głównego przeciwnika w Ch. de Brossesie, który wskazał na bezzasadność wiązania genezy fetyszyzmu i religii archaicznych z jednym tylko ośrodkiem. Sądził, że religia wiąże się inherentnie ze zdolnością religiotwórczą wszystkich ludzi i ma charakter uniwersalny, a nie lokalny. Jego koncepcja będzie rywalizowała przez drugą połowę XVIII wieku z kierunkiem astralistycznym.

Egipcjo-centryzm miał również przeciwników w obrębie samej szkoły astralistycznej. Nawet główni jej twórcy, Dupuis i Volney, skłonni byli niekiedy przyjąć, że wysoka kultura zrodziła się najpierw w Babilonie. Inny reprezentant astralistyki XVIII wieku, astronom Jérôme de La Lande, opowiadał się zdecydowanie za panbabilonizmem. "Egipcjanie - pisał - przypisują sobie zbyt pochopnie wynalazek astronomii. Są oni wymienia-ni razem z Chaldeczycami przez większość autorów greckich; jeśli od-mawiamy im tej chwały, to głównie ze względu na dawne obserwacje, które Ptolemeusz i Hipparch znaleźli w Babilonie, a nie znaleźli ich wcale w Egipcie"¹⁵. Jako astralista i panbabilonista La Lande był pre-

¹⁵J. de La Lande: *Astronomie*, Paris 1771 (1 wyd. 1764), s. 118.

kursorem drugiej szkoły astralistycznej, która zrodziła się na przełomie XIX i XX wieku.

Panbabilonizm spotkał się najpierw z nieprzychylną reakcją ze strony panhebraistów. W XVIII wieku doszli oni jednak do wniosku, że najlepszą krytyką jest asymilacja. Tak postąpił Charles Batteux (1713-1780), który powiadał, że "zarówno historia święta, jak i świecka zgodnie uważają Chaldeczyków za najstarszych filozofów", którzy studiowali przyrodę, aby lepiej poznać bóstwo, gdyż "charakterystyczną cechą dawnej filozofii jest to, że zawsze była przepojona entuzjazmem i religią"¹⁶. Według Batteux właśnie Babilończycy stworzyli filozoficzną religię dwóch zasad: światła i ciemności (koncepcję tę przejmie Dupuis), które znalazły wyraz w kulcie słońca i księżyca.

Jeżeli chodzi o Encyklopedystów, wahali się oni jedynie w wyborze między egipcjo-centryzmem i panbabilonizmem. Voltaire opowiadał się w zasadzie za Chaldecją, ale niekiedy uznawał pierwszeństwo Chińczyków. Rousseau w "Essai sur l'origine des langues" wyrażał pogląd, że Chaldeczyki jako pierwsi stworzyli pismo.

W połowie XVIII wieku główną koncepcją konkurującą zarówno z panbabilonizmem, jak i egipcjo-centryzmem był sinocentryzm. Do jego powstania przyczynili się w znacznym stopniu teologowie, głównie jezuitcy misjonarze, którzy działali w Chinach od XVII wieku. Obracali się oni w kręgu dworu cesarza, mandarynów i elity urzędniczej, zamierzając odgórnie nawrócić Chińczyków na katolicyzm. Wydawało im się to możliwe, albowiem w konfucjanizmie doszukiwali się wiary w jednego Boga, stwórcę ziemi. Jednak ich teologiczni przeciwnicy widzieli w religii Chińczyków przejaw panteizmu, deizmu i ateizmu.

Istotna dla interesującego nas problemu była dyskusja na temat starych ksiąg chińskich, które jezuitcy z Pekinu uważali za autentyczne świadectwa kultury chińskiej, natomiast jezuitcy zgrupowani w Kantonie traktowali te księgi nie jako historyczne, ale symboliczne i alegoryczne, "nie mające żadnego związku z historią chińską, ale zawierające przekazy tradycji poprzedzającej potop i aluzje do przyjścia Mesjasza. Ojcowie z Kantonu negowali więc starożytność historycznych czasów Chin"¹⁷.

Interpretując konfucjanizm jako religię monoteistyczną, pochodzącą od kultu jahwistycznego, jezuitcy liczyli na swoisty jego synkretyzm z

¹⁶Ch. Batteux: Histoire des causes premières, ou Exposition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des êtres, Paris 1769, s. 26-27.

¹⁷V. Pinot: La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740), Paris 1932, s. 149.

chrześcijaństwem i dlatego starali się przemilczać elementy religii ludowej, jak na przykład kult przodków w konfucjanizmie. Wiemy, jaki użytek zrobili z tego deiści, którzy ulegając mitowi Chińczyków jako wielbicieli Istoty Najwyższej, podkreślali panteistyczny charakter kultu T'ien. Znalazło to szczególnie dobitny wyraz w poglądach Voltaire'a.

Dyskusja na temat hebrajskiego pochodzenia kultury i religii Chińczyków toczyła się na marginesie szerszej polemiki między egipcjocentrystami a sinocentrystami. Kulminacyjnym jej punktem była książka jezuitę J. De Guignesa: "Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne" (1759). Dzieło to wykpił Voltaire pokazując anachroniczność stosowanych przez autora metod dowodzenia oraz nieliczenie się z ewidentnymi faktami historycznymi. "Oto - pisał Voltaire - jak niektórzy zabierają się dzisiaj do udowodnienia, że Egipcjanie są praojcami Chińczyków. Pewien starożytny opowiadał, że Egipcjanin Sezostris doszedł do Gangesu. Jeśli więc doszedł do Gangesu, to mógł również dojść do Chin, które są daleko od Gangesu, ale to go skłoniło, aby tam doszedł; ponieważ zaś Chiny nie były podówczas zaludnione, to nie ulega wątpliwości, że Sezostris je zaludnił. Podczas swoich świąt Egipcjanie zapalali świece. Chińczycy mieli latarnie, a więc nie można wątpić, że Chińczycy są kolonią egipską. Co więcej, Egipcjanie mają wielką rzekę, a Chińczycy mają ją również. Wreszcie jest oczywiste, że pierwsi królowie chińscy nosili imiona pierwszych królów Egiptu, gdyż w nazwisku rodziny Ju można znaleźć znaki, które ułożone w innej kolejności tworzą wyraz Menes. Nie ulega więc wątpliwości, że cesarz Ju wziął swoje imię od Menesa, króla Egiptu, a cesarz Ki jest tym samym co egipski Atoes. Wystarczy tylko zmienić »K« na »a« oraz »i« na »toes«"¹⁸.

Oczywiście przesadą jest twierdzenie V. Pinota, że przed 1740 rokiem nikt nie stawiał Chińczyków na początku historii ludzkości i uczynił to dopiero Voltaire w "Essai sur les moeurs". Domysły o pierwotności Chińczyków przed Hebrajczykami spotykamy już w XVII wieku, między innymi w dziele I. de La Peyrère'a o preadamitach. Nie ulega jednak wątpliwości, że Voltaire "bierze fakty i daty potwierdzające starożytność Chin od jezuitów, a od libertynów argumenty na rzecz przeniesienia tej starożytności w przeszłość bardziej odległą niż to czynili jezuita"¹⁹.

¹⁸Voltaire: Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand, Oeuvres historiques de Voltaire, Paris 1957 (1 wyd. 1759-1763), s. 343.

¹⁹V. Pinot: La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740), cyt. wyd., s. 282.

Voltaire zresztą nie zawsze konsekwentnie obstawał za sinocentryzmem. W utworach z późnego okresu twórczości przypuszczał, że kolebką ludzkiej kultury i ludzkiej religii są Indie. Taki pogląd upowszechniał się we Francji pod koniec XVIII wieku w miarę postępów badań nad sanskrytem, co poprzedzało odkrycie wspólnoty kulturowej ludów indoeuropejskich. Voltaire jednak nie sięgał do faktów nagromadzonych przez nauki, które zostaną później uznane za pomocnicze dla religioznawstwa. Wychodził od naturystycznych założeń apriorycznych. Mianowicie sądził, że kultura rozwinęła się szczególnie tam, gdzie panował najbardziej sprzyjający klimat dla formowania się społeczeństw. Respektując założenia populacjonistyczne, tak modne w XVIII wieku, uznawał za najwyżej cywilizowane te kraje, które miały największą gęstość zaludnienia. Stwierdziwszy więc, że "kraje najbardziej zaludnione były niewątpliwie krajami o klimacie ciepłym, w których człowiek znajdował łatwo obfite pożywienie", wysnuł stąd wniosek, iż "jest bardzo prawdopodobne, że Indie, Chiny, brzegi Eufratu i Tygrysu były bardzo zaludnione, podczas gdy inne kraje były niemal puste"²⁰.

Wątek klimatu i jego wpływu na rozwój cywilizacji hinduskiej podejmował również Guillaume Thomas Raynal. Uznając Indie za kolebkę rodzaju ludzkiego, oparł się on na przeświadczeniu, że prawa fizyczne wiążą się ściśle z moralnymi, a "klimat położył wszędzie fundamenty pod systemy umysłu ludzkiego". To on spowodował również, że "Hindusi znaleźli się w sytuacji najbardziej płodnej w zmiany, wydarzenia i wszelkiego rodzaju fakty"²¹.

Panhinduizm torował sobie jednak drogę głównie poprzez badania nad sanskrytem. Nie ma potrzeby szczegółowego omawiania postępu tych badań w XVIII wieku, gdyż istnieje na ich temat obszerna specjalistyczna literatura²². W tym miejscu wystarczy wspomnieć, że związek między sanskrytem a starożytnością kultury hinduskiej dostrzegł Ch. de Brosse w swojej pracy o językach, która tak świetnie uzupełnia jego rozprawę o fetyszyzmie. Studiując XXV tom "Lettres édifiantes" wydawanych przez misjonarzy jezuitów, znalazł rozprawkę o sanskrycie, któ-

²⁰Voltaire: *La philosophie de l'histoire*, Amsterdam 1765; cyt. wg przedruku w: "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", vol. 28, Genève 1963, s. 94.

²¹G. Th. Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, t. 1, Maestricht 1774, s. 31.

²²Por. J. Reychman: *Od wieży Babel do językoznawstwa porównawczego*, Warszawa 1969, s. 47, 69, 83, 104-108, oraz A. Heinz: *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1983, s. 115-121.

ra utwierdziła go w przekonaniu, że "jest to język uczonej i jeden z najstarszych na świecie", a "Hindusi są jednym z najstarszych narodów świata, to znaczy najwcześniej wykształconym"²³. G. Gusdorf mówiąc o powstaniu indianistyki w ostatnim trzydziestoleciu XVIII wieku podkreślał z naciskiem, że właśnie "pierwszym językoznawcą, który potwierdził kapitalną rolę sanskrytu, był utalentowany amator, prezydent De Brosses"²⁴.

Kolejnym doniosłym faktem, jeżeli chodzi o religię Hindusów, było przetłumaczenie w 1771 roku przez Abrahama Hyacintha Anquetila-Duperrona (1731-1805) "Zendawesty" (właściwie Awesty) z języka awestyjskiego, pokrewnego z sanskrytem, na francuski. Przyspieszyło to odkrycia W. Jonesa i F. Boppa.

Anquetil-Duperron stwierdził, że "sanskryt jest językiem martwym, który istnieje jedynie w książkach, ale uchodzi on za prajęzyk Indii"²⁵. Późniejsze badania W. Jonesa i F. Boppa wykazały istnienie szerszej indoeuropejskiej grupy językowej, ale obaliły jednocześnie mit sanskrytu jako prajęzyka całej ludzkości. Tym samym podważyły oświeceniowy panhinduizm.

Koncepcja panhinduistyczna miała zresztą już w okresie jej narodzin przeciwników, którymi byli zwolennicy pannordyzmu. Głównym przedstawicielem i teoretykiem tego kierunku był Georges Louis Buffon (1707-1788), pierwszym zaś jego znaczącym reprezentantem - astronom i erudyta Jean Sylvain Bailly (1736-1793). Dowody tego uczonego na pierwszeństwo ludów Północy w tworzeniu kultury były nader powierzchowne i arbitralne, a nawet ze sobą sprzeczne. W swojej "Histoire de l'astronomie" wyrażał niekiedy pogląd, że dyfuzja cywilizacji odbywała się zgodnie ze słońcem, a więc ze Wschodu na Zachód. Przy tym założeniu Bailly gotów był przyznać pierwszeństwo Chińczykom. Jednak w tym samym dziele twierdził, rozwijając tym samym swoją koncepcję: "wydaje się, że światło przyszło z Północy, chociaż to przeczy panującemu przesądowi, że ziemia oświecała się tak, jak się zaludniała, z Południa na Północ. Jednym z najstarszych ludów są Scytwowie. Od nich pochodzą Chińczycy. To samo dotyczy Atlantów, którzy są starsi od Egipcjan, a wywodzą się od Scytów"²⁶.

²³Ch. de Brosses: *Traité de la formation mécanique (sic) des langues et des principes physiques de l'étymologie*, t. 2, Paris 1765, s. 371-372.

²⁴G. Gusdorf: *L'avènement des sciences humaines au Siècle des Lumières*, Paris 1973, s. 277.

²⁵A. H. Anquetil Duperron: *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur*, Paris 1771, s. III (Préface).

²⁶J. S. Bailly: *Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*, Paris 1775, s. 95.

Bailly uzasadniał swój pogląd opierając się na autorytetach pisarzy starożytnych i nowożytnych. Sięgał zarówno do Ferecydesa, jak i O. Rudbecka: "Ferecydes powiadał, że Hyperborejczycy zostali stworzeni przez Tytanów. Sytuował więc na Północy źródło mitów greckich, a nawet hinduskich. Sądził, że Giganci zrodzili się z Hyperborejczyków, którzy stanowią pierwsze pokolenie ludzi. Rudbeck zebrał ze starożytnych autorów, zarówno greckich, jak i łacińskich, siedemdziesiąt pięć fragmentów, które mają odpowiedniki w »Eddie«. Można by wywieść z Północy genezę Satuma i Ozyrysa"²⁷.

Poglądem Bailly'ego zainteresował się Georges Louis Buffon, który uznał jego argumentację za niewystarczającą. Dlatego też postanowił uczynić z pannordyzmu teorię opartą na filozofii przyrody. Wyszedł z założenia kosmogonicznego, zgodnie z którym Ziemia stanowiła na początku rozżarzoną masę, która zaczęła stopniowo stygnąć od biegunów w kierunku równika.

Ponieważ jednak - wedle Buffona - w miarę ochładzania się Ziemi powstały warunki do skraplania się pary wodnej, woda pokryła olbrzymie obszary globu. Ustąpiła najpierw na obszarach otaczających biegun północny oraz na górzystej półkuli północnej, spływając zaś w okolicach bieguna południowego, utworzyła wielkie oceany. W miarę cofania się wody odsłaniały się najpierw tereny wyżynne. Kolebką ludzkości stał się w ten sposób obszar południowej Syberii oraz Mongolii.

Przedstawiwszy takowe uzasadnienie pannordyzmu, Buffon twierdzi, że "to nie w Afryce ani na terenach Azji najbardziej wysuniętych na Południe mogły się uformować wielkie społeczeństwa; te obszary były jeszcze rozgrzane i pustynne; to nie w Ameryce, która jest, z wyjątkiem łańcuchów górskich, ziemią nową; to nawet nie w Europie, która otrzymała dość późno światło Wschodu, osiedlili się pierwsi cywilizowani ludzie, gdyż przed założeniem Rzymu, najszcześniejsze krainy tej części świata, takie jak Italia, Francja i Niemcy, były zaludnione przez ludzi na wpół dzikich"²⁸. Wykluczwszy w ten sposób wszystkie konkurujące z jego pannordyzmem "centryzmy", Buffon doszedł do wniosku, że obszarem najbardziej sprzyjającym rozwojowi cywilizacji była południowa Syberia i Mongolia i "w tej to uprzywilejowanej krainie uformował się pierwszy lud godny tej nazwy i godny naszego poważania, będący twórcą nauk, sztuk i wszelkich pożytecznych instytucji"²⁹.

²⁷ Tamże, s. 325.

²⁸ G. L. Buffon: *Des époques de la nature*, Paris 1771 (1. wyd. 1778), s. 201.

²⁹ Tamże, s. 202.

Pannordyzm Buffona mimo swojego hipotetycznego charakteru miał tę zaletę, że pozwalał wyjaśnić pochodzenie ludów Ameryki. Słusznie Buffon domyślał się, że przeszły tam one z północnej Syberii poprzez Alaskę. Wskazywał w związku z tym na ich antropologiczne podobieństwo.

Pannordyzm Buffona i Bailly'ego wiązał się z koncepcją, która mogła wydawać się w wieku Oświecenia paradoksalna, ale zyskała sobie szeroki rozgłos. Polegała ona na uznawaniu pierwotności barbarzyńskich przecież Scytów. P. Ch. Levesque dowodził, że od Scytów Grecy przejęli pewne wierzenia, jak na przykład orfizm i pokrewny mu szamanizm. P. F. d'Hancarville zwracał uwagę na dyfuzję kultur skandynawskich. Sądził, że z Finlandii Scytowie Agatyrzowie przeszli do Grecji i do Indii. Legendama od starożytności wyspa Thule kojarzyła mu się z Islandią.

Scytów mieszano w XVIII wieku często z Galami i w ogóle z Celtami. Na początku stulecia P. Y. Pezron wyprowadziwszy - w "Antiquité de la nation et de la langue des Celtes autrement appellés Gaulois" (1703) - Galów od biblijnego Gomara, potrafił przekształcić tę panhebraistyczną koncepcję w swoisty galocentryzm. Stwierdził mianowicie, że Galowie stworzyli olbrzymie imperium sięgające od Eufratu i Morza Kaspijskiego do Oceanu Atlantyckiego. Od nich to Grecy, Rzymianie i Germanie mieli przejąć język, religię i w ogóle kulturę. Ten sam pogląd podzielał S. Pelloutier, jeden z pierwszych badaczy kultury Celtów. Na przełomie XVIII i XIX wieku zaczęła rozwijać się we Francji "celtomania", która wprawdzie przesadnie traktowała rolę Celtów w historii ludzkości, ale przyczyniła się do rozwoju badań nad dawnymi ludami zamieszkującymi obszar Francji. Pewne oznaki "celtomanii" pojawiały się zresztą w tym kraju już w czasach Średniowiecza i Odrodzenia. Wiemy, że Lebrigant wywodził wszystkie języki świata od bretońskiego, a Becan van Gorp (Becanus Goropius) to samo mówił o języku flamandzkim. W jego przekonaniu mądrość dawnych Flamandów przeszła za pośrednictwem Traka Orfeusza do Grecji.

Dążąc do zeświecczenia historii ludzkości, a zarazem historii religii, erudyci wieku Oświecenia wykorzystali również tradycyjny wątek panatlantycki, tak modny od czasów Platona, Fracastora, Ficina, Ramusia i Bacona. Miał o zatopionej Atlantydzie zdawał się nabierać w świetle modnej w XVIII wieku teorii ziemskich katastrof wszelkich cech prawdopodobieństwa. Był on o tyle wygodny, że pozwalał uniknąć wielu trudności interpretacyjnych, na które natrafili zwolennicy omówionych już "centryzmów". Można było budować wokół niego dowolne hipotezy. A. Banier

wykorzystał podanie o Atlantydzie dla poparcia scytocentryzmu, E. Mallet, autor artykułów poświęconych wierzeniom skandynawskim, germańskim i celtyckim w "Encyklopedii" Diderota oraz dzieła "Monuments de la mythologie et de la poésie des Celtes et particulièrement des anciens Scandinaves" (1766), gdzie opublikował francuski tekst "Eddy", uważał Duńczyków za spadkobierców cywilizacji atlantyckiej. Rudbeck sądził natomiast, że stolicą Atlantów była Uppsala, Szwedzi zaś są spadkobiercami ich kultury.

Panatlantyzm wiązał się z różnymi typami monocentryzmu, najczęściej z pannordyzmem. Bailly w dziele poświęconym Atlantydzie przyjmuje za punkt wyjścia teorię Buffona o stopniowym ochładzaniu się Ziemi i związaną z nim wędrówką ludów z Północy na Południe. Uznaje, że przeszły one kolejno z jednej z wysp Oceanu Lodowatego przez Syberię (wzdłuż Obu i Jeniseju), Chiny, Indie, Kaukaz, Grecję do Egiptu, przynosząc ze sobą kult Słońca, który "jest kultem północnym", podobnie jak kult ognia, który "nie mógł zrodzić się w kraju gorącym"³⁰. Ze stanowiskiem Bailly'ego polemizował Voltaire, obstając za pierwotnością Hindusów. Ponieważ Bailly uważał Scytów za potomków Atlantów, Voltaire stwierdził, że "od Scytów europejskich czy też azjatyckich przychodziły jedynie tygrysy, które pożerały nasze owce", a nie ludzie, i to ludzie niosący światło cywilizacji. Czyniąc kurtuazyjny gest wobec Voltaire'a Bailly uznał Hindusów jedynie za pośredników Atlantów, a nie za twórców kultury i religii. Uczynił też problematyczne ustępstwo wobec swojego antagonisty stwierdzając, że "jest możliwe zaludnienie lub podbicie świata przez mieszkańców północnej Azji, którzy rozeszli się we wszystkich kierunkach, a więc na Wschód, na Zachód, głównie zaś na Południe"³¹. W istocie Bailly pozostał wierny wcześniej głoszonym poglądom łączącym pannordyzm ze swoistym policentryzmem. W pierwszym swoim dziele, traktującym między innymi o Atlantach, pisał: "Wkrótce po potopie odnowiony rodzaj ludzki rozproszył się po ziemi i rozmnożył. Powstały cztery wielkie narody, a mianowicie: Hindusi, Chińczycy, Asyryjczycy w Azji i Atlanzi w Egipcie, albo też raczej Etiopczycy i Egipcjanie, którzy po nich nastąpili"³². Odstępstwo od pannor-

³⁰[J. S. Bailly]: *Lettres sur l'Atlantide de Platon et sur l'ancienne histoire de l'Asie*, Londres et Paris 1779, s. 412.

³¹*Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie, adressées à M. de Voltaire par M. Bailly et précédées de quelques lettres de M. Voltaire à l'auteur*, Londres et Paris 1777, s. 233.

³²J. S. Bailly: *Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*, cyt. wyd., s. 89.

dyzmu w tym fragmencie Bailly naprawił w innych partiach utworu, które wyraźnie potwierdzają północną genezę Atlantów, przybyłych później do Egiptu.

Najbardziej intrygująca jest w jego poglądach skłonność do uznania jednocześnie kilku ośrodków powstania cywilizacji. Trudno przypuszczać, w jakiej mierze był on świadom teoretycznych konsekwencji takiego stanowiska, a w jakiej czynił ustępstwo na rzecz poligenetycznej koncepcji Voltaire'a.

Niebezpieczeństwo grożące teologii ze strony panaatlantyzmu Bailly'ego dostrzegł Jean Claude Delisle de Sales (1743-1816), który wyraźnie szukał kompromisu między twierdzeniami erudytów świeckich a przekazami biblijnymi. Nawiązywał z jednej strony do F. Ch. Baera, który w "Essai historique et critique sur les Atlantiques" (1762) próbował udowodnić, że Atlantyda leżała w Palestynie, a tym samym wracał drogą okrężną do koncepcji panhebraistycznej, z drugiej zaś strony nie mógł nie wziąć pod uwagę erudycyjnych prac O. Rudbecka i J. S. Bailly'ego. Do wywodów pierwszego z nich ustosunkował się negatywnie stwierdzając, że "nigdy dzikus nie może ucywilizować innych", a więc cywilizacja Atlantów nie mogła powstać wśród północnych ludów barbarzyńskich. Bailly'emu zaproponował kompromis. Uznał mianowicie, że Atlanci zamieszkiwali obszar Kaukazu, nawiedzonego przez biblijny potop, chociaż nie byli "ludem wybranym", a więc nie byli Hebrajczykami. Mogli stanowić "linię boczną" potomstwa pierwszego człowieka. W konsekwencji Delisle de Sales nieoczekiwanie konkludował: "oczywiste jest, że wszystko, co piszę o Atlantach, można pogodzić z Genesis"³³.

Postawa Baera i Delisle de Sales'a świadczy wyraźnie o tym, że poszukiwanie pierwotnego ośrodka cywilizacji poza Hebrajczykami odpowiadało wymogom ówczesnego stanu nauk, które wskazywały na konieczność porzucenia koncepcji biblijnych. Jeżeli bowiem istniała jakaś cywilizacja przed Hebrajczykami, to nie od nich zaczęła się historia ludzkości. Należy więc odrzucić prawdy biblijne i zająć się rzeczywistą historią ludzkości oraz historią jej wierzeń. Odrzucenie panhebraizmu oznaczało desakralizację badań nad historią.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że krytyka panhebraizmu i próba znalezienia innych ośrodków cywilizacji zrywały z Biblią przy zachowaniu tradycyjnego sposobu myślenia. Było to zerwanie połowiczne. Respektowano nadal monocentryzm, uznając dyfuzję religii z jednego

³³J. C. Delisle de Sales: *Histoire du monde primitif ou des Atlantes*, t. 2, Paris 1780, s. 14.

ośrodka ku innym. Właśnie radykalny dyfuzjonizm oraz intelektualizm stanowią główny trzon koncepcji twórców różnych odmian monocentryzmu. Usiłują oni ciągle znaleźć jakiś lud wybrany, aby poszukiwać dróg jego oddziaływania na ludzkość całej kuli ziemskiej. Dlatego też – jak mogliśmy zauważyć – nie było trudno powracać do panhebraizmu od innego typu monocentryzmu. Delisle de Sales łatwiej godził się na istnienie pierwotnej kultury Atlantów jako linii bocznej Hebrajczyków, niż na dopuszczenie możliwości ludów "autochtonicznych", które mogłyby wytworzyć same kulturę bez jej importu z zewnątrz. Jednocześnie twierdził, że łatwiej jest sobie wyobrazić wędrówkę jakiegoś ludu przez całą kulę ziemską, niż "uznać wielość ludów ustawodawców"³⁴. W myśli tej wyraża się ahisteryczna koncepcja nie uwzględniająca rozwoju. Kultura wraz z religią są przekazywane w planie synchronicznym, poziomym. Ludy otrzymujące cywilizację traktowane są jako biernie, pozbawione własnej inwencji, własnych zdolności religiotwórczych. Dysponują jedynie tym, co uzyskują od innych. Delisle oraz inni autorzy, uprawiający różne odmiany monocentryzmu czy też monogenezy, nie wyjaśniają, dlaczego wysoka kultura rozwijała się u niektórych tylko ludów. Jej powstanie u nich przyjmują apriorycznie.

Na koncepcji monogenezy kultury i religii ciążyła tendencja do naturalizacji historii. Centralnym problemem jest tutaj przyrodnicza katastrofa. Dlatego też tak popularne były różne, zlaicyzowane wersje potopu jako czynnika warunkującego istnienie cywilizacji. Miał Atlantydę stanowić tylko jeden z wariantów tej koncepcji.

Rozważaniom na temat monogenezy towarzyszy zwykle przekonanie o degeneracji ludzkości. Każde odejście od centrum, każde rozproszenie się społeczeństwa prowadzi do barbarzyństwa. Wszelka dyspersja oznacza utratę religii, obyczajów, racjonalności. Oderwanie się od źródła prawdy rodzi błąd. Odejście od jednej, "prawdziwej" religii rodzi idolatrię.

Obalenie panhebraizmu postawiło więc przed Oświeceniem nowe problemy, których rozwiązanie nie było możliwe dopóty, dopóki trzymało się tradycyjnego myślenia w kategoriach monogenezy. Dlatego też obok nowych, świeckich koncepcji monogenetycznych i dyfuzjonistycznych zaczęły pojawiać się tendencje poligenetyczne i antydyfuzjonistyczne, opierające się na przekonaniu o spontanicznej aktywności wszystkich ludzi będących twórcami kultury i religii.

³⁴Tamże, t. 1, s. 16.

Zanim przejdziemy do poligenezy i poligenizmu, musimy wyjaśnić znaczenie, jakie tym terminom nadajemy. Otóż wprowadziliśmy już pojęcie monogenezy, które przyjęło się w językoznawstwie. A. Heinz pisał na przykład, że "na stanowisku monogenezy"³⁵ stał Leibniz, odrzucając panhebraizm i przyjmując istnienie wcześniejszego prajęzyka ludzkości. Przez analogię do "monogenezy" tworzymy określenie "poligeneza" (w sensie wielości źródeł), którego będziemy używać w odniesieniu do religii i zjawisk kulturowych. Chcemy w ten sposób odróżnić wypowiedzi myślicieli XVIII wieku o policentrycznej genezie religii od wypowiedzi o monogenizmie i poligenizmie, gdyż te pojęcia funkcjonujące w biologii i antropologii fizycznej dotyczą pochodzenia ludzkości od jednej lub wielu form zwierzęcych³⁶. Poligeneza kulturowa była reprezentowana przez Bailly'ego, a poligenizm przez Voltaire'a. Jak dalej zobaczymy, poligenizm stanowił najczęściej filozoficzne uzasadnienie poligenezy kulturowej.

³⁵ A. H e i n z: Dzieje językoznawstwa w zarysie, Warszawa 1983, s. 113.

³⁶ W literaturze teologicznej terminy te określane są nieco inaczej: "Przez monogenizm biologiczny należy rozumieć pogląd, według którego cała ludzkość pochodzi od jednej pary wspólnych przodków. Pogląd przeciwny, czyli poligenizm, przyjmuje istnienie wielu par pierwotnych, z których na drodze naturalnego rodzenia rozwinęła się ludzkość". T. B. Ł u k a s z u k: Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby, Warszawa 1976 (wyd. Akademii Teologii Katolickiej), s. 7.

II. OD PREADAMITÓW DO POLIGENEZY I POLIGENIZMU

Jednostronność monocentryzmu panhebrajskiego oraz różnych wersji monogenezy reprezentowanych przez myśl świecką spowodowała, że w drugiej połowie XVII wieku zaczęła się rozwijać koncepcja poligenetyczna. W początkowej swojej fazie miała ona jeszcze charakter teologicznej herezji, ale w XVIII wieku przybrała postać naukową. Jej zwolennicy opierając się na bogatym materiale porównawczym zaczęli wysuwać tezę o identyczności natury ludzkiej, produkującej w wielu krajach i różnych epokach analogiczne formy wierzeń religijnych. Dyfuzjonizmowi przeciwstawili rozwojowy paralelizm. Ten antydyfuzjonizm albo też dyfuzjonizm, występujący łącznie z koncepcją postępu monolinearnego, pozwalała spojrzeć na dzieje religii jak na proces dokonujący się według jednakowych praw i przebiegający przez te same etapy rozwoju.

Podczas gdy monocentryzm antyhebrajski zadawał się podważeniem biblijnej monogenezy i przeciwstawiał jej zwykle jakieś inne, wcześniejsze centrum, zachowując wszakże pojęcie dyfuzji oraz uznając zwykle degenerację wyższych, "pierwotnych" wierzeń, poligeneza i związany z nią paralelizm rozwojowy stanowiły istotny element "kopernikańskiego" przewrotu w spojrzeniu na historię w ogóle i dzieje religii w szczególności. Podczas gdy zwolennicy zarówno hebrajskiej, jak i antyhebrajskiej monogenezy zajmowali stanowisko intelektualistyczne i przyjmowali za punkt wyjścia istnienie religii doskonałej - niezależnie czy uważali ją za objawioną, czy też będącą racjonalnym wytworem "pierwotnych filozofów" - przedstawiciele poligenezy przekonani o jedności natury ludzkiej i rozwojowym paralelizmie koncentrowali się na mentalności prymitywnej, rozwijającej się historycznie.

Poligeneza osiągnęła jakościowo wyższą postać z chwilą jej połączenia się z poligenizmem, który nie ograniczał się do stwierdzenia wie-

łości ośrodków kultury ludzkiej, ale próbował sięgać dalej, do genezy ludzkości w ogóle, a niektórzy jego przedstawiciele posuwali się do głoszenia materialistycznej teorii samoródtwa, odrzucając kreacjonizm. Jednak w początkowej swojej fazie "poligenizm, owa teoria antytetyczna par excellence wobec monogenizmu judeo-chrześcijańskiego, musiał paradoksalnie przybrać szatę biblijną"¹. W ten sposób jego zwolennicy chcieli go uwolnić od zarzutu bezbożności.

Teoria poligenezy powstawała w środowiskach renesansowych materialistów i siedemnastowiecznych libertynów. Ponieważ ich śmiałe koncepcje sprzeczne były z panującymi i szeroko rozpowszechnionymi poglądami teologicznymi, nie mogli głosić ich manifestacyjnie, jeśli nie chcieli podzielić losu Bruna i Vaniniego. Dlatego też ograniczali się do odosobnionych, zamaskowanych, często sprzecznych ze sobą sformułowań.

Pierwszym myślicielem, który podniósł oficjalnie i otwarcie, chociaż w "biblijnej szacie", problem poligenezy, był Isaac La Peyrère (1594-1676), autor łacińskiego traktatu "Præadamitæ" (1655).

La Peyrère był protestantem. Określa się go często jako genialnego samouka. O charakterze jego studiów można wnioskować jedynie na podstawie publikacji. Otóż w 1643 roku wydał teologiczny traktat "Du Rappel des Juifs". Utwór ten świadczy o głębokiej znajomości problematyki biblijnej i hebrajskiej. W tym czasie pracował już nad "Præadamitami", o czym można wnioskować z listu G. Patina, który pisał w dniu 14 września 1643 roku o jego dziele zawierającym tezę, że Adam nie był pierwszym człowiekiem na świecie. Patin podzielał ten pogląd i uważał Adama jedynie za pierwszego człowieka Palestyny. Jednocześnie głosił, że Ameryka oraz inne lądy były nieznanymi Hebrajczykom.

W 1644 roku La Peyrère towarzyszył ambasadorowi Francji w podróży do Danii. Pobyt ten wykorzystał na zapoznanie się z literaturą podróżniczą dotyczącą ludów zamieszkujących Islandię i Grenlandię. Uwagami na ten temat dzielił się w 1646 roku w listach do F. La Mothe Le Vayera. Znając poglądy tego libertyna łatwo się domyślić, że nie był jego korespondentem przypadkowym. La Mothe Le Vayer uznawał poligenezę i dlatego utrzymywał, że Indianie nie pochodzą od Hebrajczyków. Ameryka - twierdził - była nieznaną starożytnym, gdyż nic o niej nie pisali. Nie dysponowali zresztą technicznymi możliwościami przepłynięcia oceanu. Warto dodać, że La Mothe Le Vayer nie gardził tradycją ra-

¹G. Gliozzi: Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700), Firenze 1977, s. 530.

binistyczną, by wykazać bezzasadność uznawania Adama za pierwszego człowieka na ziemi. Pisał o niejkiej Naamie oraz trzech innych kobietach, z którymi Adam miał potomstwo, opuściwszy na jakiś czas Ewę. Inny przyjaciel La Peyrère'a, prekursor biblistyki R. Simon, powołując się na tę samą tradycję wspominał o Lilit, z którą Adam żył przed Ewą. Wiele z tych libertyńskich myśli i koncepcji odnajdziemy w "Preadamitach", Niektóre spotkamy w utworze wcześniejszym, będącym planem podróży do Danii, a mianowicie w "Relation du Groenland" (1647), za-dedykowanym właśnie La Mothe Le Vayerowi. W tekście dzieła znajdujemy również pochlebną wzmiankę o Gassendim, przyjacielu autora i wybitnym filozofie.

W "Relation du Groenland" autor interesował się mieszkańcami wyspy. Zauważył, że w dawnych kronikach porównuje się ich do diabłów, co uniemożliwiałoby kojarzenie ich z Hebrajczykami. Pisał zresztą o nich, że nie mają żadnej religii poza kultem Słońca i że próżno chcia-no ich nawracać, gdyż nie znano ich języka². Wydobywał więc wszystko, co mogło wskazywać na autochtoniczny charakter prymitywnych Grenlandczyków. Na marginesie tego problemu La Peyrère polemizował z Grotiusem twierdząc, że Amerykanie nie pochodzą od Norwegów, gdyż mówią zupełnie innym językiem, a Grenlandia nie mogła być czymś w rodzaju pomostu dla ludów Tartarii, Azji i Europy, przez który te lu-dy mogłyby przejść do Ameryki. Tak więc "Relation du Groenland" otwierała istotny etap prac, których uwieńczeniem był utwór "Praeadamitae", gdzie La Peyrère sformułował śmiałą tezę, że Grenlandczycy "ży-li ab aeterno, bądź też urodzili się na Grenlandii, albo zostali wyrzu-ceni przez ocean na ten ląd, albo wreszcie pochodzą od przodka inne-go niż Adam"³.

La Peyrère opublikował "Preadamitów" podczas podróży do Holan-dii w 1655 roku, którą odbył u boku księcia Kondeusza. Utwór zyskał natychmiast rozgłos, gdyż podejmował otwarcie problem, o którym wielu ludzi myślało skrycie, a który od dawna budził niepokój teologów. Autor

²[L. La Peyrère]: Relation du Groenland, Paris 1667 (1. wyd. 1647), s. 102, 108-109, 144, 147, 181.

³[L. La Peyrère]: Prae-Adamitae sive Exercitatio super ver-sibus duodecimo, decimo-tertio et decimo-quarto capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi, b.m.w., 1655 - Systema theologicum ex praedamitarum hypothesi. Pars prima, b.m.w., 1655, s. 255.

Systema... stanowi osobną część dzieła, która paginowana jest w niektórych wydaniach oddzielnie od Exercitatio. Ponieważ utwór La Peyrère'a miał kilka wydań w 1655 roku, cytując go należy podawać egzemplarz. Posługiwałem się egzemplarzem Biblioteki Narodowej XVII. 1.6520.

został niezwłocznie aresztowany i osadzony w więzieniu w Brukseli. Dzięki protekcji Kondeusza uwolniono go pod warunkiem wyrzeczenia się kalwinizmu i preadamityzmu. W 1653 roku La Peyrère udał się do Rzymu, aby złożyć przed papieżem abjurację. Dziesięć lat później napisał jednak "Apologie de la Peyrère faite par lui-même", w której bronił swoich tez.

Prześladowany za swoje poglądy i nękany groźbami La Peyrère przestał pisać i znalazł schronienie w klasztorze oratorianów, gdzie spotkał go słynny Richard Simon. Ponieważ La Peyrère powątpiewał, czy Mojżesz był autorem "Pięcioksięgu", mówi się o nim często jak o nauczycielu Simona. Rozsądniej byłoby jednak przyznać za autorem najnowszej monografii, że "Isaac de La Peyrère jest spośród jego przyjaciół postacią najbardziej barwną i być może tym myślicielem, który wywarł na niego największy wpływ"⁴.

Głosząc teorię preadamitów La Peyrère występował przede wszystkim jako teolog, a przynajmniej próbował rozwiązać problem genezy ludzkości na gruncie teologii, chociaż chcąc tego dokonać przejął wiele materialistycznych tez libertyńskiej filozofii. O teologicznym punkcie wyjścia jego teorii świadczy sam tytuł dzieła, w którym obiecywał snuć rozważania wokół wersetów 12, 13 i 14 piątego rozdziału "Listu świętego Pawła do Rzymian". A oto treść tych wersetów: "12. Przeto jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, tak i na wszystkich ludzi śmierć przyszła, bo wszyscy zgrzeszyli; 13. Albowiem już przed zakonem grzech był na świecie, ale grzechu się nie liczy, gdy zakonu nie ma; 14. Lecz śmierć panowała od Adama aż do Mojżesza, nawet nad tymi, którzy nie popełnili takiego przestępstwa jak Adam, będący obrazem tego, który miał przyjąć"⁵.

Komentując ten fragment "Listu do Rzymian" La Peyrère twierdził, że skoro "przed zakonem grzech był na świecie", ludzkość żyła najpierw w stanie natury (sub natura), a dopiero od Adama zaczęła żyć wedle prawa (sub lege)⁶. Wynika stąd, że grzech, który istniał przed Adamem, nie był grzechem przeciwko Bogu ani wykroczeniem przeciw jego prawu. Był grzechem materialnym, spowodowanym naturalną skłonnością człowieka do zła, a więc nie mającym konsekwencji eschatologicznych. Był to grzech zwierzęcy. O tym stanie natury przed Adamem

⁴P. Auvray: Richard Simon. 1638-1712. Etude bio-bibliographique avec des textes inédits, Paris 1974, s. 25.

⁵Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Warszawa 1982, s. 1213.

⁶Præ-Adamitae (Exercitatio), cyt. wyd., s. 13-15.

powiada się niekiedy i nie bez racji, że przypomina stan natury u Hobbesa⁷.

Koncepcję dwóch stworzeń La Peyrère oparł na przekonaniu o istnieniu w "Genesis" dwóch różnych przekazów biblijnych, których naukowe potwierdzenie stało się w XVIII wieku tytułem do sławy J. Astruca.

Jeśli chodzi o inne argumenty biblijne na rzecz ludzi istniejących przed Adamem, La Peyrère twierdził, że świadczy o tym niezbitcie wątek Kaina. Otóż kiedy Kain zabił Abła, pozostał jedynym potomkiem Adama i Ewy. Tymczasem Bóg skazując go na tułaczkę ("Genesis" IV, 15), "położył na Kainie znak, aby go nikt nie zabijał, kto go spotka", a więc - pisał La Peyrère - musieli istnieć oprócz niego inni ludzie.

Kolejnym biblijnym dowodem na istnienie preadamitów jest dla Peyrere'a rozdział VI, 2 "Genesis", gdzie przeczytał, że "synowie boży" widząc, iż "córki ludzkie były piękne, wzięli sobie za żony te wszystkie, które sobie upatrzylili". Owe córki ziemskie La Peyrère uznał za "córki pogan", preadamitów.

"Praeadamitae" kwestionują powszechność i wyłączność biblijnego potopu, jak również jego konsekwencje w postaci wyginięcia całego rodu ludzkiego. Ich autor sądził poza tym, że rozmnożenie się na nowo ludzkości nie jest możliwe w tak krótkim czasie, jak podaje Biblia. To samo dotyczy możliwości rozproszenia się Hebrajczyków po całym świecie. Wskazywał również na istnienie wielu ośrodków kultury, które były wcześniejsze od hebrajskiego. Wymieniał w związku z tym Chaldejczyków, Egipcjan, Chińczyków, Scytów i Meksykanów. W przeciwieństwie do zwolenników monogenezy nie opowiadał się jednak za absolutnym pierwszeństwem jednego z tych ośrodków, ale pozostawał zwolennikiem policentryzmu. Mimo to jego preadamityzm, który przyswajał sobie tezę o istnieniu wielu kultur przed hebrajskim potopem, oddziaływał zwrotnie na koncepcje monocentryczne, a zwłaszcza na sinocentryzm misjonarzy jezuickich w Chinach. Tak na przykład M. Martini w "Historiae sinicae decas prima" (1658) utrzymywał trzy lata po ukazaniu się "Praeadamitae", że historia Chin zaczyna się wcześniej od hebrajskiej i że Chińczycy żyli przed potopem⁸.

Dzieło La Peyrère'a wpłynęło również w decydujący sposób na dyskusję wokół genezy Indian, których uważano bądź za potomków Heb-

⁷D. Rice Mc Kee: Isaac de La Peyrère, A precursor of Eighteenth-Century critical Deists, "Publications of the Modern Language Association of America", 1944, t. 49, s. 460. Por. Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesisi, cyt. wyd., s. 6-10.

⁸Por. V. Pinot: La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, Paris 1932, s. 201.

rajczyków, bądź też za ludzi nie różniących się od zwierząt i od nich pochodzących. To drugie stanowisko paradoksalnie sprzyjało koncepcji poligenezy zarówno zoologicznej, jak i antropologicznej⁹. Koncentrowanie się na ludach prymitywnych, jak Grenlandczycy i Indianie, a nie tylko na ośrodkach wysokiej kultury oraz ich dyfuzji kulturowej, różniło La Peyrère'a od zwolenników monocentryzmu. Interesując się Grenlandczykami i Meksykanami, La Peyrère studiował wnikliwie poświęconą im literaturę podróżniczą (Garcilaso de la Vega, Gomara, Smedo), w której znajdował potwierdzenie dla swojej teorii preadamitów. Pisał nawet wprost, że gdyby Augustyn i Laktancjusz znali mieszkańców "Indii wschodnich" i "zachodnich" (tzn. Ameryki), to niewątpliwie przyjęliby jego poligenetyczną koncepcję.

Znamienne są wysiłki La Peyrère'a podejmowane w celu filozoficznego pogłębienia teorii poligenezy. Snując refleksje nad czasem i wiecznością - La Peyrère dyskretnie podejmował problem samoródtwa. Uznając, że Grenlandczycy mogli istnieć wiecznie (ab aeterno) na swojej wyspie, powiadał jednocześnie o Indianach, że "zostali stworzeni z samej ziemi we wszystkich regionach, a nie zrodzeni przez Adama". Nieprzypadkowo też powoływał się na Diodora z Sycylii¹⁰, który był zwolennikiem teorii samoródtwa i dlatego tak często cytowali go libertyni i materialści XVII i XVIII wieku, jak na przykład De Brosses. Jednocześnie kładł ustawicznie nacisk na dawność świata¹¹, który musiał powstać o wiele wcześniej, niż podaje Biblia. Sądził, że wcześniej też zaczęła się rozwijać kultura ludzka, a rozwój ten był powolny i trwał przez wiele wieków. La Peyrère przyczynił się tym samym do rozwoju teorii postępu, którą wiązał ze swoistym ewolucjonizmem.

Policentryzm kulturowy, teoria samoródtwa i pluralizm kosmologiczny (teoria wielości światów) stanowią główne wątki myśli La Peyrère'a, które pozwalają go włączyć do tego nurtu filozofii, który wiedzie od Bruna i Vaniniego poprzez francuski libertynizm do B. Fontenelle'a i innych przedstawicieli wczesnego Oświecenia we Francji. Kiedy M. Veyssièr de La Croze nazwał La Peyrère'a "ucznem Giordana Bruna"¹², miał z pewnością wiele do tego powodów. La Peyrère nie był uczniem Paracelsa uchodzącego za prekursora teorii preadamitów. Paracels w

⁹ Por. G. Gliozzi: *Adamo e il nuovo mondo*, cyt. wyd., s. 286-305.

¹⁰ *Prae-Adamitae (Systema theologicum)*, cyt. wyd., s. 149-151.

¹¹ Tamże, s. 140-142.

¹² M. Veyssièr de La Croze: *Entretiens sur divers sujets d'histoire*, Cologne 1711, s. 295.

"Liber de generatione" (1520) uznał wprawdzie dwa stworzenia. W pierwszym stworzeniu dokonanym za pośrednictwem gwiazd - powiadał - wszystkie ludy, również dzikie, otrzymały duszę materialną. Później stworzył Adama, protoplastę "narodu wybranego". Jednak pierwsi ludzie Paracelsa nie powstałi przez samoródtwo. Dlatego też właściwym poprzednikiem La Peyrère'a był niewątpliwie Gr. Bruno, który w "De Monade" (1591) oraz w "De immenso" (1591) wykazał, że różne kolory skóry mieszkańców ziemi świadczą o wielości progenitorów. Ci progenitorzy musieli zrodzić się w różnych punktach globu. Amerykanie nie muszą więc pochodzić od Adama, czego zresztą nie sposób dowieść naukowo. Mogli zrodzić się sami.

Podobieństwa między koncepcjami La Peyrère'a i Bruna dają się zauważyć nie tylko w ich treści, ale również formie. Obaj myśliciele nawiązują do tradycji rabinistycznej, w której motyw ludzi poprzedzających Adama był szeroko rozpowszechniony. Wykorzystywała go często literatura antychrześcijańska. Być może, ten właśnie fakt skłonił Bruna do zajęcia się nią. W ślad za nią utrzymywał, że przed Adamem było dwóch innych protoplastów ludzkości¹³. Potwierdzenia tej tezy szukał również w przekazach chińskich.

La Peyrère wymieniał formalnie Majmonidesa jako autora piszącego o ludziach żyjących przed Adamem. Jeżeli chodzi o Bruna, F. Papi ustalił, że nawiązał on do "Przewodnika błędzących" Majmonidesa albo do "Al Chuzari" Jehudy ben Samuela¹⁴.

Rozważając teorię preademitów od strony jej zawartości treściowej, można by włączyć do jej poprzedników wielu innych myślicieli późnego Odrodzenia oraz siedemnastowiecznego libertynizmu. Niekiedy pada w tym kontekście nazwisko G. C. Vaniniego¹⁵, a to ze względu na teorię samoródtwa, którą przyjął - podobnie jak La Peyrère - za Diodorem z Sycylii¹⁶ oraz ze względu na pogląd, że niektóre ludy wywodzą się od zwierząt.

Zarówno Bruno, jak i Vanini byli znani dobrze francuskim libertynom. Nie jest przypadkiem, że P. Bayle referował zazwyczaj łącznie po-

¹³ Por. G. Gliozzi: *Adamo e il nuovo mondo*, cyt. wyd., s. 344-347.

¹⁴ Por. F. Papi: *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, s. 133-139.

¹⁵ Por. P. G. Mahoudeau: *Un précurseur du polygénisme: Isaac La Peyrère*, "Revue anthropologique", 1915, t. 15, s. 21.

¹⁶ Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa 1970, s. 180.

glądy Bruna, La Mothe Le Vayera i La Peyrère'a w "Dictionnaire historique et critique" (artykuły "Bruno", "Cain" "La Peyrère"). Dodajmy na marginesie, że Bayle pod pozorną krytyką dał tam obszerny wykład teorii preadamitów.

Wspominaliśmy już o ożywionych kontaktach La Peyrère'a z libertynami. Otóż wielu z nich opowiedziało się niezwłocznie za preadamizmem, który podejmował szereg istotnych wątków ich filozofii. La Mothe Le Vayer uznał, że odkrycie nowych łądów musiało doprowadzić do zajęcia się zagadnieniami filozoficznymi i naukowymi, które poruszył La Peyrère. Teoria preadamitów pozwoliła - jego zdaniem - uniknąć problemów związanych z beznadziejnymi próbami synchronizacji historii ludów starożytnych z historią Hebrajczyków zakładając ich pierwszeństwo. G. Patin pisał w jednym z listów: "Ten pogląd mi się podoba i skłonny byłbym uznać jego prawdziwość. Już dziś mogę stwierdzić, że myśl jest piękna"¹⁷. Sądził, że fragment IV rozdziału "Genesis" dotyczący Kaina stanowi argument nie do odparcia na rzecz istnienia ludzi przed Adamem. Podobnie uczynił M. Marolles, który pozorując krytykę referował poglądy La Peyrère'a i powołał się na inny jego argument, a mianowicie na wersety 22-25 drugiego rozdziału "Genesis", gdzie po stworzeniu Ewy z żebra Adama ten powiadał, że odtąd "opuści mąż ojca swego i matkę swoją i złączy się z żoną swoją", co miałoby świadczyć o istnieniu innych ludzi poza pierwszymi rodzicami.

Podczas gdy większość libertynów zadowalała się stwierdzeniem istnienia wysoko rozwiniętych cywilizacji u różnych ludów niezależnie od Hebrajczyków, jak również prymitywnych mieszkańców antypodów, którzy nie mogli zetknąć się z "ludem wybranym", niektórzy z nich podejmowali głębszą problematykę filozoficzną, wskazując na to, że świat musiał powstać o wiele wcześniej, niż głosi Biblia, a kultura ludzka rozwijała się o wiele dłużej niż przez cztery tysiące lat. Taki pogląd reprezentował między innymi J. B. Mirabaud w "Opinions des anciens sur le monde".

Preadamityzm spotkał się z gwałtowną reakcją teologów, którzy oskarżali jego zwolenników o bezbożność lub herezję. Z drugiej jednak strony teologowie szukali pod wpływem tej teorii możliwości "przedłużenia" historii biblijnej. Tak postępował P. Y. Pezron. Otóż ten teolog opierając się na Septuagincie - podobnie jak to czynili misjonarze z Chin - próbował udowodnić, że historia świata trwała ponad pięć tysięcy lat,

¹⁷ Por. D. Rice Mc Kee: Isaac La Peyrère, A Precursor of Eighteenth-Century critical Deists, cyt. wyd., s. 468.

co wydawało mu się wystarczające, by postawić Hebrajczyków przed Egipcjanami i Chaldeczykami. Swoje postępowanie uznał za konieczne, by "bronić autorytetu świętych ksiąg przeciwko preadamitom, libertynom i innym, im podobnym"¹⁸. Jednocześnie Pezron kwestionował chronologię egipską jako opartą na legendach i "wydłużającą" historię Egiptu.

Teorię preadamitów krzewili spadkobiercy tradycji libertyńskich, reprezentujący deizm i wczesnooświeceniową filozofię we Francji. Podjęto ją wydane anonimowo dzieło "Espion turc", przypisywane G. P. Maranie, do którego nawiązywał często J. Meslier. Marana próbował wykazać, że ludzie biali i czarni nie mogą pochodzić od Adama, gdyż są dwoma różnymi gatunkami, a te są niezmiennie. Biały Adam mógł wydać tylko białe potomstwo. Rasy ludzkie nie mogły też powstawać na skutek przekleństwa Adama, gdyż istniały jeszcze przed potopem¹⁹. Tak więc Marana rozwijał wątek preadamityzmu w kierunku jego naturalizacji, wypowiadając szereg tez preewolucjonistycznych i wiążąc poligenizm z teorią ras ludzkich.

Ten ostatni wątek podjął L. A. de La Hontan, znany krzewiciel mitu "dobrego dzikusa", który powołując się na jakiegoś lekarza portugalskiego twierdził, że "ludy kontynentów Ameryki, Azji i Afryki pochodzą od trzech różnych protoplastów"²⁰, a nie od jednego Adama. Swoją pogląd La Hontan uzasadniał różnicami antropologicznymi (w sensie antropologii fizycznej), gdyż Murzyni, Indianie i Azjaci różnią się kolorem skóry, a Indianie nie mają brody. Wszyscy mają odmienne rysy twarzy. La Hontan wskazywał również na odmiennosc zwyczajów i organizacji społecznej. Indianie mają wspólną własność, której nie znają Azjaci. Obstawiając za odrębnością antropologiczną tych ludów La Hontan uznał za niemożliwe kontakty Indian z innymi ludami przed Kolumbem.

S. Tyssot de Patot uzasadniał odrębność antropologiczną Murzynów, opierając się na badaniach fizjologicznych F. Ruyscha, który odkrył u nich obecność "czarnej membrany" pod naskórkiem, będącej przyczyną czarnego zabarwienia ich skóry²¹.

¹⁸P. Y. Pezron: *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes*, Paris 1687, s. 5 nrb. Por. też s. 155-156.

¹⁹[G. P. Marana]: *Suite de l'Espion turc; [w:] L'Espion dans les cours des princes chrétiens*, Amsterdam 1696 (1. wyd. *Espion turc*, Paris 1684), s. 352-356.

²⁰L. A. de La Hontan: *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, t. 1, La Haye 1703, s. 249.

²¹Por. S. Tyssot de Patot: *Voyages et aventures de Jacques Massé*, Bordeaux 1710, s. 31-33.

Problem preadamitów podjęty liczne utwory należące do literatury podziemnej pierwszej połowy XVIII wieku, krążące w postaci rękopisów, jak na przykład anonimowy "Traité de l'infini créé" lub "Le ciel ouvert à tous les hommes" P. Cuppégo. Zatrzymamy się na najważniejszym z nich, a mianowicie na "Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche". Został on napisany około 1710 roku, a wydany później przez Holbacha i Naigeona w zmienionej, zateizowanej postaci jako "Le Militaire philosophe" (1768). Tekst ten obejmuje wątki typowe zarówno dla dzieła La Peyrère'a, jak i dla późniejszej literatury poświęconej preadamitom. Odnajdujemy w nim pojęcie stanu naturalnego, w którym żył Adam, nie rozróżniając dobra i zła. Dlatego też nie mógł zgrzeszyć. Nie znał on pojęcia wstydu i nie nabył go na skutek grzechu, skoro ludy dzikie chodzą nago. Wstyd nie jest więc konsekwencją tego grzechu. Wedle "Difficultés" podana przez Mojżesza wersja stworzenia świata nie jest możliwa do utrzymania, albowiem przed Hebrajczykami istniały dawniej ludy potężniejsze i wyżej ucywilizowane. Snując rozważania nad chronologią autor "Difficultés" wyciągnął z nich taki oto wniosek: "jest bardziej prawdopodobne, że świat jest bardzo stary, niż to, iż jest bardzo nowy". Nie powstał on przed czterema tysiącami lat, ale przed "milionem wieków"²².

W tym kontekście znajdujemy długi fragment dzieła poświęcony antropogenezie, gdzie autor zebrał wszelkie argumenty, jakimi dysponowała ówczesna nauka, przemawiające za policentryzmem, antydyfuzjonizmem i poligenizmem: "Powiada się, że był tylko jeden człowiek, od którego wyszedł cały ród ludzki. Pomijam nie dającą się wyjaśnić trudność związaną z przeniesieniem się potomstwa tego człowieka do Ameryki i na różne wyspy, których język różni się całkowicie od języków naszego kontynentu. Twierdzą, że istnieją rasy całkiem odmienne: w tym samym klimacie Indianie są zupełnie inni od Europejczyków. Karaibowie są inni od Murzynów, chociaż żyją w tym samym klimacie"²³. Warto zwrócić uwagę, że autor "Difficultés" zwalczał teorię klimatu, zanim została ona rozwinięta przez Montesquieu. Teorii tej przeciwstawił ideę stałości gatunków, traktując na tej samej płaszczyźnie "rasy ludzkie" oraz zwierzęce. "Między tymi rasami ludzi - czytamy w "Difficultés" - istnieją takie same różnice jak między różnymi rasami psów: charty, dogi, wyżły i pudle nie pochodzą z pewnością od tego samego zwierzę-

²² Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par Mr... officier de la marine, Bruxelles 1970 (wyd. R. Mortier), s. 213-214.

²³ Tamże, s. 218.

cia. Są to różne gatunki, chociaż pod wieloma względami podobne, które stanowią o naturze psa. Z charta i charcicy rodzą się charcigęta; z charta i pudlicy zrodzą się psy metysy mające coś wspólnego z nimi". To samo dotyczy ludzi białych i czarnych.

Należy wszakże zaznaczyć, że "Difficultés", w których tak często spotykamy argumenty przyrodnicze, stanowiły krok naprzód, jeżeli chodzi o przeniesienie punktu ciężkości sporu o preadamitów z natury na kulturę. Daje się tam zauważyć wysiłek w kierunku denaturalizacji problemu preadamitów i związania go z rozważaniami nad postępem, który w coraz mniejszym stopniu był przyrodniczą ewolucją, a coraz bardziej stawał się rozwojem kultury. Pod tym względem "Difficultés" różnią się od anonimowego "Traité de l'infini créé", napisanego około 1690 roku, gdzie autor łączył teorię preadamitów z koncepcją cykliczności w przyrodzie. W tym ujęciu ludzie jednego cyklu są preadamitami cyklu, który po nim następuje. "Difficultés" odrzucają zarówno biblijną kosmogonię, jak i historiozofię. Wprawdzie owa historiozofia nie obejmuje jeszcze religijnych wierzeń, to jednak nie ulega wątpliwości, że przygotowała ona grunt takim myślicielom, jak Ch. de Brosses, który znał i posiadał w swojej bibliotece dzieła La Peyrère'a oraz wielu libertynów głoszących preadamityzm. Referował za Diodorem z Sycylii teorię samoródstwa. Właśnie samoródstwo i poligenizm wzbogacone w ideę identityczności natury ludzkiej i paralelizmu rozwojowego stały się podstawą jego koncepcji rozwoju religii od form prostych do wyższych, od fetyszyzmu do monoteizmu.

Jedynym tekstem drukowanym, poświęconym w całości preadamitom, była w pierwszej połowie XVIII wieku krótka rozprawka "Dissertation sur les préadamites" włączona w 1736 roku przez J. F. Bernarda do jego wielkiej antologii "Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde". Stanowi ona w zasadzie streszczenie dzieła La Peyrère'a, nadające jego myśli zabarwienie eklektyczne. Autor "Dissertation" interesował się przede wszystkim koncepcją stanu ludzkości "przed prawem", które zaczęło się od Adama i Ewy, albowiem Bóg sformułował pod ich adresem pierwszy zakaz. Stan przed prawem był w przekonaniu autora "Dissertation" typowym stanem natury, w którym człowiek opierał się na własnym rozumie, a w swoim postępowaniu kierował się interesem własnym. Jeśli czynił zło innym ludziom, nie popełniał grzechu, gdyż było ono "inherentne dla ludzkiej natury". "Najbardziej zabawne - powiadał autor "Dissertation" - w tym systemie tak paradoksalnym, jaki tylko można było wynaleźć, jest to, że zdaje się zakładać, iż przed tym prawem nadanym Adamowi ludzie żyli jak

zwierzęta"²⁴. Na tej konstatacji przypominającej Hobbesa autor jednak się nie zatrzymał oddając głos Deistom, który wypowiadał się w stylu Hobbesa i Voltaire'a zarazem. "Żyłem w stanie natury nie znając prawa bożego. Żyłem wówczas życiem naturalnym, życiem zwierzęcym, wspólnym dla wszystkich istot żyjących. Żyłem wreszcie nie znając Boga ani jego woli. To, co jedynie mogłem czuć w moim wnętrzu i co mogło nasuwać mi myśl o istnieniu tej Istoty Najwyższej, było efektem wewnętrznego światła, promienia rozumu danego przez Naturę. Widziałem cuda przyrody i na ich podstawie, dzięki naturalnej rozumności, wnioskowałem o istnieniu Boga, ale go wcale nie znałem"²⁵.

Ta deistyczna interpretacja preadamityzmu sąsiaduje z wątkiem cnotliwych pogan La Mothe Le Vayera. "Dissertation" porównuje preadamitów do Sokratesa i Katona, którzy odczuwali jakieś wewnętrzne wyrzuty sumienia, które kazały im postępować uczciwie.

Najbardziej istotny dla nas wątek "Dissertation" dotyczy argumentów na rzecz dawności świata oraz przekonania autora o powolnym, stopniowym rozwoju cywilizacji. Przyjąć za początek dziejów ludzkości stworzenie Adama - czytamy w "Dissertation" - oznaczałoby "odmłodzić nauki". Jeśli Chaldejczycy mieli astronomię, to musieli do niej dojść dzięki wielowiekowym wysiłkom. I tak oto teoria preadamitów przekształciła się w teorię historycznego i kulturowego postępu. "Nasze własne doświadczenie pokazuje - powiada autor »Dissertation« - że nauki i odkrycia nie doszły od razu do doskonałości". Odkrywano je powoli, w ciągu długich stuleci. Dlatego też okres od Adama do Mojżesza byłby niewystarczający do osiągnięcia tak wielkiego postępu.

"Dissertation" jedynie potrąca o problem rozwoju religii. Jej autor zresztą dał do zrozumienia, że mógłby powiedzieć więcej na ten temat, gdyby się nie obawiał, że to zaprowadzi go "zbyt daleko". Najważniejszą rzecz jednak powiedział twierdząc, że rozwój wierzeń religijnych podlega tym samym prawidłom, co rozwój cywilizacji w ogóle: "podobnie - stwierdził - jest z teologią dawnych ludów, która jest jak gdyby matką magii, której pozostałości są bardzo stare i pokazują, do jakiej doskonałości doszła ona w czasach Mojżesza"²⁶.

Spośród klasycznych przedstawicieli wczesnego Oświecenia, którzy podjęli problematykę związaną z preadamitami, należy wymienić Montes-

²⁴ Dissertation sur les préadamites, Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, t. 4, Amsterdam 1736, s. 216.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 222.

quieu, który w "Listach perskich" (1721) przekształcił koncepcję dwóch Adamów w tezę o "dwóch aktach stworzenia świata i człowieka" i mówił o filozofach, którzy nie mogą pojąć, by "materia i rzeczy stworzone miały tylko sześć tysięcy lat". Kwestionując chronologię biblijną Montesquieu podjął epikurejsko-libertyńską ideę o dawności świata, której nie da się określić za pomocą skali lat. Adam nie był dla niego pierwszym stworzonym człowiekiem: "Czyż nie jest naturalne mniemać - powiadał - iż Adam ocalał z jakiejś powszechnej klęski jak Noe z potopu i że te wielkie zdarzenia powtarzały się na ziemi od stworzenia świata"²⁷. Jeśli więc Adam ocalał z powszechnej klęski żywiołowej, to znaczy, że przed nim i wraz z nim żyli inni ludzie. Był on jedynie pierwszym człowiekiem wśród tych, którzy pojawili się po katastrofie.

Autor "Listów perskich" nie był zresztą całkowicie przekonany do koncepcji zmian na zasadzie katastrof. Powiadał, że nie każde dzieło zniszczenia jest gwałtowne i zastanawiał się, "czy cała ziemia nie podlega jakiemuś powszechnemu, powolnemu i niedostrzegalnemu wyczerpaniu"²⁸. Stwierdził tym samym, że wielkie katastrofy ziemskie należą do przeszłości i nie muszą znowu się pojawiać.

Ideę preadamitów propagowała "Encyklopedia" Diderota. W haśle "Préadamite" omówione są poglądy La Peyrère'a. Jednak omówienie to stanowi zarazem ich interpretację. Otóż znamienne jest, że autor nie wspominał w ogóle o stworzeniu i dał do zrozumienia, że ludzie pojawili się niezależnie od Boga. Pisał, że La Peyrère "daje nazwę adamidów Żydom jako potomkom Adama, a preadamitów poganom, zakładając, że ci istnieli dawno przed Adamem"²⁹. Zarówno Adam, jak i Mojżesz należą do tradycji hebrajskiej, a nie powszechnej. Wszystkie wydarzenia opisane przez Mojżesza odnoszą się do historii lokalnej, a nie uniwersalnej.

Najważniejsza rzecz, jaką autor hasła "Préadamite" miał do powiedzenia, znajdujemy w rozważaniach jak gdyby marginalnych, dotyczących samej genezy koncepcji preadamizmu. Otóż przypisał on Klemensowi z Aleksandrii pogląd, że materia jest wieczna i że "było wiele światów przed Adamem". Stwierdził też, że według Juliana Apostaty "było wiele ludzi stworzonych na początku, co jest również poglądem licznych myślicieli Wschodu, którzy zapewnijają o istnieniu trzech Adamów

²⁷ Montesquieu: *Listy perskie*, Warszawa 1979, s. 205.

²⁸ Tamże.

²⁹ "Préadamite", *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 13, Neuchâtel (Paris) 1675, s. 266

stworzonych przed tym, którego uważamy za pierwszego człowieka"³⁰. Powołał się wreszcie na tradycję muzułmańską, wedle której istniało czterdziestu władców wielkiego imperium światowego, zanim pojawił się Adam.

Artykuł zwraca więc uwagę na wielość źródeł koncepcji preadamityzmu, które wcześniejsze teksty wiązały jedynie z tradycją rabinistyczną. W świetle artykułu "Préadamite" pewną rolę odegrali gnostycy, neoplatonicy i pisarze arabscy. Dodajmy, że współcześnie P. Cristofolini zwrócił uwagę na rolę manicheizmu, co - jego zdaniem - znajduje odzwierciedlenie w traktacie P. Cuppégo "Le ciel ouvert à tous les hommes" z początku XVIII wieku³¹.

W okresie pełnego Oświecenia preadamityzm przeżywał istotną ewolucję zrzucając swoją teologiczną szatę. Jego świeckie treści rozwijały się w formie doktryn naukowych. Biblijna szata stała się anachronizmem w epoce Buffona. Jeśli Voltaire wspominał o preadamitach w "Dictionnaire philosophique" (artykuł "Adam"), nie ma to najmniejszego wpływu na jego poligenetyczną wizję ludzkości. Już w "Traité de métaphysique" napisanym około 1734-1737 roku zwracał uwagę na wielość ludzkich ras i wyrażał pogląd, że są one całkowicie odmienne. Podobnie jak autor "Difficultés" wykorzystywał odkrycie u Murzynów reticulum mucosum przez Malpighiego i Ruyscha, jako fizjologiczny dowód na prawdziwość poligenizmu.

Badając człowieka jako istotę należącą do świata istot żywych zauważył, że w całym świecie występują różne odmiany, gatunki i rasy. Jeśli - powiadał - "grusze, świerki, dęby i brzoskwinie" nie pochodzą od jednego, wspólnego drzewa, to również "brodaci biali, wełnistowłosi Murzyni, żółci mający włosy grzywiaste i ludzie bez zarostu nie pochodzą od jednego człowieka"³². Podobnie jest z ludźmi i zwierzętami. Polemizując z monogenetycznym stanowiskiem Buffona, który uważał, że pies domowy dał początek wszystkim psim rasom, powiadał, że "między wielkim duńczykiem, brytanem i chartem nie ma większych różnic niż między Holendrem, Francuzem i Włochem"³³. Voltaire - podobnie jak autor "Difficultés" - uważał różne rasy zwierząt za pochodne od różnych progenitorów, i to samo mówił o rasach ludzkich.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. P. Cristofolini: *Discussione sui preadamiti e temi manichei nella letteratura filosofica tra Seicento e Settecento*, [w:] *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze 1981, s. 373.

³² Voltaire: *Traité de métaphysique, Oeuvres complètes de Voltaire*, cz. II, Paris 1833 (1. wyd. 1785), s. 1550.

³³ M. Duchet: *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971, s. 294.

Przeciwstawiając się dyfuzjonizmowi, uznał za naturalne, że na każdym kontynencie pojawiły się różne odmiany roślin, drzew, zwierząt i ludzi. "Nie powinniśmy być bardziej zdziwieni - powiadała - znalezieniem w Ameryce ludzi niż much"³⁴.

Krytykując monogenizm, Voltaire godził przede wszystkim w teologiczną koncepcję narodzin ludzkości z jednej pary ludzkiej - Adama i Ewy. W ten sposób desakralizował historię i czynił z niej przedmiot badania nauki. Doprowadzał tym samym do końca proces, który zaczął się wraz z teorią preademitów.

Koncepcja poligenizmu, która zrodziła się w okresie Oświecenia, podważyła w sposób naukowy nie tylko panhebraizm i liczne świeckie warianty monogenezy kulturowej. Zakwestionowała sam fakt stworzenia świata i człowieka przez Boga. Teologicznemu "fiksizmowi" oraz idei degeneracji przeciwstawiła pogląd, że zarówno świat, jak i społeczeństwo podlegają prawom rozwoju. Zwolennicy poligenyzy kulturowej stwierdzili, że postęp historyczny jest tak samo konieczny, jak zmienność w przyrodzie. Ma on charakter autonomiczny i paralelny. Ludzkość, która zrodziła się w różnych ośrodkach, nie musiała zapożyczać kultury przez dyfuzję z ośrodków ucywilizowanych ku niższemu. Można było wysnuć stąd wniosek, że ludy egzotyczne wytworzyły własne wierzenia. Religie prymitywne powstały niezależnie od pierwotnego monoteizmu hebrajskiego.

Aczkolwiek problem monogenizmu i poligenizmu jest ujmowany dziś inaczej niż w XVIII wieku, gdyż przyjmuje się jedynie kilka hipotetycznych ośrodków antropogenezy, wyłączając kontynent amerykański, to jednak problem preademitów La Peyrère'a powrócił wraz z P. Teilhardem de Chardin, który próbował godzić poligenizm i ewolucjonizm z teologią. Reakcja Kościoła na jego poglądy była taka sama, jak ongiś reakcja na teorię preademitów. W encyklice "Humani generis" (1950) Pius XII odrzucił "hipotezę poligenizmu" i zakazał wiernym respektować pogląd, "że po Adamie istnieli na tej ziemi ludzie, nie pochodzący od niego jako od wspólnego wszystkim przodka, albo że słowo Adam oznacza jakąś nieokreśloną wielość praocjów"³⁵. Dyskusje teologiczne na ten temat trwają do dziś, chociaż obracają się głównie wokół peryteryjnego dla nas problemu grzechu pierworodnego³⁶.

³⁴Voltaire: *La Philosophie de l'histoire*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", t. 23, Genève 1963, s. 111.

³⁵Cyt. za T. B. Łukaszyk: *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976 (wyd. Akademii Teologii Katolickiej), s. 9.

³⁶Por. tamże, s. 40-51.

III. POSTĘP A IDENTYCZNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ

Pogląd, że ludzkość zrodziła się w wielu rejonach świata, chociaż wytworzyła te same lub podobne formy wierzeń religijnych, których rozwój był paralelny, doprowadził do przekonania o identyczności natury ludzkiej. Te dwie koncepcje poligenезy oraz jednej ludzkiej natury pojawiły się jednak oddzielnie. Spotkały się, nabierając teoretycznej doniosłości, dopiero w teorii postępu, a ściślej w jego racjonalistycznej formule.

Już w okresie Odrodzenia G. Garimberto doszedł do wniosku, że podobieństwa występujące między świeckimi i religijnymi zwyczajami Indian, ludów Wschodu oraz Europejczyków nie są ani dziełem demona, ani skutkiem wspólnej hebrajskiej genezy, ale efektem jednej mentalności ludzi różnych kontynentów. Odrzucając w "Problemi naturali e morali" (1546) dyfuzjonizm, a opowiadając się za autonomizmem, niedaleki był od uznania poligenizmu¹.

Podobną postawę zajął w "Próbach" M. Montaigne, chociaż posługiwał się innymi argumentami. Nawiązywał do libertyńsko-epikurejskiej teorii wielości światów, w których rządzą te same prawa natury. Ponieważ poszczególne kontynenty ziemskiego globu istniały niezależnie, dopóki nie zostały odkryte przez Europejczyków, stanowiły one jak gdyby odrębne światy, chociaż zamieszkujące je ludy wytworzyły analogiczne formy kultury.

Jednak ani Garimberto, ani Montaigne nie powiązali idei jedności ludzkiej natury z teorią postępu. Pierwszy z nich poprzestał na konstatacji analogii zjawisk kulturowych, drugi był przekonany o cyklicznym

¹Por. G. Gliozzi: *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell' antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1977, s. 181.

rozwoju historii. Twierdził, że podczas gdy Indianie będą się rozwijać jako lud nowy, Europejczycy ulegną degeneracji i w przyszłości staną się dla innych ludów odpowiednikiem Indian. W tej fantastycznej hipotezie krył się jednak domysł o nierównomiernym rozwoju ludzkości tak istotny dla koncepcji identyczności natury ludzkiej.

Właściwym twórcą tej koncepcji był Bernard Fontenelle (1657-1757). To właśnie on zintegrował ją ściśle z teorią postępu ciągłego. Fontenelle był głównym reprezentantem - przynajmniej w planie filozoficznym - sporu "starożytników" z "nowożytnikami", który miał miejsce pod koniec XVII wieku, chociaż jego reperkusje pozostały żywe w okresie wczesnego Oświecenia. Spór ten był w istocie jednym z wariantów sporu o postęp w dziejach ludzkości.

Na przełomie XVII i XVIII wieku teoria postępu kształtowała się więc nie tylko przez przewyżczanie panhebraistycznej koncepcji regresu kwestionowanej przez policentryczny preadamityzm. Kolejną barierę, przez którą musiała przejść, był klasycystyczny "przesąd" wyższości antycznej kultury greckiej i rzymskiej nad cywilizacją nowożytną. Myśli o wyższości Francuzów nad Grekami i Rzymianami pojawiły się już w okresie Odrodzenia, chociaż dotyczyły zwykle wybranych dziedzin kultury. J. Du Bellay dowodził w "Défense et illustration de la langue française" (1549), że język francuski przewyższa języki klasyczne i że Francja może wydać nowych Platonów lub Arystotelesów. Już po edykcie Franciszka I uznającym, w 1539 roku, język francuski za narodowy, G. des Autels utrzymywał nawet, że to łacina pochodzi od francuskiego. W dziedzinie literatury i estetyki od czasów Odrodzenia ciągnął się spór o Homera i "Iliadę", który osiągnął apogeum w okresie wczesnego Oświecenia. obrońcy Homera uważali go za niedościgniony ideał kunsztu poetyckiego, przeciwnicy zaś widzieli w nim tylko naiwnego, ludowego poetę, niższego od wielkich reprezentantów klasycyzmu francuskiego. Niemal wszyscy uczestnicy tego sporu zabrali głos w nowym sporze "starożytników" z "nowożytnikami", który doprowadził do całościowej konfrontacji osiągnięć antyku i nowożytności. Główna jego faza miała miejsce w latach 1688-1697.

"Starożytnicy" byli zwolennikami absolutnej wyższości kultury antycznej, którą chcieli jedynie imitować. "Nowożytnicy" wykazywali niezłomnie, punkt po punkcie, że we wszystkich dziedzinach nauki, kultury, religii, życia społecznego, techniki współcześni mogą poszczycić się osiągnięciami nie znanymi dawnym Grekom i Rzymianom. Nawiązując jak gdyby do tradycji Du Bellayego, J. Desmarests de Saint-Sorlin wydał "Comparaison de la langue et de la poésie française avec la la-

tine" (1670), a we wcześniejszym utworze "La vérité des fables" (1648) wskazywał na wyższość monoteistycznego chrześcijaństwa nad politeizmem greckim, torując tym samym drogę pojęciu rozwoju religii.

Desmarets zmarł w 1676 roku, a więc przed centralnym epizodem batalii "starożytników" z "nowożytnikami", w którym kluczową rolę odegrali Charles Perrault (1628-1703) oraz Bernard Fontenelle. Perrault wystąpił na początku 1687 roku w Akademii Francuskiej z poematem "Le siècle de Louis le Grand", w którym powiada, że "patrzy na starożytnych nie zginając kolan" i że "nie popełni się niesprawiedliwości porównując wiek Ludwika do pięknego wieku Augusta"². Homer wydaje mu się naiwny, Platon nudny, Arystoteles niepewny, a wizja świata współczesnych głębsza i gruntowniejsza od starożytnej, bo wynaleziono teleskop i mikroskop. Perrault dał więc w swoim poemacie wszechstronne, chociaż wrywkowe spojrzenie na postęp, jaki dokonał się od czasów starożytnych do końca wieku XVII.

Gruntowne, systematyczne uzasadnienie zjawiska postępu znajdujemy w wielotomowym dziele Perraulta "Parallèles des anciens et des modernes" (1688-1697), skończonym u progu wieku XVIII. Autor zadał sobie olbrzymi trud przeanalizowania wszystkich dziedzin życia, aby dać ich encyklopedyczne ujęcie i wykazać zarazem, że w każdej z tych dziedzin współcześni zaszli dalej od starożytnych. Mówi o filozofii, muzyce, literaturze, religii, astronomii, geografii, nawigacji, sztuce wojennej, medycynie, technice. Wykazuje, że Pascal przewyższa Platona, a Boileau nie jest gorszy od Horacego; że w ciągu ostatniego ćwierćwiecza wynaleziono więcej niż w całej starożytności; że wynalazek druku uczynił wiedzę dostępną dla ogółu ludzi, a przedtem była ona domeną zastrzeżoną dla nielicznych jednostek; że starożytni znali jedynie niewielką część świata, współcześni zaś znają antypody; że odkrycia astronomiczne zmieniły oblicze wszechświata. Dlatego też uwielbienie dla starożytnych oznacza jedynie "przesąd" i "bałwochwalstwo".

Perrault porównywał ludzkość do człowieka, który przechodzi okres dzieciństwa, dojrzałości i starości. Dlatego też "nasi protoplaści winni być uważani za dzieci, a my za starców"³, którzy czerpiąc z doświadczenia wielu pokoleń dorzucają własne. Postęp jest ciągły, aczkolwiek w pewnych epokach, jak na przykład w Średniowieczu, występują okre-

²Ch. Perrault: *Le Siècle de Louis le Grand*; [w:] *Parallèles des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, t. 1, Paris 1692, s. 1 (osobna paginacja).

³Tamże, s. 50.

sy zastoju, który ma jednak charakter względny. Przypomina on rzekę, która wpada do podziemnych przepaści, by wypłynąć dalej o wiele bogatsza w wody.

Perrault odwoływał się nie tylko do faktów obserwowanych empirycznie, ale do bardziej ogólnych założeń filozoficznych z charakterystyczną dla nich naturalizacją historii. "Przyroda - powiadał - jest zawsze jednakowa i niezmienna w jej wytworach", i "byłoby śmieszne wyobrazić sobie, że nie ma sił, by wydawać wielkich ludzi, jak to czyniła wcześniej"⁴.

Pisarz zamieścił, jako jeden z dodatków do swoich "Parallèles", wierszowany list poetycki: "Le Génie. Epître à Monsieur Fontenelle", w którym traktuje go jako sprzymierzeńca w walce ze "starożytnikami", gdyż ten w wydanych wcześniej "Nouveaux dialogues des morts" (1683) zajmował podobne jak on stanowisko. Daje się to zauważyć zwłaszcza w cyklu dialogów między postaciami starożytnymi a nowożytnymi. I tak na przykład w dialogu między Sokratesem a Montaignem, gdzie paradoksalnie pierwszy z nich broni postawy "nowożytników", a drugi "starożytników", Sokrates stwierdza, że od jego czasów świat się zmienił do niepoznania, albowiem "starożytna głupota" ustąpiła miejsca stanowi "bardziej rozumnemu", w którym ludzie czerpią z bogactw intelektu i doświadczenia nagromadzonego przez wieki. Dlatego też "starość świata jest mądrzejsza i roztropniejsza od jego młodości". Podobny pogląd wyraził wcześniej F. Bacon. Stwierdzając, że "starożytność wieków jest młodością świata" (*antiquitas saeculi, juvenus mundi*), jak również Descartes i Pascal, wedle których starożytni są młodymi, a nowożytni starymi.

Fontenelle kontynuował też inną myśl, która przewija się, począwszy od Seneki, poprzez Odrodzenie, aż do Rousseau, że postęp cywilizacji nie jest równoznaczny z postępem moralnym, lecz przeciwnie wpływa nań ujemnie. Ten filozof i teoretyk religii dostrzegał więc istotną antynomię procesu rozwoju. Odnosi się zresztą wrażenie, że bardziej niż pozostali myśliciele z przełomu XVII i XVIII wieku zdawał sobie sprawę z dialektyki tego procesu. Postęp jest dla niego zjawiskiem pełnym wewnętrznych sprzeczności nie tylko w aspekcie teleologicznym. Wbrew jednostronnemu racjonalizmowi swojej epoki powiadał, że postęp wiedzy i prawdy osiągamy często drogą nieracjonalną, poprzez namiętności, co zbliża go do Pascala. "To właśnie namiętności - pisał - tworzą wszystko i wszystko burzą. Gdyby rozum panował na ziemi, nic by

⁴Tamże, s. 89.

się na niej nie działało. Powiada się, że piloci statków najbardziej obawiają się spokojnych mórz, na których nawigacja jest utrudniona, gdyż wymaga ona wiatru. Namiętności są u człowieka wiatrami koniecznymi do poruszania wszystkiego, aczkolwiek powodują niekiedy burze"⁵. W dobie racjonalizmu, kiedy namiętności wiązano z religijnym fanatyzmem i przesadami, ta metafora Fontenelle'a brzmiała nader nowocześnie. Odnajdziemy ją później u Helvétiusa i Jana Potockiego.

Rehabilitacji namiętności towarzyszy niekiedy podkreślanie względnego charakteru pomyłki i błędu. Według Fontenelle'a nie zawsze osiągamy to, co sobie zakładamy. Przy okazji dokonujemy jednak odkryć nieprzewidzianych, a nawet popełniając błędy, czynimy krok do przodu, gdyż łatwiej możemy je wyeliminować przy następnych próbach. Ludzie zresztą potrzebują błędu, mitu, legendy. Pragną żyć fikcją, która mobilizuje ich do działania. "Wyobrażacie sobie - pisał Fontenelle - że umysł ludzki poszukuje jeno prawdy; porzućcie ten błąd. Umysł ludzki i fałsz skrajnie ze sobą sympatyzują. Jeżeli chcecie powiedzieć prawdę, najlepiej uczynicie, jeśli ubierzecie ją w postać mitu, gdyż przez to bardziej się ona spodoba [...]. Prawda domaga się przybrania postaci fałszu, aby lepiej być przyjętą przez rozum. Jednak fałsz wchodzi doń łatwo we własnej postaci, gdyż jest to jego zwyczajna siedziba, podczas gdy prawda czuje się tam obco"⁶. Te rozważania o roli prawdy i fałszu wskazują na zrozumienie przez Fontenelle'a społecznej funkcji religijnych mitów w procesie historycznym. Będąc przeciwnikiem religii, a być może ukrytym materialistą i ateistą, jak się niekiedy sugeruje⁷, pragnął włączyć wierzenia ludzkie do obszaru swoich badań nad historią jako coś, co mimo jego nieracjonalności, realnie istnieje i wymaga wyjaśnienia jako element ludzkich dziejów.

Refleksja Fontenelle'a nad postępem biegnie jednak - w swoim głównym nurcie - śladem Perraulta. Uprawiając naturalizację historii utrzymywał w "Dialogues des morts", że regres jest niemożliwy, albowiem społeczeństwo i człowiek stanowią część przyrody, która działa zawsze w sposób jednakowy. "Czyż - powiadała - przyroda wyczerpała się i nie ma więcej siły, aby tworzyć nadal wielkich ludzi? A dlaczego miałyby się wyczerpać jedynie w tworzeniu owych ludzi rozumnych?

⁵B. Fontenelle: *Dialogues des morts, Oeuvres de Monsieur Fontenelle*, t. 1, Paris 1758, s. 109.

⁶Tamże, s. 27.

⁷Por. Ch. N. Momdżan: *U istoków francuzskiego Proswieszczenia XVIII wieku*, [w:] B. Fontienell: *Rassużdienija o religii, prirodie i razumie*, Moskwa 1979, s. 17-18.

Żadne z jej dzieł nie uległo jeszcze degeneracji. Dlaczegoż więc tylko ludzie mieliby się zdegenerować?"⁸

Dopiero w późniejszym okresie Fontenelle dostrzegał, że aczkolwiek naturalizacja pojęcia postępu prowadzi do odrzucenia koncepcji regresu, to jednak może ona również uzasadniać stagnację. Dlatego też wyraźnie zmodyfikował swoje poglądy. Jedyne punkt wyjścia jest podobny. Fontenelle radzi wielbicielom starożytnych wziąć pod uwagę fakt, że "przyroda ma w swoich rękach ciasto, które jest zawsze jednakie, ale nieustannie je przekształca na tysiące różnych sposobów, tworząc ludzi, zwierzęta, rośliny; z pewnością nie uformowała ona Platona, Demostenesa i Homera z gliny bardziej subtelnej i lepiej wyrobionej niż naszych współczesnych filozofów, mówców i poetów"⁹.

Nowe stanowisko zarysowuje się w kontekście rozważań Fontenelle'a nad teorią klimatów, która pojawiła się już w Odrodzeniu (Bodin, Huarte) i nie była osiągnięciem tego myśliciela. Jej funkcja historyzoficzna była od początku ambiwalentna, na co zwrócił uwagę M. Roelens, powiadając, że - teoria klimatów "może pod pewnym względem pojawiać się jako próba naukowej teorii albo jako podstawa wyzwalającego relatywizmu moralnego i estetycznego, łatwiej jednak prowadzi do usprawiedliwienia istniejącego stanu rzeczy i uzasadnia konserwatyzm moralny, społeczny, estetyczny i polityczny, głównie jeżeli chodzi o stosunek do ludów kolonialnych"¹⁰. Sądzymy jednak, że Fontenelle odwoływał się do determinizmu geograficznego głównie po to, by przeciwstawić go koncepcji regresu tak bliskiej "starożytnikom". Teoria klimatów pozwalała mu jednocześnie znaleźć uzasadnienie różnic w stopniu rozwoju kulturowego poszczególnych ludów. "Jeśli - powiadał - drzewa wszystkich wieków są jednakowo wielkie, to drzewa różnych krajów takie nie są". Teoria ta uzasadnia więc różnice w przestrzeni, a nie w czasie. Fontenelle był nawet przekonany, że "strefa gorąca oraz dwie strefy lodowe nie sprzyjają naukom. Te nie przekroczyły dotąd Egiptu i Mauretanii, a z drugiej strony Szwecji; nie jest więc prawdopodobnie przypadkiem, że zatrzymały się między Górami Atlas a Morzem Bałtyckim; nie wiemy - dorzucał - czy nie są to granice nakreślone im przez

⁸B. Fontenelle: Dialogues des morts, cyt. wyd., s. 47.

⁹Tamże: Poésies pastorales avec un Traité sur la nature de l'églougue et une Digression sur les anciens poètes et modernes, La Haye 1688, s. 203.

¹⁰M. Roelens: Présentation, do: Digression sur les anciens et les modernes, [w:] Fontenelle: Textes choisies, Paris 1966, s. 240.

przyrodę i czy nie powinno się ubolewać, że nie pojawiają się wielcy autorzy wśród Lapończyków i Murzynów"¹¹.

Oprócz tego toku myślenia pojawia się jednak inny, nieobecny we wczesnych tekstach Fontenelle'a. Otóż filozof ten nie uważał determinizmu geograficznego za absolutny. Uwzględnił również rolę wytworów ludzkich, a mianowicie sztuki i kultury, które "mogą wpływać o wiele bardziej na umysły niż na ziemię stworzoną z materii twardszej i mniej poddającej się modyfikacji"¹². Dlatego też poszczególne ludy łatwiej mogą przyswajać sobie osiągnięcia cywilizacyjne niż przejąć uprawę roślin występujących w innych klimatach. Fontenelle nie odrzucał całkowicie dyfuzjonizmu kulturowego, który powoduje, że pierwotny wpływ klimatu na żyjących w nim ludzi zacierą się, chociaż całkowicie nie zanika, gdyż łatwiej jest Francuzowi przyswoić sobie dzieła Greków niż Lapończykowi.

Wśród przyczyn pozanaturalnych, wpływających na indywidualny rozwój twórczych możliwości człowieka, Fontenelle dostrzegał ogólny poziom kultury danej epoki i charakter władzy politycznej. Powiadał, że gdyby Archimedes żył w okresie "dzieciństwa świata", mógłby wynaleźć jedynie pług. Aczkolwiek przyroda wydaje ciągle wielkich ludzi, to jednak nie każda epoka pozwala na rozwinięcie ich talentów. Przeciwnie naukom rządy, jak również religia nie sprzyjają pojawianiu się Cyceronów i Wergiliuszów.

Stopniowe odchodzenie Fontenelle'a od absolutyzacji determinizmu geograficznego sprzyjało tworzeniu koncepcji identityczności natury ludzkiej opartej na przesłankach wewnętrznych, antropologicznych. Podczas gdy w "Digression sur les anciens et modernes" Fontenelle wytyczał obszar racjonalności od północnych krańców Afryki do Bałtyku, to w "De l'origine des fables" pisał w zupełnie innym duchu: "Przenieście jakiś młody lud pod biegun; jego pierwsze historie będą mitami; i czy w rzeczywistości dawne historie Północy nie są nimi przepiętione? Mamy w nich tylko wielkoludów i czarowników. Nie twierdzę, że żywe i gorące słońce nie może nadawać jeszcze dzisiaj umysłom dyspozycji do karmienia się bajkami; jednak wszyscy ludzie mają w tym zakresie zdolności niezależnie od słońca. Dlatego też we wszystkim, co powiedziałem, brałem pod uwagę to, co jest wspólne dla wszystkich ludzi i co winno u nich się przejawiać zarówno w strefach podbiegunowych,

¹¹Tamże, s. 206.

¹²Tamże, s. 246.

jak i równikowych"¹³. Słońce zostało ubóstwione zarówno przez Indian Peru, jak i przez Greków. Manko Kapak był tym samym bóstwem co Orfeusz. Dokonując porównań mitologicznych Fontenelle zauważył "zadziwiającą zbieżność mitów amerykańskich i greckich". Wysnuwał stąd wniosek, że "ponieważ Grecy, z całą ich ogłędą, kiedy byli jeszcze ludem nowym, nie myśleli bardziej rozumnie niż barbarzyńcy Ameryki, którzy byli wedle wszelkiego prawdopodobieństwa ludem jeszcze dosyć nowym, kiedy odkryli go Hiszpanie, można przyjąć, że Amerykanie doszliby również do myślenia tak racjonalnego jak Grecy, gdyby dano im na to czas"¹⁴.

Pojęciu identyczności natury ludzkiej, rozwijającej się w sposób względnie autonomiczny, towarzyszy u Fontenelle'a przekonanie o nierównomierności rozwoju poszczególnych ludów świata. Dlatego też współczesne ludy prymitywne dają obraz dawnego stanu ludów cywilizowanych. Tak rozumiany przez Fontenelle'a rozwój dotyczy również religii.

Historia religii nie zaczyna się u niego od hebrajskiego monoteizmu, ale od mitów (fables) będących wytworem prymitywnej filozofii, które przekształciły się w pierwsze religie astralne lub euhemerystyczne. Można nawet przypuszczać, że uznawał on istnienie okresu przedreligijnego, skoro powiadał o prymitywnych Kafkach, Lapończykach i Irokezach: "weźmy pod uwagę, że te ludy, będąc już stare, musiały osiągnąć pewien stopień wiedzy i uspołecznienia, jakich nie mieli pierwsi ludzie"¹⁵. Mity zaś powstały wówczas, gdy człowiek mógł uprawiać refleksję nad otaczającym go światem i "z tej właśnie prostackiej filozofii" zrodzili się bogowie.

Rozwój religii wiąże się ściśle u Fontenelle'a z rozwojem mentalności ludzkiej. Bóg stanowił dla niego odbicie człowieka. To antropologiczne spojrzenie na źródła religii było doniosłe, gdyż otwierało drogę pojęciu religijnej alienacji, a jednocześnie wiązało religię z historią ludzkości, pojmowaną jako rozwój od stanu prymitywnego do wyżej ucywilizowanego. "Poganie - powiadał - zawsze kopiowali swoje bóstwa na swój obraz; tak więc w miarę jak ludzie się doskonalili, doskonalili stawali się jeszcze bardziej ich bogowie. Pierwsi ludzie są brutalni i uciekają się zawsze do siły; bogowie są również prawie tak samo brutalni

¹³B. Fontenelle: De l'origine des fables, [w:] Fontenelle: Textes choisis, cyt. wyd., s. 233.

¹⁴Tamże, s. 234.

¹⁵Tamże, s. 224.

i tylko nieco potężniejsi. Oto bogowie czasów Homera. Kiedy ludzie zdobywają pojęcia mądrości i sprawiedliwości, zyskują na tym również ich bogowie. Zaczynają oni być mądrzy i sprawiedliwi i stają się nimi coraz bardziej, w miarę jak te idee doskonala się u ludzi. Byli więcj wari od bogów z czasów Cycerona, albowiem nieco lepsi filozofowie przyłożyli rękę do ich powstania"¹⁶.

Koncepcja rozwijającej się, identycznej natury ludzkiej służy uzasadnieniu teorii jedności rodzaju ludzkiego oraz jego postępu. Porównując rozwój społeczeństw do rozwoju pojedynczego człowieka, jak to czynili przed nim Bacon, Pascal, Desmarests de Saint-Sorlin czy Perrault, Fontenelle odnosił jednak analogie między filogenezą i ontogenezą jedynie do przeszłości i terażniejszości, a nie do przyszłości, gdyż uważał, że społeczeństwo nie przeżywa nigdy okresu starości i schyłku. Ponadto twierdził, że postęp dokonuje się według stałych, obiektywnych praw ("istnieje porządek, który reguluje nasze postępy").

Opierając się na tych przesłankach J. B. Bury uznał, że "Fontenelle był pierwszym, który sformułował ideę postępu jako kompletną doktrynę"¹⁷. Tenże autor powiadał o sporze "starożytników" z "nowożytnikami", że podczas gdy wielu historyków literatury traktowało go jako jedynie śmieszny epizod intelektualnego życia Francji pod koniec XVII wieku, to w rzeczywistości "był on pierwszym zdecydowanym potwierdzeniem doktryny postępu"¹⁸. Prawdziwe znaczenie tego sporu odgadł wcześniej A. Comte, ewolucjonistyczny zaś historyk literatury F. Brunetièrre przyjmując koncepcję postępu za podstawę chronologii literatury XVIII wieku powiadał, że jej historia "jest zawarta całkowicie między dwoma dziełami: »Parallèles des anciens et des modernes« Charles Perraulta z lat 1688-1697 a »Szkicem rozwoju ducha postępu poprzez dzieje« Condorceta"¹⁹. Wszystko, co było przed Perraultem, należało wedle Brunetièrre'a do wieku XVII, a to co było po Condorcecie do wieku XIX. W tym poglądzie kryje się sporo prawdy, ale Brunetièrre nie uświadamiał sobie różnicy między siedemnastowieczną teorią postępu i towarzyszącą jej koncepcją identyczności natury ludzkiej opartą na kartezjanizmie a teorią wypracowaną przez oświeceniowy sensualizm.

¹⁶ Tamże, s. 228.

¹⁷ J. B. Bury: *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, London 1921, s. 110.

¹⁸ Tamże, s. 79.

¹⁹ F. Brunetièrre: *La formation de l'idée de progrès au XVIII^e siècle*, [w:] *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, Paris 1893, s. 183.

Pewną sprzeczność w postawie "nowożytników" dostrzegł już La Mettrie. Zarzucił im, że opowiadając się za ideą postępu, opierają się na dualistycznej filozofii kartezjańskiej, idealistycznej w zakresie teorii poznania. Kartezjańskiemu racjonalizmowi, akceptowanemu przez większość "nowożytników", La Mettrie przeciwstawiał sensualistyczny punkt wyjścia, chociaż znamieny jeszcze dla dawnego epikureizmu. Popierał on "sposób myślenia starożytnych, których filozofia pełna głębokich myśli, zasługuje na wyniesienie ponad ruiny filozofii współczesnych. Ci drudzy daremnie pogardzają źródłami zbyt od nich oddalonymi: dawna filozofia weźmie zawsze górę u tych, którzy są godni ją osądzać, gdyż tworzy ona system solidny, logiczny i jak gdyby jedno ciało, którego brakuje rozrzuconym członkom współczesnej fizyki"²⁰. Paradoxs sporu "starożytników" i "nowożytników" polegał więc na tym - według La Mettriego - że na miejsce dawnego, epikurejskiego materializmu wprowadza się kartezjański dualizm, co trudno jest nazwać postępem.

Należy wszakże zauważyć, że nie wszyscy "nowożytnicy" byli bezkrytycznymi zwolennikami racjonalistycznej teorii postępu. Fontenelle tak oto pisał o Kartezjuszu: "To on, jak mi się wydaje, wprowadził nową metodę rozumowania, bardziej godną poważania od samej jego filozofii, której spora część jest fałszywa albo niepewna nawet według tych reguł, które nam przekazał"²¹.

Fontenelle dostrzegał też narodziny innej sprzeczności w postawie "nowożytników", a mianowicie, że podważając autorytet Arystotelesa, zastępują go nowym autorytetem, co może stać się w przyszłości kolejną przeszkodą w rozwoju postępu. "Nic nie powstrzymuje tak postępu, nic nie hamuje tak umysłów, jak nadmierne uwielbienie dla starożytnych. Ponieważ nadmierne wielbiono Arystotelesa i ponieważ szukano prawdy jedynie w jego enigmatycznych pismach, a nigdy w naturze, filozofia nie postępowała naprzód, ale wpadła w przepaść chaosu i niezrozumiałych idei, skąd wydobyto ją przy największych wysiłkach. Arystoteles nie był nigdy prawdziwym filozofem, a przy tym tłumił filozofię innych, której nie pozwolił się rozwinąć. Zło polega na tym, że skoro tego rodzaju moda zapanowała, pozostała ona przez długie lata i trudno będzie się od niej uwolnić nawet po uznaniu Arystotelesa za śmiesznego. Gdyby zatrzymano się pewnego dnia na Kartezjuszu i postawiono go na miejscu Arystotelesa, powstałyby te same kłopoty"²².

²⁰J. Offraye de La Mettrie: Histoire naturelle de l'âme, Oeuvres philosophiques, Londres 1751, s. 100 (1. wyd. 1745).

²¹B. Fontenelle: Digression sur les anciens et les modernes, cyt. wyd., s. 251.

²²Tamże, s. 260.

Krytykując Arystotelesa Fontenelle chciał podważyć samą zasadę autorytetu hamującą postęp filozofii. W stosunku do kartezjanizmu zachował również dystans akceptując w pełni tylko jego metodę. Jednocześnie przyswajał sobie zasady sensualizmu zarówno Locke'a, jak i epikurejskich libertynów. Zasad tych nie potrafił jednak rozwinąć w swojej koncepcji postępu, która mimo jej naturalizacji ma charakter abstrakcyjny. Postęp jest dla niego w zasadzie postępowaniem wiedzy i umiejętności praktycznych. Niemniej jednak filozofia Fontenelle'a stanowiła ogniwo pośrednie między racjonalistyczną a sensualistyczną, jakościowo wyższą i bogatszą koncepcją postępu oraz koncepcją identity natury ludzkiej, która jej odpowiada.

W przeciwieństwie do filozoficznej antropologii metafizyków XVII wieku, traktującej istotę ludzką ponadczasowo, poza realiami życia, sensualiści dążyli do nowego ujęcia jej natury. Poszukiwali człowieka konkretnego, należącego do określonej płci, rasy, narodu, środowiska biologicznego, geograficznego i społecznego. Przecistawiając człowieka rzeczywistego abstrakcyjnemu Diderot powiadał, że pierwszy z nich "działa, czymś się zajmuje i jest pobudzany do działania", drugi zaś to taki, "na którego nie oddziałują żadne bodźce, który istnieje tylko we śnie albo w umyśle"²³.

Człowiek sensualistów jest nie tylko istotą rozumną, ale również przeżywającą emocje. Te nie stanowią zaprzeczenia człowieczeństwa - jak sądził również Fontenelle - ale jego afirmację. Właśnie dzięki "entuzjazmowi" ludzie zdolni są do tak swoiście ludzkich czynów jak bohaterstwo. Wraz z rehabilitacją namiętności wiek XVIII odkrywa dla antropologii kobietę. W dualistycznej tradycji kartezjańskiej, uznającej autonomię duszy i ciała, płęć była - z punktu widzenia filozoficznej antropologii - czymś nieistotnym i przypadkowym. "Umysł nie ma płci" - twierdził F. Poullain de la Barre. W materialistycznej, monistycznej antropologii Oświecenia, "duszę" kobiety bada się przez pryzmat fizjologii, która wyznacza specyficzne cechy jej człowieczeństwa, jak afektywność, skłonność do "waporów" i "entuzjazmu" znamienne dla postaci charyzmatycznych (pytie, sybille, nimfy, święte lub opętane). Rewaloryzacja afektywności, instynktu, "zwierzęcości" lub "infantylności" w człowieku prowadziła do uznania jedności rodzaju ludzkiego, którego pełnoprawnymi członkami stali się (przynajmniej w planie filozoficznym) prymitywni mieszkańcy krajów egzotycznych. Ich wierzenia przestawały być godną pogardą idolatrią, zaczęto je włączać do religii.

²³ Por. M. Skrzypek: Diderot, Warszawa 1982, s. 79.

Sensualizm pojmuje afektywność jako produkt przejawu egzystencjalnej sytuacji człowieka w świecie. Będąc istotą wrażliwą, odczuwa on zależność od przyrody, dzięki której zaspokaja swoje potrzeby materialne, co rodzi lęk lub wdzięczność. Właśnie "potrzeba" jako motor ludzkiego działania i źródło emocjonalnego przeżywania jest jedną z centralnych kategorii sensualizmu E. Bonnot de Condillaca. Kategoria ta pojawia się również w jego koncepcji identyczności natury ludzkiej. "Wszystcy ludzie - pisał Condillac - są do siebie podobni ze względu na budowę, sposób odczuwania i potrzeby pierwszej konieczności. Stąd wynika ich powszechny charakter wpływający na wszystko, co im się zdarza. Ten charakter jest jednakowy wszędzie i dlatego wszędzie zmierza do wytworzenia tych samych skutków"²⁴.

Nowa koncepcja identyczności natury ludzkiej prowadziła w sposób nieunikniony do odrzucenia dyfuzjonizmu w dziedzinie kultury i religii. Ch. de Brosseś zauważył, że zbyt pochopnie wyjaśnia się powstawanie wierzeń religijnych zapożyczeniami, zwłaszcza gdy chodzi o ludy, które ze względu na swoje geograficzne położenie nie mogły mieć ze sobą kontaktów. Zamiast uciekać się do wyjaśniania podobieństw za pomocą wpływów, "bardziej naturalne byłoby przyjęcie wniosku, że człowiek jest tak uformowany, iż pozostawiony w swoim naturalnym stanie jako istota nieokrzesana i dzika, nie ukształtowana jeszcze przez żadną rozmyślną ideę albo przez jakąś intencję, jest taki sam w swoich prymitywnych obyczajach i swoich sposobach działania zarówno w Egipcie, jak na Antylach, zarówno w Persji, jak pośród Galów. Wszędzie ten sam mechanizm idei prowadzi do jednakich czynów"²⁵. Uzależniony od zewnętrznego świata w zaspokajaniu potrzeb człowiek przeżywa wszędzie intensywne emocje jak strach i nadzieja, co prowadzi go do podobnych poglądów religijnych.

Zastanawiając się nad zbieżnością (*conformité*) między szamanizmem ludów syberyjskich a analogicznymi wierzeniami dawnych Greków, P. Ch. Levesque traktował identyczność natury ludzkiej bardziej relatywistycznie: "Czyż powiemy - zapytywał - że skoro umysł ludzki, ludzkie namiętności są wszędzie jednakowe, jeśli towarzyszą im jednakowe okoliczności, to identyczne skutki winny pojawić się wszędzie w iden-

²⁴E. Bonnot de Condillac: Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, Oeuvres philosophiques de Condillac, t. 2, Paris 1948, s. 11.

²⁵Ch. de Brosse: Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie, [Genève] 1760, s. 185.

tycznych okolicznościach? Taka odpowiedź - twierdził - byłaby zadowalająca pod wieloma względami, ale nie pod wszystkimi. Wszędzie ludzie znajdujący się w jednakowej sytuacji myślą i reagują mniej więcej tak samo na wszystko, co wiąże się bezpośrednio z ich zmysłami, ich budową fizyczną, z ich potrzebami, ich inteligencją, ich namiętnościami, z ich stopniem rozwoju"²⁶.

Jednak według Levesque'a, każdy lud, podobnie jak każdy człowiek, tworzy właściwe sobie poglądy religijne oraz uprawia specyficzne dla siebie praktyki. Dlatego też nie można wytłumaczyć tak daleko idących zbieżności, pomijając proces przekazywania sobie religijnych poglądów przez dyfuzję. Podobne stanowisko zajmował obeznany z poglądami De Brossesa i Levesque'a C. F. Volney. Świadczy to o próbie przewycięzania pod koniec XVIII wieku nie tylko skrajności antydyfuzjonizmu, ale tkwiącej u jego źródeł samej koncepcji identyczności natury ludzkiej - identyczności zróżnicowanej pod wpływem czynników wewnętrznych (biologicznych) i zewnętrznych.

²⁶P. Ch. Levesque: Troisième excursion sur l'origine septentrionale des Grecs, prouvée par quelques-unes de leurs opinions et de leurs pratiques religieuses, [w:] Histoire de Thucydide fils d'Olorus, t. 3, Paris 1795, s. 305.

IV. IDEA ROZWOJU RELIGII WE FRANCUSKIM OŚWIECENIU

Pojęcie postępowego rozwoju religii, to znaczy rozwoju od form niższych do wyższych, od form zmysłowych do bardziej abstrakcyjnych - w sumie od form prymitywnych, takich jak fetyszyzm, szamanizm, astro-latria, a następnie politeizm, do monoteizmu, jest niezaprzeczalnym osiągnięciem myśli oświeceniowej. Stworzenie takiej koncepcji rozwoju religii było możliwe dzięki filozofii sensualistycznej, ciężącej - mimo wahań poszczególnych myślicieli - ku materializmowi. Przyjmując, że wszelkie ludzkie pojęcia kształtują się pod wpływem postrzeganego przez zmysły świata zewnętrznego, sensualiści nie czynili wyjątku dla zjawisk religijnych. Uważali, że są one - podobnie jak wszelkie inne wytwory ludzkiego umysłu - zdeterminowane przez świat rzeczy materialnych i materialne warunki bytu człowieka. W ten sposób rodził się nowy typ historyzmu, który pozwalał oprzeć na wspólnych filozoficznych przesłankach teorię rozwoju społeczeństwa od form prymitywnych do wyżej ucywilizowanych oraz teorię rozwoju religii.

Nie oznacza to, że koncepcja postępowego rozwoju religii, którą zawdzięczamy Oświeceniowi francuskiemu, zrodziła się jedynie dzięki przyjęciu - w punkcie wyjścia - nowych podstaw filozoficznych. Na jej powstanie, a jeszcze bardziej na jej kształt, wpłynęło wiele innych czynników. Mamy przede wszystkim na myśli cały krąg zastanych pojęć dotyczących idei postępu w ogóle, jak: degeneracja, regres, powrót do "złotego wieku", kołobieg (vicissitudo), cykliczność, "punkty dojścia i okresy" (fins et périodes), "bieg i powrót", a wreszcie rozwój i postęp. Jak można zauważyć, wszystkie te pojęcia można połączyć w trzy kategorie: regresu, kołobiegu i postępu.

Otóż te kategorie występowały już w filozofii starożytnej i renesansowej. Ponieważ zaś Oświecenie, obracało się w kręgu jednej i drugiej,

przeskok, który się dokonał w interesującej nas kwestii postępu, nie był tak ogromny, jak można by sądzić. W filozofii i literaturze antycznej istniało pojęcie regresu, które funkcjonowało w różnych wariantach. Wspomnijmy jedynie o tych, które przejmie myśl oświeceniowa. Często np. cytowano Hezjoda, którego poemat "Prace i dni" zawierał podział historii na wiek złoty, wiek brązu i wiek żelaza. Ten trzeci, w którym żył poeta, jak sam twierdził, miał doprowadzić do epoki przyszłej, będącej epoką największych nieszczęść i cierpień. Idea utraconego, złotego wieku stanowiła jeden z najbardziej popularnych tematów w myśli filozoficznej i politycznej Oświecenia. Hołdowali jej zwłaszcza utopijni socjaliści, chociaż odzywały się pojedyncze i dosyć odosobnione głosy, że "wiek złoty" leży nie za nami, ale przed nami. Jednym z pierwszych pisarzy Oświecenia, który tak twierdził, był abbé Ch. I. de Saint-Pierre, autor "Projet pour perfectionner le gouvernement des Etats" (1733).

Niekiedy regres pojmowano bardziej dialektycznie, wskazując, że nigdy nie miał on charakteru totalnego. Upadkowi w jednej dziedzinie życia towarzyszył rozwój w innej. I tak na przykład rozwój nauk szedł w parze z upadkiem cnoty. Jak wiemy, myśl ta - obecna u Seneki i Fontenelle'a - znalazła się w centrum głośniejszej "Rozprawy o naukach i sztukach" J. J. Rousseau¹. Idealizując przeszłość Teognis pisał, że największym nieszczęściem człowieka jest to, że się narodził. Dlatego winien zejść jak najszybciej ze świata, na którym niesprawiedliwym powodzi się dobrze, a sprawiedliwym źle. Platon uważał również dzieje ludzkości za dekadencję pierwotnego stanu idealnego. Sądził, że wszelka zmienność zakłada niedoskonałość. Powrót do doskonałości był więc dla niego powrotem do niezmienności. Niektórzy znawcy Platona wskazują jednak, że jego pogląd na dzieje ludzkie był bardziej złożony, albowiem uznawał on istnienie niezmiennej formy wypełnianej zmienną treścią, łącząc w ten sposób ze sobą dwa antytenetyczne - zdawałoby się - pojęcia².

Bliska platonizmowi idea regresu przewija się przez Biblię. Szczęśliwym wiekiem ludzkości był tam okres przed popełnieniem grzechu przez pierwszych rodziców. Jeszcze w osiemnastowiecznych opisach hipotetycznego, szczęśliwego życia pierwszych ludzi świat jest przedstawiany jako niezmienny. Nie było w nim pór roku, zjawisk atmosferycznych i

¹Tę zbieżność między Seneką i Rousseau dostrzegł J. Delvaille w *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris 1910, s. 59.

²Por. Z. J. Czarnicki: *Przyszłość i historia*, Lublin 1981, s. 85.

geologicznych (potopy, trzęsienia ziemi), a słońce świeciło jednakowo przez cały rok. Nie było jego wschodów i zachodów i dlatego nie było dnia i nocy. Wszędzie panowała doskonała stagnacja, którą przerwał grzech pierworodny. Odtąd ludzie musieli pracować w pocie czoła, aby utrzymać się przy życiu. Ponieważ praca była następstwem przekleństwa, całą ludzką cywilizację traktuje się w Biblii jako złą. Niektórzy teoretycy postępu dostrzegają jednak niejednorodność koncepcji biblijnych, odróżniając pesymistyczny, aprobujący pojęcie upadku i regresu przekaz jahwistyczny od przekazu elohistycznego, będącego dziełem "nieznanych Darwinów"³, według których Bóg tworzył świat stopniowo, przez sześć dni, które Bossuet i jego oświeceniowi kontynuatorzy interpretowali jako sześć epok.

W sumie - jeżeli chodzi o wizję regresu - czas jawi się starożytnym jako "wróg człowieka". Tym samym wrogie są również wszelkie zjawiska, które zachodzą w czasie. O perseweracji biblijnej koncepcji panowania na świecie zła po wypędzeniu ludzi z raju świadczy próba wykorzystania jej przez wielu filozofów, począwszy od teologów XVII wieku (jak Bossuet, który uznaje rozwój cywilizacji po potopie), a skończywszy na deistach, a nawet materialistach XVIII wieku uważających potop za źródło degeneracji ludzkości i jej barbarzyństwa, z którego musiała ona wydobywać się za cenę wielu trudów i cierpień. Wprawdzie motyw potopu ulegał laicyzacji, ale odgrywał w historiozofii Oświecenia bardzo istotną rolę. Klasycznym przykładem jest pod tym względem N. A. Boulanger, który przyznawał, że nie możemy nic powiedzieć o tym, co się działo przed potopem i właśnie dlatego od potopu należy zacząć historię ludzkości, która uległa rozproszeniu i degeneracji, a później stopniowo cywilizowała się. Dziełem i formą ludzkiej kultury jest dla niego również religia, która powstała na skutek psychicznego urazu i lęku po potopie, pojmowanym jako powszechny ziemski kataklizm.

Koncepcję kosmicznych i geologicznych kataklizmów podejmowali zarówno starożytni, jak i nowożytni zwolennicy teorii kołobieg. Według tej teorii głoszonej przez pitagorejczyków, stoików i epikurejczyków, kataklizmy niszczyły okresowo ludzką cywilizację i doprowadzały wszystko do punktu wyjścia. Nieprzypadkowo grupa filozofów związana z Holbachem wydała w 1763 roku nowy przekład poematu Lukrecjusza "O naturze rzeczy", opatrując go obszernymi komentarzami, w których aprobowała pojęcie "okresów" (périodes) u swoich antycznych prekursorów. Uznawała też historiozoficzną doniosłość potopu, powołując się nader

³J. Delvaille: Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, cyt. wyd., s. 12.

często na "Antiquité dévoilée par ses usages" Boulangera. Okazuje się, że filozofów antycznych i materialistów XVIII wieku łączyło przekonanie o decydującym wpływie przyrody na ludzkie dzieje. Powołując się na Ocellusa Lucanusa oświeceniowi komentatorzy poematu Lukrecjusza pisali o początkach historii po potopie: "Tę epokę należałoby rozpatrywać nie jako początek, ale raczej jako następstwo zmian, występujących w kraju cofającym się często do barbarzyństwa, do którego jeszcze często będzie wracał. Owe rewolucje były powodowane nie tylko najazdami barbarzyńców, ale przez samą przyrodę, która wprawdzie nie staje się nigdy ani silniejsza, ani słabsza, ale odnawiając się ciągle w stosunku do nas zdaje się zaczynać w ogóle swoje istnienie"⁴.

Problem historiozoficznego znaczenia potopu powraca nie tylko w nowożytnej myśli materialistycznej. Impulsem do jego podjęcia w XVIII wieku były poglądy J. B. Bossueta, który w "Discours sur l'histoire universelle" (1681) akceptował tradycyjną historię biblijną o potopie powszechnym, a jednocześnie - mimo odmiennych założeń światopoglądowych - kroczył drogą Lukrecjusza, który wprawdzie nadmieniał o kołobieżu w przyrodzie, ale interesował go jedynie rozwój cywilizacji. "Wszystko zaczyna się od nowa - pisał Bossuet - i nie ma takiej historii starożytnej, która nie wymieniałaby oznak nowości świata odnoszących się nie tylko do okresu początkowego, ale również późniejszego. Pojawiają się prawa, obyczaje łagodzą się, tworzą się imperia. Rodzaj ludzki wydobywa się powoli z otchłani ciemnoty; doświadczenie wzrasta, wynajduje się sztuki i je doskonalą. W miarę mnożenia się ludzi wzrasta gęstość zaludnienia. Przekraczają oni góry i przepaście; przeprawiają się przez rzeki i morza; tworzą nowe osiedla. Ziemia pokryta początkowo ogromnym lasem, nabiera innych form; wyrąbane lasy zmieniają się w pola, pastwiska, pojawiają się na nich skupiska domów, wioski, a na koniec miasta. Ludzie przyswajają sobie sztukę polowania na zwierzęta i ich hodowania, przyzwyczajania ich do pracy"⁵.

Ten tekst będący apologią ludzkiej działalności zmieniającej powierzchnię ziemi uważano zwykle za tak doniosły, że z Bossueta czyniono prekursora wszystkich zwolenników postępu w XVIII wieku, głównie zaś De Brossesa, co jest niewątpliwie przesadą, gdyż pojęcie to rozwijało się wieloma różnymi torami. Wskazywaliśmy zresztą na analo-

⁴ Lucrèce, traduction nouvelle avec des notes, t. 2, Paris 1768, s. 452.

⁵ J. B. Bossuet: Discours sur l'histoire universelle, Paris 1966 (1 wyd. 1681), s. 50.

giczną postawę Lukrecjusza, który również wywodził cywilizację z okresu po powszechnym kataklizmie. Różnice między starożytnym materialistą a teologiem francuskim XVII wieku występowały jedynie w ocenie charakteru kataklizmu, który zniszczył dawną cywilizację i zmusił ludzi do zaczynania wszystkiego od nowa. Dla Lukrecjusza kataklizm nie był wynikiem woli bożej, ale został wpisany w dzieje przyrody. "Jeden dzień - pisał Lukrecjusz - zniweczy i zatraci wszystko, co istnieje" i "nieuchronnie zginie ten przez tak długie lata prawem natury rządzony, ogromny mechanizm świata". Również ziemia "raz się wyczerpuje", a raz "odnawia"⁶. To nie przeszkadzało Lukrecjuszowi przedstawiać - w księdze V swojego dzieła - rozwoju ludzkiej kultury, który różni się tylko w szczegółach od relacji Bossueta.

Myśliciele XVIII wieku oscylowali między tymi dwoma opisami, kładąc głównie nacisk na laicyzację i unaukowanie pojęcia potopu. Przede wszystkim uważali potop za zjawisko naturalne, a ponadto kwestionowali jego powszechność w wersji podawanej przez Biblię. Uważali, że katastrofa, której świadkiem był Noe, miała charakter naturalny i lokalny. Nie była ona jedyna w dziejach ludzkości. Chcąc udowodnić ten pogląd podawali najczęściej mit o potopie zesłanym przez Zeusa, z którego uratował się Deukalion i jego żona Pyrra. Wymieniali też potop za czasów Ogygesa, króla Teb. Począwszy od F. Bacona wielu autorów zajmujących się ludami Ameryki budowało hipotezę, że ludy te są zapóźnione w stosunku do Europejczyków dlatego, że jakiś kataklizm musiał zniszczyć ich cywilizację. Szeroko rozwodził się na ten temat G. Th. Raynal.

Bardziej nowoczesną koncepcję wprowadził G. L. Buffon, który twierdzi, że przyczyną perturbacji na powierzchni Ziemi było nachylenie jej osi, a w konsekwencji zmiana klimatu. Pogląd ten podziela Rousseau, który wyciągnął z niego wnioski diametralnie różne od większości myślicieli zajmujących się historiozoficznymi skutkami potopu. Zarówno Buffon, jak Rousseau byli przekonani, że katastrofy ziemskie stały się przyczyną nie rozproszenia społeczeństw, ale ich tworzenia. "Ten kto chciał - pisał Rousseau - aby człowiek stał się istotą społeczną, dotknął palcem osi globu i odchylił ją od osi wszechświata. Widzę, jak po tym lekkim dotyku zmienia się oblicze ziemi i powołanie rodzaju ludzkiego"⁷.

⁶ Titus Lucretius Carus: O naturze wszechrzeczy, Warszawa 1957, s. 168, 174.

⁷ J. J. Rousseau: Essai sur l'origine des langues, Paris 1974, s. 129.

Skrajnie naturalizując historię Rousseau wychodził z założenia, że kataklizmy przyrodnicze przyczyniły się do powstania społeczności, albowiem ludzi najsilniej łączy wspólne nieszczęście. Dlatego też sądził, że "ludzkie zreszenia są po większej części dziełem przypadków naturalnych", gdyż "poszczególne potopy, wystąpienia z brzegów mórz, wybuchy wulkanów, wielkie trzęsienia ziemi, pożary wzniecone przez pioruny, które niszczyły lasy - wszystko to musiało przerażać i rozpraszać dzikusów, a następnie ich skupiać w celu naprawienia wspólnie poniesionych szkód"⁸.

Innym sposobem naturalizacji historiozofii u Rousseau była jej biologizacja. Sądził, że narody, podobnie jak jednostki przeżywają okres dzieciństwa, dojrzałości i starości. Rousseau spoglądał optymistycznie na ludy "młode", które nie przeszły jeszcze swego cyklu rozwoju. Dawał szansę Mongołom, którzy mieli podbić świat, a feudalnej kulturze europejskiej przepowiadał smutny koniec. Poza tym warto podkreślić, że jedyną szansę przetrwania tych rozwiniętych cywilizacji widział w cofnięciu się do okresu dojrzałości. Nie tylko więc dopuszczał możliwość regresu w cyklicznym rozwoju ludzkości, ale stawiał go jako postulat praktyczny.

Niektórzy filozofowie, jak Ch. de Brosses i N. A. Boulanger, próbowali kojarzyć pojęcie potopu zarówno z cyklicznością, jak i z postępem stałym. Ta postawa była zresztą najbardziej popularną w okresie Oświecenia, co można stwierdzić na przykładzie czołowych reprezentantów tej formacji intelektualnej we Francji, a mianowicie Diderota i Holbacha⁹.

Zdecydowanym zwolennikiem poglądu, że postęp ma charakter stały, był w połowie XVIII wieku Antoine Yves Goguet (1716-1758), który paradoksalnie łączył tę nową koncepcję z najbardziej tradycyjnym pojmowaniem potopu biblijnego. Dzielił starożytną historię na trzy epoki: epoka I - oć potopu do śmierci Jakuba, epoka II - od śmierci Jakuba do powstania monarchii u Żydów; epoka III - od powstania królestwa Żydów do ich niewoli. Podobnie jak N. A. Boulanger, Goguet uważał potop za przyczynę upadku cywilizacji, przejawiającego się nie tylko w zniszczeniu materialnego dorobku ludzkości, ale również w rozproszeniu społeczeństw i pomieszaniu języków. Historia postępu zaczynała się więc u Gogueta od potopu. Interesujący jest sposób odtwarzania tej historii. Otóż tam, gdzie autor nie miał do dyspozycji dokumentów, się-

⁸Tamże, s. 131.

⁹Obszerniej w: M. Skrzypek: Holbach, Warszawa 1978, s. 108-119, oraz tenże: Diderot, Warszawa 1982, s. 219-224.

gał do literatury poświęconej prymitywnym ludom zamieszkującym Amerykę. Etnologia przychodziła w sukurs historiografii. Przy okazji autor zdradzał się, że nie pojmował potopu biblijnego zbyt dosłownie, skoro sądził, że zesłany przez Boga kataklizm nie objął Ameryki.

Znamienne dla postawy Gogueta było to, że za główny miernik postępu przyjmował zmiany w codziennym życiu ludzi. Interesowało go doskonalenie narzędzi, którymi posługiwali się w zdobywaniu środków do życia. Zauważył, że pierwsze narzędzia były nader prymitywne i związane z charakterem zajęć. Ludy trudniące się zbieractwem nie potrzebowały żadnych narzędzi, jednak plemiona myśliwskie posługiwały się kamieniami i kijami. Ludy rolnicze udoskonaliły zwykły kij przekształcając go w drewnianą motykę. Autora interesował również rodzaj pokarmów i sposób ich sporządzania. Za doniosłej wagi osiągnięcie uważał wypiekanie chleba oraz umiejętność przechowywania produktów spożywczych. Goguet kreślił również historię ubiorów, którymi były początkowo skóry zwierzęce, a następnie po wynalezieniu igły i sztuki tkania, szaty lniane lub wełniane. Inną dziedziną życia, którą badał Goguet, było budownictwo i sposób mieszkania. Kreślił więc rozwój tej ważnej dla człowieka dziedziny umiejętności, począwszy od jaskiń i ziemianek, poprzez prymitywne budowle z gliny, do domów budowanych z drewna i kamienia. Na koniec zajął się duchowym rozwojem ludzkości - rozkwitem nauk i twórczości artystycznej oraz postęпами w organizacji społecznej.

Jednak Goguet, podobnie jak wszyscy jego poprzednicy, którzy uznawali ciągłość postępu, był jeszcze bezradny, kiedy przechodził do problemu religii. Nie kojarzył ogólnego rozwoju ludzkości z powstaniem wierzeń. Ich wynalezienie uważał za moment sprzyjający rozwojowi organizacji społecznej i ją poprzedzający. Nie dostrzegał faktu, że również i one podlegały zmianom. Dlatego też sądził, że religia powstała od razu w postaci kultu Istoty Najwyższej. "Wprowadzenie kultu publicznego i uroczyste obchodzonego - pisał Goguet - jest niewątpliwie tym, co przyczyniło się do umocnienia społeczeństw. Obecność Istoty Najwyższej, będącej najwyższym sędzią wszystkich rzeczy, i absolutnego pana wszelkich wydarzeń stanowi pierwszą z prawd, którą każda rozumna istota, pragnąca korzystać ze swego rozumu, chwytą i przeżywa. Właśnie od tego wewnętrznego uczucia pochodzi naturalna myśl, aby uciekać się w okresie klęsk do tej wszechpotężnej istoty, wzywać ją w nagłych niebezpieczeństwach, starać się pozyskać jej względy i pomoc poprzez zewnętrzne akty podporządkowania się i respektu. Religia

poprzedza więc założenie społeczeństw cywilnych i jest niezależna od wszelkich ludzkich umów"¹⁰.

Goguet nie stanowił wyjątku wśród teoretyków postępu ciągłego ze swoim niezrozumieniem zjawisk religijnych stanowiących przecież część integralną kultury. Antoine Nicolas Condorcet (1743-1794), główny teoretyk postępu w XVIII wieku, autor "Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje" (1794-1795), nie uważał religii za przypadkowy wytwór myśli ludzkiej, a respektując tezę o roli ciemnoty okłamywanego ludu i oszustwa bądź też przymusu ze strony władców i kapłanów, podkreślał jednocześnie, że "zgodnie z ogólnymi prawami naszych uzdolnień pewne błędy musiały się rodzić w każdej epoce naszego postępu"¹¹. Zgodnie z klasyczną postawą oświeceniową dzielił religie na ludowe oraz na te, których twórcami byli jakoby uczeni. Postęp nie jest więc inherentny dla religii, ale stanowi efekt subiektywnych zamierzeń oświeconych kapłanów, którzy zresztą "szukali prawdy jedynie po to, ażeby szerzyć błędy". Wierny doktrynie "podwójnej prawdy", którą posługiwali się starożytni alegoryści, Condorcet uważał religię ludową za degenerację religii naukowej. Ogólnie biorąc, nie wiązał ściśle religii z rozwojem społeczeństwa. Jeśli nawet dostrzegał w niej zmiany, to wydawały mu się one przypadkowe.

Inny czołowy teoretyk postępu, ostatni w XVIII wieku, Jean Baptiste Salaville (1755-1832) poruszał w dziele "De la perfectibilité" szereg problemów dotyczących tej kwestii, a mianowicie zdolność człowieka do doskonalenia, co uznał za przesłankę rozwoju społecznego; pisał o etapach, jakie przeszła ludzkość, by dojść do stanu, w jakim się znalazła u progu XIX wieku, wymieniając kolejno: myślistwo, pasterstwo, rolnictwo, rzemiosło, manufakturę, ale nie wspominał ani słowem o religii. Można się jedynie domyślać, że wierzenia ludzkie zaliczał do błędów, które uważał jednak za konieczne, a w ostatecznym rachunku służące nawet postępowi. Salaville uprawiał w tym wypadku swoistą dialektykę. Mianowicie sądził, że zanim dojdziemy do prawdy absolutnej w teorii poznania i do ideału społeczeństwa w polityce, winniśmy zamiast utrudniać, pozwolić jak najszybciej rozwinąć się błędom, które doszedłszy do skrajności, upadną same przez siebie¹².

¹⁰ A. Y. G o g u e t: De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples, t. 1, Paris 1758, s. 48.

¹¹ A. N. C o n d o r c e t: Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje, Warszawa 1957, s. 13.

¹² Por. J. B. S a l a v i l l e: De la perfectibilité, Paris an 9(1800), s. 66-67.

Celowo pominięliśmy w dotychczasowych rozważaniach tak ważną postać, jaką był w dziedzinie rozważań nad postępowaniem Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) uważany za prekursora koncepcji trzech stadiów intelektualnego rozwoju ludzkości u Auguste'a Comte'a. Zauważmy, że wszystkie teksty poświęcone idei postępu pochodzą z wczesnego okresu jego twórczości. W wieku 21 lat wziął (w 1748 roku) udział w konkursie zorganizowanym przez Akademię w Soissons na temat przyczyn postępu i upadku smaku w naukach i sztukach. Turgot przedstawił Akademii rozprawę: "Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts, ou réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain" (1748). Rozprawka ta nie zwiastowała jeszcze tonu jego tekstów późniejszych. Autor stwierdził, że mimo pewnego застоju w naukach humanistycznych i sztukach pięknych, ma imponujący rozmach technika. Jeśli chodzi o religię, na Wschodzie powstała ona jako zdegenerowana postać nauki, gdzie "rzadko - pisać - uniknęła degeneracji w przesąd".

Bardzo ważna jest wzmianka o Kartezjuszu¹³ wskazująca na to, że Turgot trzymał się w tej pracy kartezjańskiej wersji postępu, którą respektowali "nowożytnicy" w głośnym sporze ze "starożytnikami" pod koniec XVII wieku. Turgot wypowiadał się zdecydowanie przeciw "starożytnikom" w innym tekście, gdzie również nawiązywał do Kartezjusza jako swojego filozoficznego autorytetu. Chodziło mu w szczególności o powiązanie metafizyki z fizyką, a rozumowania abstrakcyjnego z doświadczeniem i konkretnymi faktami¹⁴. Jak dalej zobaczymy, kartezjanizm był pod tym względem zgodny z sensualizmem, który stał się filozoficzną podstawą rodzącej się w XVIII wieku metody historyczno-porównawczej. Zresztą w cytowanym już pierwszym tekście, gdzie Turgot chwalił klasyka francuskiej filozofii racjonalistycznej, wspominał o Locke'u i jego przekonaniu, że wszelkie idee pochodzą ze zmysłów. Jako kartezjanista i jako sensualista Turgot był więc zwolennikiem empiryzmu.

Należy też dodać, że dostrzegając nierówność postępu, tłumaczył ją brakiem jednakowego wykształcenia, gdyż umysłowość ludzka - w jego przekonaniu - jest wszędzie jednakowa. Można odczytać tę myśl ja-

¹³A. R. J. T u r g o t: Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts, ou réflexions, sur l'histoire des progrès de l'esprit humain. Oeuvres de Turgot, t. 1, Paris 1913, s. 125.

¹⁴A. R. J. T u r g o t: Plan du second Discours sur les progrès de l'esprit humain, tamże, s. 312.

ko zbliżanie się poglądu Fontenelle'a na identyczność natury ludzkiej, co stało się podstawą przekonania o przejściu przez ludzkość tych samych stadiów rozwoju religii. Turgot rozwinął szerzej swój pogląd w kolejnej rozprawce z 1750 roku. Rozprawka ta zawiera doniosłe twierdzenie, które zmierza w kierunku denaturalizacji historii - zabiegu tak popularnego wśród wszystkich Encyklopedystów. To z kolei pozwalało mu przewyciężyć ideę kołobiegów. "Zjawiska przyrody - jak sądził - podporządkowane stałym prawom, są zamknięte w cyklu tych samych zmian; wszystko się odradza i wszystko ginie. W sukcesywnych generacjach, poprzez które rośliny i zwierzęta ulegają reprodukcji, czas pokazuje nam na nowo obraz tego, co wcześniej unicestwił.

Nowe pokolenia ludzi przedstawiają nam natomiast obraz różny w poszczególnych wiekach. Rozum, namiętność, wolność są nieustanną przyczyną nowych wydarzeń; poszczególne epoki są ze sobą powiązane na zasadzie łańcucha przyczyn i skutków łączących stan obecny świata ze stanami, które go poprzedzały"¹⁵. Tym sposobem kołobiegowi natury, w której panuje ślepa konieczność, Turgot przeciwstawił ciągły postęp społeczeństwa oparty na wolnym działaniu jednostek. Ludzkość nie wraca nigdy do punktu wyjścia, gdyż jej wytwory ulegają obiektywizacji dzięki mowie i piśmie, które utrwalają osiągnięcia poszczególnych pokoleń, i w ten sposób powstaje "wspólny skarbiec" przekazywany z pokolenia na pokolenie i ciągle powiększany. Ludzkość nie zaczęła więc od starości, ale od dzieciństwa.

Turgot uznawał możliwość chwilowego regresu, czy też zwolnienia tempa rozwoju, ale wszelka dyskontynuacja nie jest w stanie przeszkodzić - jego zdaniem - kontynuacji. Podczas gdy państwa powstają i upadają, podczas gdy powstają i znikają formy rządów, zdobycze cywilizacji zachowują się i powiększają.

Istotną rolę odgrywało u Turgota pojęcie nierównomierności postępu, który tłumaczył różnorakimi przyczynami zarówno naturalnymi, jak historycznymi, takimi jak: klimat, najazdy, położenie geograficzne, wojny, charakter rządów. Otóż uważał, że dzięki temu nierównemu postępowi ludy znajdują się na różnych stopniach cywilizacji, których poznanie daje nam obraz rozwoju ludzkości w ogóle. Wymieniając klimat jako jeden z wielu czynników wpływających na rozwój ludzkości, Turgot rozprawił się z jednostronnością teorii Montesquieu. "Szukano - powiadał - w różnicach klimatów przyczyny różnic między narodami. Jednak uogól-

¹⁵ A. R. J. Turgot: *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, tamże, s. 215.

nienia, jakie się stąd wyciąga, są często pochopne. Przeczy temu doświadczenie, albowiem w tym samym klimacie znajdujemy różne ludy, a w klimatach zbliżonych często dostrzegamy podobny sposób myślenia i podobny charakter ludów"¹⁶.

Identyczności wpływu klimatu Turgot przeciwstawiał identyczność natury ludzkiej, która decyduje o analogicznym rozwoju różnych ludów. Dotyczy to również religii. Skoro "mity wszystkich ludów - powiadał - są do siebie podobne, gdyż podobne są przyczyny przez nie wyjaśniane, jak również sposoby ich wyjaśniania, to tylko dlatego, że prawda jest jednakowa i że wyobraźnia kroczy jedną drogą, ale niekoniecznie tymi samymi śladami"¹⁷. Owa wspólna droga dotyczy sposobów ludzkiego poznania, które - zgodnie z przyjętymi tu przez Turgota zasadami sensualizmu - przebiega od przedmiotów zmysłowych do pojęć abstrakcyjnych, od szczegółów do ogólności. Niestety Turgot nie rozwinął szerzej tej myśli. Z niektórych jego wypowiedzi można jedynie wnioskować, że uważał religie za wypaczone, alegoryczne wyjaśnianie zjawisk przyrody. Często nawet spotykamy u niego wątek biblijnego potopu, który spowodował upadek "religii prawdziwej" i dał początek idolatrii.

Jak więc widzimy, twórca pierwszej rozwiniętej teorii postępu ciągłego w XVIII wieku zatrzymał się przed rozpatrzeniem zjawiska rozwoju religii, chociaż przygotowywał do tego grunt innym myślicielom. Cenne były zwłaszcza dwie jego myśli: uznanie jedności rodzaju ludzkiego, przejawiającej się głównie w podobnym sposobie poznawania i objaśniania świata, oraz koncepcja rodzaju ludzkiego jako pewnej całości, co stwarzało warunki rozwoju metody porównawczej, która umożliwiła opracowanie powszechnej historii religii. Jednak również i w tym wypadku Turgot otwiera perspektywę innym, chociaż sam jej nie zgłębił. Ograniczył się do stwierdzenia identyczności etapów rozwoju całej cywilizacji, ale religią osobno się nie zajmował. Szczególnie cenne jest dostrzeżenie tego faktu, że synchroniczne ujęcie rodzaju ludzkiego jako całości otwiera przed nami możliwość spojrzenia na nią w sposób diachroniczny. "Wystarczy rzucić okiem na ziemię - twierdził - aby mieć przed oczyma całą historię rodzaju ludzkiego, gdyż dostrzegamy na niej ślady wszystkich jego kroków oraz zabytki odnoszące się do wszystkich stopni, przez które przeszedł od barbarzyństwa, które jeszcze istnieje u ludów amerykańskich, aż do ogłady bardziej cywilizowanych ludów Euro-

¹⁶ A. R. J. Turgot: Plan du second Discours sur les progrès de l'esprit humain, cyt. wyd., s. 304.

¹⁷ Tamże, s. 306.

py. Niestety, nasi ojcowie, podobnie jak Pelazgowie poprzedzający Greków, byli podobni do dzikich ludów Ameryki"¹⁸.

Idea religii jako prymitywnej wiedzy, która później wyswobodziła się z pęt teologii, skłania wielu badaczy do spoglądania na Turgota jak na prekursora A. Comte'a. Nie możemy jednak zapominać, że Comte dzielił pierwszy, teologiczny okres duchowego rozwoju ludzkości na trzy etapy: fetyszystyczny, politeistyczny i monoteistyczny. Pod tym względem szedł raczej śladami Ch. de Brossesa niż Turgota, którego koncepcja przypomina jednak w pewnym stopniu schemat renesansowego myśliciela J. Bodina. Ten, jak wiemy, sformułował w "Methodus ad facilem historiarum cognitionem" (1566) trzy stadia rozwoju ludzkości: 1. stadium religijne rozwinięte przez ludy Bliskiego Wschodu; 2. stadium wiedzy praktycznej, do którego doszły ludy śródziemnomorskie; 3. stadium sztuki wojennej rozwinięte przez ludy Północy. Jak zauważył J. B. Bury, "ten podział antycypuje syntezę Hegla"¹⁹. Ponieważ to samo mówi się często o schemacie Comte'a, Turgot tak czy owak należy do tego kręgu myślicieli.

Analiza prac teoretyków postępu wskazuje, że jeśli przyczynili się oni do powstania koncepcji rozwoju religii, to tylko w sposób pośredni. Skoro wszystko się zmienia, to łatwo stąd wyciągnąć wniosek, że temu samemu prawu podlegają ludzkie wierzenia. Poza tym na przykładzie Turgota mogliśmy zauważyć, że jego teoria postępu najbardziej służyła formowaniu się idei rozwoju religii wówczas, gdy podejmowała sensualistyczną problematykę "człowieka konkretnego", a więc człowieka odbierającego wrażenia ze świata zewnętrznego za pomocą zmysłów i uogólniającego je przez działalność rozumu; człowieka odczuwającego potrzeby fizyczne i zaspokajającego je dzięki praktycznej działalności; człowieka przeżywającego - w związku z dążnością do samozachowania - intensywne uczucia strachu, nadziei, wdzięczności, które miały charakter religiotwórczy.

Wspomnieliśmy, że Turgot nawiązywał jednocześnie do empiryzmu kartezjańskiego oraz sensualistycznego, w wersji nadanej mu przez J. Locke'a. Otóż Locke był tym myślicielem, z którym dotarła do Francji główna fala sensualizmu angielskiego i odegrała tu istotną rolę w formowaniu się idei rozwoju religii. Locke odrzucał idee wrodzone, co godziło zarówno w teologiczny, jak i deistyczny aprioryzm i natywizm. Przy-

¹⁸ Tamże, s. 304.

¹⁹ J. B. Bury: *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, London 1921, s. 38.

jęcie idei wrodzonych oznaczało przecież respektowanie tezy, że idee te nie pochodzą z zewnątrz i nie są nabyte, a jako takie są wieczne i niezmienne. Tak więc wrodzoność idei eliminowała pojęcie rozwoju i historii religii.

Locke wystąpił również przeciw innej apriorycznej tezie lansowanej zarówno przez teologów, jak i filozofów idealistów, której zwolennikami byli angielscy, a następnie francuscy deiści. Chodzi mianowicie o *consensus universalis* albo *consensus gentium*. Koncepcja "powszechnej zgody", owej rzekomo jednomyślnej, milczącej akceptacji idei Boga przez wszystkich ludzi, była pochodną koncepcji idei wrodzonych. Wprawdzie idee wrodzone kojarzą się zwykle z archetypami Platona, na które powoływał się między innymi F. Lafitau, ale popularność tej koncepcji Oświecenie zawdzięczało Cyцерonowi gloryfikowanemu przez deistów. Utrzymywał on, że wiara w istnienie bogów nie jest podawana z zewnątrz, ani też nie jest efektem jakiejś formalnej umowy między obywatelami. Jest ona wrodzona i tym można wytłumaczyć jej powszechność. Skoro zaś jest wrodzona, to należy do sfery natury, a nie kultury. "Bogów - pisał Cyцерon - wyrzyła w duszach wszystkich ludzi sama natura. Bo czyż jest jakiś kraj lub jakieś plemię ludzkie, które by nie pobierając o tym żadnych wiadomości, nie miało pewnego z góry powziętego pojęcia bóstwa?" Po tym twierdzeniu włożonym w usta epikurejczyka Wellejusza, Cyцерon przeszedł do sprawy "powszechnej jednomyślności" mającej świadczyć o istnieniu bogów: "A że to powszechne mniemanie nie wywodzi się z żadnego ustanowienia ani też ze zwyczaju, ani z natury prawa, a jednak wszyscy bez wyjątku są w tym całkiem zgodni, trzeba nieuchronnie przyjmować, iż bogowie istnieją. Mamy o nich wszczepione, a raczej wrodzone pojęcia: to zaś, w czym się wszyscy z natury swej zgadzają, nieodzownie musi być prawdą. Należy więc uznać istnienie bogów"²⁰. Na argumenty Wellejusza, który będąc epikurejczykiem wyrażał pogląd antyepikurejski, odpowiadał sceptyk Cotta, że nie są one przekorowujące, albowiem "istnieje wiele ludów tak pierwotnych i dzikich, iż obca im jest wszelka myśl o bogach"²¹.

Otóż te dwie wypowiedzi Cyцерona stały się źródłem ożywionych polemik między późniejszymi zwolennikami i przeciwnikami idei religijnych. Tezę o wrodzoności podejmowali pierwsi teologowie chrześcijańscy, a w okresie Reformacji opowiadał się za nią Kalwin, podważając

²⁰ Marcus Tullius Cicero: O naturze bogów, Warszawa 1960, s. 31.

²¹ Tamże, s. 40.

tym samym sens nauczającej działalności Kościoła katolickiego. Angielscy deiści wykorzystali ją natomiast, by wykazać zbędność objawienia, a tym samym zbędność teologii. Jednym z czołowych reprezentantów tej postawy był w Anglii Herbert z Cherbury, autor dzieła "De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, Verisimili Probabili et a Falso" (O prawdziwości, ze względu na to, czym różni się od Objawienia, wiarogodności, prawdopodobieństwa i fałszu), wydanego w Paryżu w 1624 roku. Herbert z Cherbury wyrażał w nim pogląd, że wszyscy ludzie dysponują wspólnym zasobem prawd będących "pierwszymi", niezależnymi, powszechnymi, bezpośrednimi, pewnymi i praktycznymi, niezbędnymi do życia. Wyróżnił pięć takich zasad: 1. istnieje Istota Najwyższa; 2. Istotę tę należy czcić; 3. najlepiej się ją czci przez cnotę i pobożność; 4. grzechy można odkupić żalem; 5. istnieje pozagrobowa nagroda i kara²².

Przeciwko prekursorowi deizmu wystąpił czołowy przedstawiciel epikureizmu francuskiego XVII wieku P. Gassendi w liście do Cherbury'ego z 1634 roku na temat "De Veritate" stwierdzając, że w życiu codziennym nie ma wśród ludzi zgodności co do wielu spraw. Również powszechność wiary w Boga jest problematyczna, albowiem podróżnicy wymieniają wiele ludów nie mających żadnej religii²³. Herbert z Cherbury odpowiedział Gassendiemu (w traktacie "De religione gentium" z 1645 r.), że ludy pogańskie znały jego pięć zasad, ale zasady te uległy wśród nich zatarciu i pomieszaniu z przesadami.

W tej polemice Gassendiego z Cherburym zarysowuje się jedna z podstawowych różnic, jaka zachodziła między apriorycznym, idealistycznym podchodzeniem do problemu religii a empirycznym podejściem sensualizmu. Gassendi sięgnął do faktów etnologicznych, Herbert z Cherbury do racjonalnych, ogólnych założeń nie poddawanych empirycznej weryfikacji. Nic więc dziwnego, że czołowy przedstawiciel i twórca nowożytnego sensualizmu J. Locke poszedł tą samą drogą co Gassendi w krytyce idei wrodzonych i koncepcji consensus gentium, którą podjął w "Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego" (1690). "Gdyby jakakolwiek zasada praktyczna była wrodzona - pisał Locke - musiałaby być znana każdemu jako słuszna i dobra. Jest to zatem niemal sprzeczność,

²² Por. M. Ossowska: Myśl moralna Oświecenia angielskiego, Warszawa 1966, s. 108.

²³ Por. O. R. Bloch: La philosophie de Gassendi, La Haye 1971, s. 82, 90, 468. Zob. też P. P. Gossiaux: Image des religions noires dans la littérature occidentale classique (1530 à 1730), "Revue Universitaire du Burundi", 1972, vol. 1, s. 84.

jeśli kto twierdzi, że całe ludy mogłyby, zarówno w mowie, jak i uczynkach, jednomyślnie i powszechnie zadawać kłam temu, o czym każdy z osobna wie z nieprzepartą pewnością, że jest prawdziwe, dobre i słuszne. Tego wystarczy, aby nas przekonać, że nie można uważać za wrodzoną żadnej reguły praktycznej, którą gdziekolwiek się przekracza z aprobatą i zgodą ogółu"²⁴.

Locke wskazywał na różne sfery ludzkiej działalności i refleksji, w których powszechne zasady nie są respektowane. Koncentrował się na moralności i religii. Twierdził, że wiele idei religijnych i moralnych nie dociera do wszystkich ludzi. Nie znają ich dzieci, ludy niecywilizowane, wieśniacy, ludzie niewykształceni albo psychicznie chorzy, których wykształcić się nie da. Wynikałoby stąd, że Locke zmierzał do wykazania paradoksalności myślenia zwolenników naturalistycznego natywizmu, a mianowicie podkreślał, że wszyscy ci, którzy zdają się być najbliżej stanu natury, nie dysponują zasadami rzekomo przez nią wpajany. Zapoznają się z nimi przez kulturę, to znaczy przez wykształcenie i przez kontakt z zewnętrznym światem. Zasady te narzuca społeczeństwo lub jego stronnictwa, a także panujące w kraju zwyczaje. Nie jest więc wrodzone sumienie, gdyż to, co u jednych ludów jest moralne, u drugich nie podlega etycznym ocenom. Podobnie nie jest wrodzona idea Boga, gdyż istnieją ludy, które nie mają nawet pojęcia istoty nadprzyrodzonej. Sięgając do literatury podróżniczej i etnologicznej (Garcilaso de la Vega i J. Léry), J. Locke dokumentował obszernie swoją tezę. Powiadał - powołując się na tych autorów: "Lud Tupinambu wierzył, że zemsta nad nieprzyjaciółmi i pożeranie ich jak największej liczby - to cnoty, którymi zasłużą sobie na raj. Nie znali oni nawet nazwy Boga i nie mieli religii ani obrzędów religijnych"²⁵. Nawet ludzie niewierzący w krajach cywilizowanych udają, że wierzą - dorzucał - gdyż obawiają się kary lub społecznej dezaprobaty.

W sensualistycznym podejściu Locke'a do problemów religii zawarte są załączki historyzmu. Wypowiadał się otwarcie przeciw idei degeneracji i twierdził, że wszelkie idee powstają stopniowo pod wpływem danych dostarczanych zmysłom przez świat zewnętrzny. Ponieważ rozwój poznania przebiega od konkretnych postrzeżeń do abstrakcyjnych teorii, historyzm i empiryzm idą ze sobą w parze.

²⁴J. Locke: Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, t. 1, Warszawa 1955, s. 70.

²⁵Tamże, s. 67. Obszerniej o krytyce natywizmu u Locke'a por. Z. Ogonoński: Locke, Warszawa 1972, s. 216-233.

Do podobnych jak Locke wniosków doszedł czołowy francuski przedstawiciel sensualizmu, Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780). Idąc jego śladem odrzucał idee wrodzone, by poszukiwać genezy wszelkich pojęć w realnym świecie, co również prowadziło go w stronę historyzmu. Twierdził przecie, że zwolennicy idei wrodzonych byli nimi dlatego, iż nie zastanawiali się nad człowiekiem zdobywającym początki wiedzy, ale nad człowiekiem tę wiedzę już posiadającym. Stąd właśnie "powstał system idei wrodzonych, system Malebranche'a oraz system niektórych starożytnych, jak Sokrates, którzy wierzyli, że dusza była wyposażona w wszelkiego rodzaju wiadomości przed swym połączeniem z ciałem"²⁶. Mówiąc o Sokratesie i Malebranche'u Condillac przezornie pomijał Platona i Kartezjusza.

Przeciwstawiając zwolennikom idei wrodzonych koncepcję powolnego kształtowania się pojęć ludzkich w kontakcie z otaczającym człowieka światem, Condillac przytaczał stanowisko W. Warburtona (ten w swojej rozprawie o hieroglifach nawiązał z kolei do Diodora z Sycylii i Witruwiusza), że "sądząc na podstawie natury rzeczy" i "niezależnie od objawienia", pierwsi ludzie mieszkali w jaskiniach i w lasach, mało różniąc się od zwierząt. Stopniowo dopiero zaczęli tworzyć społeczności i porozumiewać się prymitywnym językiem, który początkowo był językiem gestów". Stąd Warburton wysnuł wniosek, że "język nie jest wrodzony"²⁷. Sam Condillac nie miał odwagi, by postawić sprawę tak jasno i uczciwie. Twierdził więc, że językiem wrodzonym posługiwali się pierwsi rodzice w raju, gdyż nie odczuwając żadnych potrzeb, nie musieli poznać otaczającego ich świata. Dopiero po opuszczeniu raju, a najprawdopodobniej po potopie, kiedy stanęli oko w oko z groźnymi siłami przyrody, kiedy odczuwali ból lub zadowolenie, uczyli się odróżniać i nazywać przedmioty. Wtedy powstał język "naturalny", który był o wiele bogatszy od wrodzonego.

Unikając narażenia się teologom, Condillac zdobył się jednak na otwartą polemikę z różnymi systemami filozoficznymi opowiadającymi się za "inneizmem", to znaczy natywizmem. Przeciwstawiając Kartezjuszowi stanowisko własne, pisał, że podczas gdy u tamtego "rzeczy najbardziej proste są ideami, wrodzonymi zasadami ogólnymi i pojęciami abstrakcyjnymi, które uważa za źródło naszej wiedzy", to u niego odwrotnie: "idee najprostsze są to pierwsze idee pojedyncze, które uzyskujemy

²⁶ E. Bonot de Condillac: Traktat o wrażeniach, Warszawa 1958, s. 135.

²⁷ Tenże: Essai sur l'origine des connaissances humaines, Oeuvres philosophiques de Condillac, t. 1, Paris 1947, s. 60.

poprzez wrażenie zmysłowe połączone z refleksją"²⁸. Podczas gdy Kartezjusz zaczynał od "definiowania rzeczy", Condillac chciał najpierw badać właściwości tych rzeczy, i to w takim porządku, w jakim samo doświadczenie je daje.

Platończycy, scholastycy oraz trzej wielcy metafizycy: Descartes, Malebranche, Leibniz - wszyscy ustępowali, zdaniem Condillaca, sensualście Locke'owi, albowiem posługując się bądź apriorycznymi założeniami, bądź stawiając syntezę ponad analizą nie mogli zbadać ani pochodzenia, ani sposobu formowania się naszej wiedzy.

Stawianie analizy na pierwszym miejscu wiązało się z radykalnym nominalizmem i empiryzmem Condillaca, co pociągało daleko idące konsekwencje dla teorii religii XVIII wieku. Uzasadniało nie tylko etnologiczne badania empiryczne i badania dotyczące spraw konkretnej ludzkiej egzystencji, ale prowadziło do redukcjonistycznego traktowania problemów religii.

Condillac uznając, że skoro "w naturze są tylko szczegóły (individua), więc pierwsze wyobrażenia człowieka są tylko wyobrażeniami szczególnymi, to jest wyobrażeniami tego lub owego przedmiotu"²⁹. Nasze poznanie postępuje w związku z tym od rzeczy szczegółowych do ogólnych, od znanych do nieznanych, od bliskich do odległych. Oczywiście wszelkie pojęcia ogólne są "pozbawione sensu" (vides de sens), gdyż nie mają realnych odpowiedników. Można natomiast uzyskać o nich wiedzę pewną redukując je do ich najprostszej postaci zmysłowej. Jeśli stwierdzimy, że wytrzymują one próbę owej analizy, możemy na powrót je zrekonstruować w poprawnej formie albo - w wypadku przeciwnym - je zarzucić. Swoją, nawiązującą wszakże do F. Bacona "metodę analityczną" Condillac porównuje do demontażu i ponownego montażu maszyny. Dzięki analizie uzyskujemy wiedzę pewną, sprowadzoną do faktów prostych, niemal matematyczną, chociaż język matematyczny nie wszędzie może być stosowany. Właśnie w analizie (dekompozycji) i ponownej kompozycji kryją się - zdaniem Condillaca - największe możliwości heurystyczne. Tylko dzięki tym zabiegom możemy sprowadzić "niejasne" pojęcia abstrakcyjne do pojęć, które cechuje "doskonałość", "precyzja", "rachunek", i wyeliminować to wszystko, co zostało niepotrzebnie dodane, odjęte, zafałszowane w procesie uogólniania.

²⁸ Tamże, s. 112.

²⁹ Tenże: Logika, czyli pierwsze zasady sztuki myślenia, Warszawa 1952, s. 32.

Wychodząc z założenia, że "dające się stwierdzić fakty stanowią właściwe i jedyne zasady nauk"³⁰, Condillac opowiadał się przeciwko wszystkim klasycznym systemom filozofów XVII wieku: Kartezjusza, Malebranche'a, Leibniza, Wolffa, Spinozy, których nazywał metafizykami.

Nie dostrzegając jakościowej różnicy, jakościowego skoku między postrzeżeniami zmysłowymi a pojęciami abstrakcyjnymi, Condillac twierdził, że te drugie mają znaczenie jedynie porządkujące - służą klasyfikacji, wyznaczaniu miejsca prawdom cząstkowym w ogólnym ich systemie. Nie odrzucał więc pojęć ogólnych, ale odmawiał im właściwości heurystycznych. "Kiedy będę krytykował zasady abstrakcyjne - powiadał - nie należy mnie podejrzewać, że wymagam, aby się nie posługiwano więcej żadnym pojęciem abstrakcyjnym. To byłoby śmieszne. Uważam jedynie, że nie należy ich nigdy traktować jako zasady zdolne prowadzić do odkryć"³¹. Condillac respektuje tylko systemy oparte na "stwierdzonych faktach", na obserwacjach zrodzonych pod wpływem ludzkich potrzeb, a nie na hipotezach. Idealnym systemem byłby dla niego taki, który powstałby spontanicznie, gdyż "fakty ułożyłyby się same w porządku, który pozwoliłby im w sposób konieczny wyjaśniać się wzajemnie"³². Ponieważ logika przyrody odpowiada logice poznania, znajomość wszystkich faktów, a przynajmniej wystarczającej ich liczby oraz sposobu ich wzajemnego powiązania doprowadziłaby sama, bez konieczności ich uogólniania, do poznania systemu świata.

Walce z metafizycznymi systemami towarzyszy u Condillaca nieufność do hipotez, tak zresztą znamienne dla całego nurtu empirycznego okresu Oświecenia. Szczególnie podejrzane wydawały mu się one w historii, do której włączał również historię biblijną. "Hipotezy - powiadał - nie mają zbyt wielkiej wagi, kiedy dotyczą podobieństwa paru nazwisk albo okoliczności, które sprowadza się do jednego miejsca i jednego czasu, chociaż mogły powtarzać się wiele razy: kiedy dotyczą wyliczeń, które nie biorą pod uwagę licznych i jakże istotnych rozważań; kiedy dotyczą mętnych tradycji albo faktów, które znamy bardzo niedoskonale"³³. Condillac ma tu niewątpliwie na myśli wysiłki teologów, którzy próbowali uzasadniać swoje koncepcje panhebrajskie albo judocentrycz-

³⁰ Tenże: *Traité des systèmes, Oeuvres philosophiques de Condillac*, cyt. wyd., t. 1, s. 123.

³¹ Tamże, s. 122.

³² Tamże, s. 123.

³³ Tenże: *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, Oeuvres philosophiques de Condillac*, t. 2, Paris 1948, s. 12.

ne, wyprowadzając etymologię nazwisk wielu historycznych postaci od bohaterów biblijnych albo usiłując drogą zawiłych kombinacji wykazać synchroniczność pewnych wydarzeń "Starego Testamentu" z wydarzeniami historii świeckiej różnych ludów, a wreszcie uznając za pewne wszystko to, co należy do sfery mitu. Tym samym Condillac chce uczy-
nić z rodzącej się biblistyki naukę świecką, operującą pewnymi faktami empirycznymi.

Dalszy rozwój sensualizmu był kontynuacją krytyki idei wrodzonych, a jednocześnie przewycięzania idealistycznych poglądów Condillaca, spokrewnionych z idealizmem Hume'a i Berkeleya oraz z okazjonalizmem Malebranche'a, a z drugiej strony z metafizycznym (w sensie braku dialektyki), jednostronnym empiryzmem i nominalizmem. Jak wiadomo, Condillac wypowiadał niekiedy pogląd, że "wrażenia są własnymi modyfikacjami duszy, a narządy mogą być dla nich jedynie okazją" (tak w "Traktacie o wrażeniach") i że "czy to wzniesiemy się do nieba, czy zstąpimy do przepaści, nigdy nie możemy wyjść poza samych siebie i potrafimy dostrzec tylko własną myśl"³⁴. Trudno dociec, czy w tych wypowiedziach kryją się rzeczywiste przekonania Condillaca, czy też są wtrętami podyktowanymi jego oportunistycznym, obawą przed wyciągnięciem materialistycznych konsekwencji z jego poglądów, obawą przed narażeniem się Kościołowi. Niektóre jego twierdzenia mają prawdopodobnie taki charakter. Powiadał, że przed grzechem pierworodnym "dusza miała idee poprzedzające posługiwanie się zmysłami", a "Adam i Ewa nie zawdzięczali doświadczeniu czynności ich duszy, a kiedy wyszli z rąk Boga, dzięki pomocy nadzwyczajnej byli w stanie myśleć i przekazywać sobie myśli"³⁵. Jednak po potopie, kiedy ludzkość uległa rozproszeniu, utraciła wrodzone zdolności. Pozostaje jednak faktem, że wielu sensualistów-materialistów, jak N. A. Boulanger i Ch. de Brosses, odwoływało się chętnie do koncepcji potopu jako cezury między historią świętą i świecką, przy czym uznawali tę drugą za jedynie godną stać się przedmiotem naukowych badań.

Wszyscy filozofowie materialści, kontynuatorzy sensualizmu Locke'a lub Condillaca byli jednomyślni co do tego, że nie ma idei wrodzonych. Chodziło im głównie o idee religijne i moralne, które zarówno teologowie, jak i filozofowie deści ściśle ze sobą wiązali. Posłuchajmy Diderota. Powołując się na empirię powiadał, że człowiek rodząc się nie

³⁴Tenże: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, cyt. wyd., t. 1, s. 6.

³⁵Tamże, s. 7, 60.

przynosi ze sobą żadnych pojęć ani żadnej wiedzy. "Jestem pewien - twierdził - że pozostałby czymś w rodzaju nieokrzesanego zwierzęcia, automatu, poruszającej się maszyny, gdyby posługiwanie się materialnymi zmysłami nie budziło aktywności jego duszy. Takie jest stanowisko Locke'a, takie jest stanowisko doświadczenia i prawdy". Jednocześnie Diderot odrzucał koncepcję "człowieka sztucznego i wymyślonego, któremu przypisuje się posiadanie pojęć poprzedzających posługiwanie się zmysłami. Była to - powiadał - chimera Platona, świętego Augustyna i Descartes'a"³⁶. C. A. Helvétius krytykując wrodzony "zmysł moralny" A. Shaftesbury'ego twierdził, że moralność jest sprawą ustawodawstwa społecznego, a nie Boga i prawa naturalnego. Została ona ustanowiona przez samych ludzi, którzy "swoich społecznych zalet bynajmniej nie zawdzięczają religii ani owemu prawu naturalnemu, które, jak to się mówi, zostało od urodzenia wryte w sercu każdego człowieka. Albowiem i ta norma moralna - jak każda inna reguła - tak wysoko ceniona i uważana za naturalną, w rzeczywistości pochodzi również z doświadczenia, z przemyślenia i umysłu"³⁷. W podobnym duchu wypowiadał się przeciwko natywistycznym koncepcjom angielskich deistów P. Tiry d'Holbach. O nich to pisał, że "nauce obyczajów dają za podstawę rzekomy zmysł moralny, niewytłumaczalny instynkt, wrodzoną życzliwość, całkowicie bezinteresowną miłość cnoty"³⁸. Jako rzeczników takiego stanowiska wymieniał Shaftesbury'ego, Hutchesona, Hume'a i Warburtona, chociaż przy bardziej wnikliwej analizie ich poglądów mógłby u wielu z nich znaleźć również wypowiedzi przeciwne natywizmowi. Holbachowską galerię angielskich reprezentantów "inneizmu" uzupełniał Cudworth jako myśliciel ustanawiający "reguły moralności wieczne i niezienne, wyprzedzające człowieka i całkowicie od niego niezależne"³⁹.

Zarówno Helvétius, jak i Holbach byli w opozycji do filozoficznej antropologii J. J. Rousseau uznającego wrodzoną dobroć człowieka, owego dobrego dzikusa, którego zepsuła cywilizacja. Był to pogląd radykalnie sprzeczny z sensualizmem Rousseau tak umiejętnie zresztą wykorzystanym w stworzeniu koncepcji postępowego rozwoju religii.

³⁶D. Diderot: Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades, Oeuvres complètes de Diderot, t. 1, Paris 1875, s. 430.

³⁷C. A. Helvétius: O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu, Wrocław 1976, s. 363.

³⁸[P. Tiry d'Holbach]: Système social ou principes naturels de la morale et de la politique, t. 1, Londres 1773, s. 48.

³⁹Tamże, s. 48-49.

Będąc kontynuatorami Locke'a i Condillaca, francuscy materialiści przewyżczali pewne niekonsekwencje twórców nowożytnej szkoły sensualistycznej. Helvétius wytykał Locke'owi, że filozof ten nie sprowadzał "wszystkich uzdolnień umysłowych" do rzędu "doznań zmysłowych"⁴⁰, co odpowiada prawdzie, albowiem Locke sądził, że pewne pojęcia, jak "czas" lub "liczba" powstają dzięki refleksji, bez interwencji zmysłów.

Diderot nie miałby za złe sensualistom, gdyby pozostali przy klasycznej tezie: "Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu". Niepokoilo go jednak ciążenie sensualizmu ku subiektywizmowi i idealizmowi, przejawiające się w próbie negowania świata zewnętrznego jako źródła wrażeń zmysłowych. Stąd jego permanentna krytyka niektórych założeń Condillaca i wskazywanie na ich pokrewieństwo z subiektywizmem G. Berkeleya. Obaj są przez niego określani bez ogródek jako idealiści. "Idealistami - powiadał - nazywa się filozofów, którzy uważając za wiadome jedynie swoje własne istnienie oraz istnienie wrażeń zmieniających się kolejno w nich samych, nie chcą uznać niczego poza tym. Dziwaczny to system, który według mnie mogliby stworzyć tylko ślepcy. A przecież ten właśnie system, ku wstydowni filozofii, najtrudniejszy jest do obalenia, chociaż jest najbardziej absurdalny ze wszystkich"⁴¹. Cytując wzmiankowane już zdanie Condillaca: "Czy to wzniesiemy się do nieba, czy zstąpimy do przepaści, nigdy nie możemy wyjść poza samych siebie i potrafimy dostrzec tylko własną myśl", Diderot zauważył, że "takie są również wnioski wynikające z pierwszego dialogu Berkeleya i takie są podstawy jego systemu"⁴².

Diderot był tym filozofem, z którym się wiąże doprowadzenie francuskiego sensualizmu do jego najbardziej rozwiniętej materialistycznej postaci. Przeciwstawiał się nie tylko jego idealistycznym wersjom, ale przewyżczał jednostronność koncepcji niektórych materialistów. Tak na przykład Helvétius krytykował Locke'a, że nie sprowadzał wszystkich pojęć abstrakcyjnych do ich zmysłowego źródła i proklamował w pracy "O umyśle" formułę: "wydawać sąd, znaczy to samo, co doznawać wrażeń", którą powtórzył w dziele "O człowieku"⁴³. Tak więc obawiając się

⁴⁰C. A. Helvétius: O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu, cyt. wyd., s. 65. W przekładzie opuszczono wyraz "wszystkich".

⁴¹D. Diderot: List o ślepcach na użytek tych, co widzą, [w:] Wybór pism filozoficznych, Warszawa 1953, s. 49, 209-210.

⁴²Tamże, s. 210. Wzmiankowane dzieło Berkeleya to "Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem".

⁴³C. A. Helvétius: O umyśle, Warszawa 1959, t. 1, s. 13. Por.: tenże: O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu, cyt. wyd., s. 76.

poczynienia ustępstw na rzecz koncepcji idei wrodzonych Helvétius popadał w jednostronność, redukując poznanie do jego wstępnej, zmysłowej formy. Nie dostrzegał jakościowej różnicy między zmysłowym a intelektualnym, abstrahującym oglądem rzeczywistości. Otóż Diderot zakwestionował zasadę "czuć, to myśleć" w "Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme" (1773) stwierdzając, że postrzeganie zmysłowe jest znamienne jedynie dla zwierząt, natomiast ludzkie myślenie jest wyższą formą poznania, w którym umysł ludzki dokonuje uogólnień. Condillakowskiej zasadzie "czuć, to myśleć" przeciwstawił Diderot zasadę Hobbesa: "czuję, myślę, sądzę, a więc część zorganizowanej materii, jaką stanowią ja, może czuć, myśleć i sądzić"⁴⁴. I tak oto spotykają się ze sobą dwaj człowieki sensualiści i materialiści Francji i Anglii.

Byłoby jednak błędem niedostrzeżenie tego faktu, że nawet idealistyczne (subiektywizujące i fenomenologizujące) wersje sensualizmu kryły w sobie materialistyczny podtekst, którego w tym kierunku filozoficznym nigdy się nie udało wyeliminować, a materializm sprzyjał - obiektywnie rzecz biorąc - historyzmowi. Trzeba wziąć pod uwagę również i ten fakt, że sensualiści-idealiści nie potrafili zbudować uniwersalnego systemu, który byłby wolny od materialistycznych akcentów. Jeśli mówimy często o idealistycznych wtrętach u materialistów, można równie dobrze mówić o materialistycznych wtrętach u idealistów.

Czyż nie jest swoistym paradoksem, że Hume, ten klasyczny przedstawiciel idealizmu subiektywnego, w swojej teorii poznania stworzył - jako jeden z pierwszych sensualistów - koncepcję rozwoju religii od form prymitywnych i zmysłowych do form bardziej rozwiniętych i bardziej abstrakcyjnych, co było zgodne z jego przekonaniem, że pierwotny człowiek nie był intelektualistą, ale biedującym zwierzęciem, którego życie obracało się wokół spraw przyziemnych i materialnych.

Nie jest też przypadkiem fakt, że wychodząc z założeń sensualizmu interpretowanego materialistycznie, De Brosses - nawiązując po części do "Naturalnej historii religii" Hume'a - stworzył pierwszy nowoczesny i w zasadzie do dziś respektowany schemat rozwoju ludzkich wierzeń od fetyszyzmu - lub innych wierzeń prymitywnych - poprzez politeizm, do monoteizmu.

Przeciwstawiając się apriorycznym, intelektualizującym koncepcjom teologów i filozofów deistów, którzy uważali za pierwotną i doskonałą

⁴⁴D. Diderot: *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, [w:] *Oeuvres complètes de Diderot*, t. 2, Paris 1875, s. 372.

religię monoteizm, De Brosses powiadał, że ich sposób myślenia stanowi "odwrócenie naturalnego porządku rzeczy", albowiem, jak wyjaśniał dalej, pogląd na pierwotny kult naturalny, intelektualny "nie jest zgodny z naturalnym postępowaniem ludzkiej myśli, który polega na przechodzeniu od przedmiotów zmysłowych do wiedzy abstrakcyjnej". Dlatego też ludy pierwotne "mając najpierw wierzenia nader materialne", dzięki wykształceniu i refleksji doszły do "doskonalszego kultu"⁴⁵. Proces ten jest nieodwracalny, albowiem nieodwracalny jest postęp cywilizacji. Trudno sobie wyobrazić - pisał De Brosses, aby jakiś lud korzystający z dobrodziejstw kultury, zechciał powrócić do prymitywizmu i nędzy, w jakiej żyją dzicy. Podobnie nie może on cofnąć się od pojęć abstrakcyjnych do czysto zmysłowych, gdyż "umysł ludzki wznosi się stopniowo od niższego do wyższego; tworzy sobie powoli ideę doskonałości na podstawie abstrakcji powstałych przez porównanie do niedoskonałości"⁴⁶.

De Brosses zdaje sobie sprawę z ogólnego postępu cywilizacji, kiedy powiada, że człowiek budował najpierw prymitywne chaty, a potem wspaniałe pałace, podobnie jak jego umysł tworzył "przyziemne i pospolite" wyobrażenia bóstw, by dojść do idei Boga - rządcy wszechświata. Myśliciel ten nie potrafił jednak wytworzyć ogólnej koncepcji wiążącej ze sobą postęp życia duchowego i materialnego. Słowem, operując jedynie analogiami, nie doszukiwał się idei rozwoju religii w sferze materialnej działalności człowieka. Wiązał ów rozwój raczej z postępowaniem poznania i myślenia, które coraz bardziej odrywało się od "materii" i nabrało charakteru abstrakcyjnego. To samo dotyczy religii, która początkowo była "materialna", a później bardziej uduchowiona. Niemiecki kontynuator teorii fetyszyzmu De Brossesa, Ch. Meiners nazwał tę formę religii "kultem materii".

Należy wszakże przypomnieć, że De Brosses niekiedy naturalizował swoją historiozofię, w którą wplatał historię religii. Mianowicie wiązał ją z cyklicznymi potopami. Natomiast pojęcie postępu pojawiało się u niego wówczas, kiedy mówił o świadomej - głównie poznawczej - działalności ludzi.

Łączenie naturalistycznej idei cykliczności historii oraz antropologicznej idei postępu ciągłego było znamienne nie tylko dla De Brossesa, ale niemal dla całej filozofii oświeceniowej. Mielśmy możliwość wykazać to gdzie indziej na przykładzie dwóch czołowych myślicieli epoki,

⁴⁵[Ch. de Brosses]: *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, [Genève] 1760, s. 188, 196, 197.

⁴⁶Tamże, s. 207.

Holbacha i Diderota⁴⁷, u których również pojęcie rozwoju religii jest luźno powiązane i niemal autonomiczne wobec pojęcia rozwoju historii w ogóle.

Myślicielem, który uczynił doniosły krok naprzód w przewyżczeniu tego istotnego ograniczenia oświeceniowej koncepcji rozwoju religii, był Constantin François Volney. Ten ostatni z sensualistów Oświecenia, a zarazem jeden z pierwszych reprezentantów nowej filozoficznej szkoły Ideologów wyrażał pogląd, że światem rządzi "ślepy fatalizm". Również stałym i niezmiennym prawem przyrody podlega człowiek. Zgodnie z klasyczną tezą sensualizmu Volney sądził, że prawa te wyrażają się przede wszystkim w zdolności odczuwania, która dostarcza wrażeń przyjemnych lub nieprzyjemnych, rozkoszy lub bólu. Ponieważ człowiek pragnie szczęścia, a unika nieszczęścia, może przez miłość własną wpływać świadomie na swój los. Jako istota rozumna "stał się panem własnego przeznaczenia"⁴⁸. Jest on w stanie polepszać swój los poprzez doskonalenie swojej osoby oraz organizacji społecznej, w której żyje. Odkąd zrozumiał, że życie w zbiorowości pozwala mu przewyżyć swoją słabość, miłość własna stała się źródłem postępu ekonomicznego. Koczownicze ludy myśliwskie przyswoiły sobie sztukę hodowli zwierząt, a następnie rolnictwa. Zaczęły prowadzić osiadły tryb życia, budować domy i zakładać osiedla. Wolni od troski codziennego zdobywania środków do życia ludzie zaczęli dysponować czasem wolnym, który przeznaczali na refleksję teoretyczną i doskonalenie umysłowe.

Jednym z największych osiągnięć Volneyowskiej teorii postępu było stwierdzenie jego względnej ciągłości. Zastanawiając się nad ruiną antycznych państw, które przeżywały ongiś okres rozkwitu, oraz w ogóle nad okresowym upadkiem cywilizacji, Volney przypisuje owe chwilowe regresy tej samej antropologicznej przyczynie, od której uzależniał postęp. Twierdził mianowicie, że z chwilą gdy miłość własna przerodziła się w chciwość posiadania, ludzkość podzieliła się na antagonistyczne grupy uciskających i uciskanych, których walką prowadziła państwa do dekadencji. "Chciwość człowieka oraz jego ciemnota - wypominał - oto złe duchy, które zgubiły ziemię! Oto dekrety losu, które obalały imperia"⁴⁹.

⁴⁷Por. M. Skrzypek: Holbach, cyt. wyd., s. 110-119, oraz tenże: Diderot, cyt. wyd., s. 219-224.

⁴⁸C. F. Volney: *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris 1791, s. 37.

⁴⁹Tamże, s. 47.

Volney nie wysnuwał stąd jednak wniosków skrajnie pesymistycznych. Mianowicie zauważał, że upadek jednych cywilizacji nie oznacza regresu globalnego, albowiem dzieło postępu podejmowane jest w tym czasie przez inne ludy, a proces ten dotyczy również religii. Mówił, że "bieg odmian losu (vicissitudes) przekazywał stopniowo berta postępu ludom o jakże różnorodnych kultach i obyczajach"⁵⁰. Ma na myśli ludy Azji i Europy. Jak wykazał J. D'Hondt w pracy poświęconej oświeceniowym źródłom Heglowskiej historiozofii, Hegel wnikliwie studiował "Ruiny" Volneya i przyjął owo pojęcie przekazywania sobie berta postępu przez poszczególne ludy⁵¹. Stwierdził, że duch absolutny realizuje się stopniowo poprzez ducha narodów.

Volney nie rozwijał jednak szerzej swego poglądu, a główną jego troską było wykazanie, że mimo lokalnego zastoju, czy też regresu, ludzkość jako całość, jako "gatunek" i jako "społeczeństwo powszechne"⁵² osiąga widoczny postęp, który przejawia się w lepszych materialnych warunkach życia, w łagodniejszych obyczajach i wyższym stopniu oświaty. "Czyż - pytał - ludzie żyjąc nadal w lasach, cierpiąc niedostatek wszystkiego; czyż są nadal ciemni, okrutni i głupi? Czyż ludy są nadal w tych czasach, kiedy widziano jedynie nieokrzesanych rozbójników albo niewolników? Jeśli w jakimś czasie lub w jakimś miejscu jednostki stały się lepsze - to dlaczego cała masa ludzi nie mogłaby się poprawić?" Jeśli człowiek cywilizowany jest szczęśliwszy od ludźcy, to znaczy, że istnieje "postępująca drabina doświadczenia i oświecenia"⁵³.

Jeśli Hegel wysoko cenił Volneya, to niewątpliwie przyczyniło się do tego dialektyczne traktowanie przez autora "Ruin" problemu postępu, stanowiącego dlań jedność dwóch zjawisk: ciągłości i dyskontynuacji. Volney twierdził mianowicie, że na korzyść postępu obracają się nawet błędy, nadużycia i wszelkie ujemne zjawiska, gdyż ludzkość je poznaje i uczy się je eliminować w przyszłości.

Z tego, co powiedzieliśmy dotychczas o Volneyowskiej teorii postępu, która rozciąga się na sferę zjawisk materialnych i duchowych, można by wnioskować, że uważał religię za jeden z istotnych elementów ogólnego rozwoju ludzkości. W rzeczywistości nie stawiał tego problemu w

⁵⁰ Tamże, s. 11.

⁵¹ Por. J. D'Hondt: Hegel secret, Paris 1968, s. 100-101.

⁵² C. F. Volney: Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires, cyt. wyd., s. 107.

⁵³ Tamże.

sposób ewidentny i jednoznaczny. Niektóre jego wypowiedzi zdają się wskazywać, że uznawał religię za stosunkowo późny wytwór rozwoju społecznego, kiedy to wynikała pierwotna równość między ludźmi, a "uciskający będąc mniej liczni od uciskanych" stworzyli "sztuczną równowagę sił" przez oddanie władzy w ręce despotów. "W takim ustroju - zapewniał Volney - ludy popadły w rozpacz i przygnębienie. Ponieważ zaś klęski naturalne przyłączyły się do zła, które ich gnębiło, popadli w panikę i zaczęli je przypisywać wyższemu siłom ukrytym. Mając tyranów na ziemi sądzą, że tacy sami znajdują się na niebiosach i przesąd ten pogłębił nieszczęścia ludów"⁵⁴.

Można przyjąć, że do tej epoki odnoszą się również wywody Volneya o pojawieniu się impostorów, których zadaniem było zmyślanie niezwykłych faktów o zjawiskach nadprzyrodzonych i szerzenie ich wśród społeczeństwa, by móc je tym sposobem podporządkować niesprawiedliwej władzy.

Jednak teoria impostury nie jest jedyną, do której uciekał się Volney w wyjaśnianiu genezy religii. Obok źródeł społecznych dostrzegał typowo antropologiczne. Sądził, że lud nie tylko jest oszukiwany przez impostorów, ale również "sam się oszukuje, i to oszukuje w dobrej wierze", gdyż człowiek tworzy bogów na swój obraz, a następnie zapomina o tym ludzkim pochodzeniu istot nadludzkich. Warto przytoczyć ten fragment, gdyż - począwszy od Fontenelle'a - jest on reprezentatywny dla tych wszystkich myślicieli francuskiego Oświecenia, którzy wskazując na antropologiczne źródła religii byli prekursorami teorii alienacji. Wiemy, że wielu historyków oświeceniowej krytyki religii zdecydowanie przeciwstawiało te dwie koncepcje, przypisując teorię impostury Oświeceniowi, a teorię alienacji Heglowi i klasycznej filozofii niemieckiej XIX wieku. Otóż Volney pisał, że "to nie Bóg stworzył człowieka na swój obraz, ale to człowiek stworzył Boga na wizerunek własny. Obdarzył go własnym umysłem, nadał mu własne skłonności, użyczył mu swojego sposobu rozumowania. A kiedy po dokonaniu takowego pomieszania zdumiał się nad sprzecznościami zawartymi w swoich poglądach, udając pokorę uznał za bezsilny swój rozum i nazwał boskimi tajemnicami absurdy, które wyszły z jego głowy"⁵⁵.

W rozdziale XXII (Ruin): "Pochodzenie i filiacja idei religijnych" Volney pisał, że "głębokie ciemności pokrywają naturę, pochodzenie i historię doktryn religijnych", które nadal uważał za narzucone przez siłę i

⁵⁴ Tamże, s. 74.

⁵⁵ Tamże, s. 86.

władzę, wpojone przez wychowanie, utrzymane przez przykład, przyzwyczajenie i brak refleksji. Te tradycyjne, oświeceniowe wątki wplatał jednak w nowy kontekst bliski sensualistom. Dlatego też ewidentnym nieporozumieniem jest uważanie Volneya za myśliciela, który jakoby wyszedł poza teorię poznania sensualistów i porzucił ich synchroniczne spojrzenie na religie, zastępując je spojrzeniem diachronicznym. "Przewyższywszy częściowo epistemologiczny system XVIII wieku - pisał K. E. Jam - Volney stworzył podstawy naukowych metod krytyki religii"⁵⁶. Słuszną konkluzję autor ten wyprowadził z fałszywej przesłanki, gdyż właśnie sensualizm zaowocował u Volneya najpełniej, jeżeli chodzi o dynamiczną, historyczną wizję religii. Wspominaliśmy już o posługiwaniu się typowymi dla szkoły sensualistycznej pojęciami, jak: "egoizm", "potrzeba", "zdolność odczuwania" i związane z nimi pozytywne lub negatywne stany psychiczne. Podobnie jak inni sensualiści Volney występował przeciw apriorycznemu, intelektualistycznemu ujmowaniu zjawisk religijnych odwołującemu się do boskich lub naturalnych, ale wiecznych i niezmiennych zasad. Zasadom tym przeciwstawiał relatywizm. Wskazywał, że religie rodzą się w zależności od warunków występujących w konkretnej epoce, miejscu, że tworzą je ludzie stojący na odpowiednim stopniu rozwoju kulturowego.

Niemniej jednak Volney uznał również względną autonomię rozwoju religii wobec postępu historycznego w ogóle. Powiadał, że "wywodzą się one jedne od drugich w porządku genealogicznym, gdyż czerpią ze wspólnej skarbnicy i są do siebie podobne na skutek pojęć, które każda z nich modyfikuje na swój sposób"⁵⁷. Jako pierwszy teoretyk religii Volney posłużył się określeniem "filiacji pojęć religijnych", które stanie się popularne wśród ewolucjonistów XIX wieku. Jeśli więc nawet nie dostrzegał ścisłych związków między ogólnym rozwojem społeczeństwa a religią, to uważał ją za "naturalny produkt umysłu rozwijający się wraz z jego postępem". Zauważmy przy okazji, że współczesny Volneyowi Condorcet traktował postęp również jako "rozwój ducha ludzkiego poprzez dzieje", o czym świadczy chociażby tytuł jego dzieła.

W odróżnieniu od większości sensualistów Volney uznawał jednak istnienie okresu przedreligijnego ludzkości. "Pierwsi ludzie, dzieci przyrody - pisał - którym nie były znane późniejsze wydarzenia i którzy nie posiadali jeszcze żadnej wiedzy, zrodzili się bez pojęć oraz bez

⁵⁶ K. E. Jam: *Formiowanie nauki i krytyki religii w francuskim Proświeszczeniu XVIII wieku*, Bamań 1972 (1973), s. 4.

⁵⁷ C. F. Volney: *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, cyt. wyd., s. 220.

dogmatów wynikających ze sporów scholastycznych"⁵⁸. Tak więc w przeciwieństwie do De Brossesa, który wiązał powstanie religii z emocjami biedującego, prymitywnego człowieka, wiodącego życie niemal zwierzęce, Volney sądził, że religia mogła powstać dopiero w okresie, kiedy ludzie dysponowali czasem wolnym od zaspokajania potrzeb fizycznych i mogli oddawać się abstrakcyjnym rozmyślaniom. Pod tym względem zbliżał się do racjonalistycznej postawy Fontenelle'a i Voltaire'a, którzy uważali religię za wytwór rozumu. Nie akceptował jednak Voltaire'owskiej koncepcji pierwotnego monoteizmu i w ślad za Hume'em i De Brossesem uznawał pierwotność wielobóstwa przed monoteizmem. "Bóstwa - pisał - były najpierw zróżnicowane i liczne, podobnie jak formy, pod którymi zdawały się one działać, każdy byt był jakąś mocą, jakimś duchem, wszechświat pierwotnych ludzi był wypełniony niezliczonymi bóstwami"⁵⁹. W okresie późniejszym wielka liczba bóstw przechodziła jak gdyby w jakość. Będąc zwolennikiem naturalizmu w swojej teorii Volney sądził, że w miarę jak bogowie stawali się bardziej abstrakcyjni, rozszerzali swoją władzę nad światem. Po kulcie poszczególnych bytów, elementów przyrody i żywiołów, a zwłaszcza gwiazd i ciał niebieskich, nastąpił "kult dwóch zasad, czyli dualizm", a następnie kult duszy świata i świata jako całości. Tak więc religia rozwijała się od form zmysłowych do abstrakcyjnych i od szczególności do ogólności.

De Brosses i Volney nie byli jedynymi reprezentantami francuskiego Oświecenia, którzy głosili teorię postępu uwzględniając przy tym rozwój religii. Jak mogliśmy zresztą zauważyć, religię traktowali względnie autonomicznie, co jest charakterystyczne dla całej epoki. Wiek XVIII nie wypracował spójnej, zakończonej definitywnie takiej koncepcji postępu, w której zjawiska religijne stanowiłyby fragment nieodłączny rozwijającej się rzeczywistości społecznej. Jeśli nawet padają tego typu wypowiedzi, to są one odosobnione i często towarzyszą im myśli sprzeczne albo wręcz przeciwstawne.

Na tle tych wypowiedzi godna odnotowania jest postawa J. A. Du-laure'a. Nie miał on wprawdzie definitywnie wyrobionego zdania na zmienność religii, gdyż w jednym ze swych dzieł szedł za De Brossesem, w innym zaś uznawał - jak Dupuis - regres w ludzkich wierzeniach, które były wytworem uczonych kapłanów i astronomów, a pospólstwo - jak sądził - przyczyniło się do ich degeneracji w postaci idolatrii i fetyszyzmu. Jednak nawiązując do poglądów De Brossesa sformu-

⁵⁸ Tamże, s. 225.

⁵⁹ Tamże, s. 230.

łował kapitalną jak na swe czasy myśl, że "zmiany w instytucjach religijnych były powodowane przez sukcesywny postęp cywilizacji"⁶⁰. Dokonywały się one stopniowo w sposób niemal niedostrzegalny, przy czym "każdy krok w tym ruchu postępującym był zawsze koniecznym skutkiem kroku, który go poprzedzał"⁶¹. Według Dulaure'a postęp ludzkości dokonuje się jednocześnie we wszystkich dziedzinach. Ma on charakter globalny, albowiem wszystko się wiąże i wszystko ciąży ku sobie w rozwoju instytucji ludzkich, przy czym tempo doskonalenia, które było powolne w początkach historii, uległo gwałtownemu przyspieszeniu w bardziej zaawansowanych cywilizacjach. Tak więc początkowe fazy religii trwały o wiele dłużej niż późniejsze. Należy podkreślić, że Dulaure był przekonany o istnieniu obiektywnych prawdowości rządzących przemianami cywilizacji w ogóle, a religii w szczególności. "To przez powiązanie wielu konieczności - powiadał - człowiek przebywa ogromną odległość, jaka go dzieli od momentu, w którym oddawał boską cześć bezkształtnej materii, talizmanowi, śmiesznym przedmiotom dysponującym mocą ochronną, zwierzęciu, do momentu, w którym wytworzył sobie ideę Istoty Najwyższej - stwórcy i zarządcy wszystkiego"⁶². Tym samym Dulaure przyznawał, że rozwój religii zależy nie tylko od świadomej działalności ludzi, ale od sił działających poza nim, bez jego kontroli.

Wszystkie zastrzeżenia, które sformułowaliśmy pod adresem idei rozwoju religii torującej sobie drogę w XVIII wieku, nie mogą nam przesłaniać faktu, że idea ta rodziła się w opozycji do tradycyjnych koncepcji teologicznych i filozoficznych, głównie deistycznych, uznających religie historyczne za produkt degeneracji religii doskonałej, uważanej bądź za efekt objawienia bożego, bądź też oświeconego umysłu ustawodawców, kapłanów i założycieli państw. Idea rozwoju religii rodziła się również w opozycji do tego prądu, który uznawał wierzenia za wytwór ciemnoty pierwotnego człowieka - wytwór, który istnieje nadal tylko na zasadzie przesądu i przeżytku. Ten szeroko rozpowszechniony w XVIII wieku pogląd znajdował jednak oponentów i chyba zbyt pochopnie uznaje się go za najbardziej reprezentatywny dla oświeceniowego sposobu myślenia. Tak na przykład C. A. Helvétius przyznał, że "pomysłowość ludzka jeszcze nadal stwarza takie czy inne nowe religie"⁶³, a więc religio-

⁶⁰J. A. Dulaure: *Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie, ou l'adoration des figures humaines*, Paris 1805, s. 15.

⁶¹Tamże, s. 15-16.

⁶²Tamże, s. 16.

⁶³C. A. Helvétius: *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*, cyt. wyd., s. 39.

twórczy okres ludzkości nie należy jedynie do przeszłości. Jednak autor ten nie wyjaśnił przyczyn owego faktu. Nie mógł znać jeszcze tekstów Dulaure'a, który próbował tłumaczyć nowe formy religii zmianą warunków społeczno-ekonomicznych. Twierdził, że fetyszyzm odpowiadał życiu pasterskiemu i był religią ludów zajmujących się łowiectwem, a sabeizm rolnictwem. Volney w czasie swojego pobytu w Ameryce zauważył, że religią typową dla ludów łowieckich jest szamanizm i czarownictwo. Te domysły oparte na lekturze dzieł opisujących dawne religie, a niekiedy na obserwacji faktów etnologicznych, nie doczekały się w okresie Oświecenia szerszego teoretycznego uzasadnienia i rozwinięcia.

Wykazują one jednak wystarczająco, że oświeceniowej koncepcji rozwoju religii nie można traktować jedynie w kategoriach teoriopoznawczych, gdyż zaczyna ona ujmować ludzkie wierzenia w ich związku z ekonomicznymi i społecznymi aspektami materialnej, ludzkiej egzystencji.

V. METODA PORÓWNAWCZA A IDEA ROZWOJU RELIGII

Między pojęciem postępu a uprawianiem komparatystyki istnieje ścisła zależność. Ilekroć wzrastało społeczne zapotrzebowanie na optymistyczną, postępową wizję rozwoju ludzkiej historii i kultury, zawsze w takich wypadkach pojawia się problem porównawstwa. Stwierdzić istnienie postępu można było przecież jedynie przez porównanie stanu niższego z wyższym, wcześniejszego z późniejszym, mniej doskonałego z bardziej doskonałym. Komparatystyka stanowiła więc wewnętrzny czynnik dynamizujący spojrzenie na dzieje społeczeństw i ich kultury materialnej lub duchowej.

Nieprzypadkowo pierwsze jej próby mające na celu wykazanie postępu pojawiły się w okresie Odrodzenia u Etienne Pasquiera, który w "Les Recherches de la France" (1560) posługiwał się pojęciami "parallele", "parangon" i "parangonner", aby wykazać na tle zachowującej ciągle te same siły przyrody, postęp ludzkiej historii - rozwój, dzięki któremu Rzymianie prześcignęli Greków. Przypomnijmy, że spór między zwolennikami Greków lub Rzymian był pierwszym wyłomem w kulcie dla antyku. Następny spór między "starożytnikami" i "nowożytnikami" podważył wyższość całej kultury starożytnej nad nowożytną odwołując się do teorii postępu. W sporze tym znów pojawiło się szereg prac komparatystycznych, mających wyraz "parallèle" w tytule, jak najważniejsze z nich "Parallèles des anciens et des modernes" Charles Perraulta - "dzieło podstawowe, które stanowi etap w ewolucji metod porównawczych"¹.

Religie porównywano ze sobą na długo przed okresem Oświecenia. Jednak porównania miały na celu bądź wykazanie wyższości chrześcijaństwa nad innymi wierzeniami, bądź też - jak w "Colloquium heptaplo-

¹M. Soriano: Les Contes de Perrault. Culture savante et tradition populaire, Paris 1968, s. 310.

meres" (1593) J. Bodina - wykazanie, że żadna z nich nie może pretendować do jedynie prawdziwej.

Pod koniec XVI wieku zaczęto interesować się religiami ludów Ameryki. Montaigne znajdował w "Próbach" podobieństwa (similitudes) i zbieżności (convenances) między ich wierzeniami a dawnymi kultami ludów Europy, jak również pewnymi zabobonnymi praktykami ludowymi. Większość autorów interesowała się jednak zbieżnościami między kulturą Indian a kulturą antyczną. Jean de Léry stwierdził w "Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil" (1594), że kiedy zobaczył Amerykanów, zrozumiał Pliniusza. Lescarbot poświęcił całą VI księgę "Histoire de la Nouvelle France" (1609) "porównaniu obyczajów, zwyczajów i sposobu życia Indian oraz dawnych ludów", ale ta komparatystyka posłużyła mu jedynie idealizacji Greków. Lescarbot nie był zresztą odosobniony, albowiem liczni misjonarze szukali podobieństw między Indianami a pierwszymi chrześcijanami lub też Spartanami. Wiele podobnych przykładów znajdziemy jeszcze na początku XVIII wieku w jezuickich "Lettres édifiantes" wydawanych od 1702 do 1776 roku. Nie wszystkie zresztą grzeszą naiwnością. I tak na przykład autor opisujący wierzenia Naczezów twierdził, że jest to jedyny lud kontynentu amerykańskiego mający uregulowany kult, a "jego religia pod pewnymi względami bliska jest religii dawnych Rzymian"². Chodzi mu oczywiście o przejawy idolatrii rzymskiej.

Materiałów do porównań szukano również u ludów innych kontynentów. Szczególnie bogate są informacje z terenu Chin, chociaż misjonarze jezuicy nie byli zainteresowani wydobywaniem wierzeń prymitywnych, ale najczęściej idealizowali je chcąc je pogodzić z chrześcijaństwem. Przeciwno nim występowali dominikanie, którzy podkreślali obecność prymitywnych religii w Chinach i porównywali je do antycznej idolatrii. Cenną pod tym względem pozycją była anonimowa praca "Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine" (1700), której autorem jest Noël Alexandre.

Spór o religię Chińczyków pod koniec XVII wieku wywarł wyraźny wpływ na dobór materiałów porównujących ich wierzenia ze starożytnymi, bądź też z chrześcijaństwem. Zwolennicy idealizacji religii chińskiej szukali w nich potwierdzenia dla chrześcijaństwa lub deizmu, ich zaś przeciwnicy eksponowali prymitywne wierzenia, znamienne dla ludów poprzedzających starożytnych Greków i Rzymian. Istotną rolę odegrał

²[A. Caillot]: Morceaux choisis des Lettres édifiantes, t. 1, Paris 1810, s. 65.

przy tym spór "starożytników" z "nowożytnikami" i zwycięstwo tych drugich na przełomie XVII i XVIII wieku. Kiedy przestano idealizować starożytnych, co było regułą w epoce klasycyzmu, spojrzano realnie na ich religię. Porównanie Greków z Indianami i postawienie ich na równi ze sobą przestało być czymś szokującym. Nic nie przeszkadzało już, aby z analogii wysnuć daleko idące wnioski dla historii w ogóle, a dla historii religii w szczególności. Wyciągnął je główny reprezentant "nowożytników" - Fontenelle. Sprzyjającą okolicznością dla powstania metody porównawczej był również spór o preadamitów i podważenie panhebraizmu przez "mitologię porównawczą"³ XVII wieku.

Widzimy więc, że różne warianty teorii postępu, które opierały się na materiałach porównawczych, służyły z kolei rozwojowi komparatystyki, przeradzającej się na przełomie XVII i XVIII wieku w historyczno-porównawczą metodę badań wierzeń religijnych, o czym świadczą prace Fontenelle'a, Tourmemine'a i La Créquinière'a.

Wspominaliśmy już o Fontenelle'u jako właściwym twórcy nowożytnej koncepcji identyczności natury ludzkiej. Otóż Fontenelle wypracował ją między innymi dzięki porównywaniu religii dawnych Greków z wierzeniami współczesnych ludów egzotycznych. Stwierdziwszy, że istnieje "zadziwiająca zgodność (conformité) między mitami Greków i Amerykanów", czyli amerykańskich Indian, wysnuł stąd wniosek, że "Grecy byli przez jakiś czas dzikusami takimi jak Amerykanie"⁴. Ponieważ Indianie byli "ludem nowym", który później zaczął się cywilizować od Greków, ich religia musiała przejść - zdaniem Fontenelle'a - te same etapy rozwoju. Jeśli się tak nie stało, to tylko dlatego, że "brakło im czasu".

A. Lang, który odkrył Fontenelle'a dla religioznawstwa, zatrzymując się nad jego porównaniem dawnych Greków z Indianami stwierdził, że był to punkt wyjścia całej szkoły antropologicznej w religioznawstwie⁵. S. Reinach przypomniał ćwierć wieku później, że Fontenelle "odgadł prawdziwą metodę porównawczą, polegającą na szukaniu informacji i paraleli u dzikich, kiedy chce się wyjaśnić rzecz, która wydaje się prymitywna (sauvage) w społeczeństwach cywilizowanych"⁶. Reinach uznał

³Por. R. Trousson: Voltaire et la mythologie, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", 1962, quatrième série, nr 2, s. 227.

⁴B. Fontenelle: De l'origine des fables, [w:] Fontenelle: Textes choisis, Paris 1966, s. 233.

⁵A. Lang: Myth, Ritual and Religion, London 1887. Por. przekład francuski: Mythes, cultes et religion, Paris 1896, s. 617.

⁶S. Reinach: Esquisse d'une histoire de l'exégèse mythologique; Cultes, mythes et religions, t. 4, Paris 1912, s. 7.

Fontenelle'a za "prekursora, a nawet za pierwszego teoretyka komparatystyki w historii religii"⁷.

Jednym z pierwszych komparatystów był blisko związany z Fontenellem jezuita René Joseph Tournemine (1661-1739), wydawca "Mémoires de Trévoux". Właśnie w tym piśmie opublikował "Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables", gdzie sformułował myśl, że chcąc badać mity dawnych epok należy je porównywać do analogicznych wierzeń, które się zachowały u ludów prymitywnych. "Chcąc osądzić to co jest prawdopodobne - pisać - należy się strzec odnoszenia go do naszych czasów [...]. Prawdziwym modelem, z którym trzeba porównywać mity, są obyczaje dzikich Amerykanów"⁸. To twierdzenie jest jak gdyby echem "De l'origine des fables" Fontenelle'a. Przypomnijmy, że utwór ten został opublikowany w 1724 roku, chociaż jego rękopis powstał pod koniec XVII wieku. Poprzedziła go zresztą pozostająca znacznie dłużej w rękopisie rozprawka "Essai sur l'histoire", opublikowana w dziełach (Oeuvres) Fontenelle'a z 1766 roku. Jak wynika z ustaleń A. Nidersta, "Essai sur l'histoire" zawiera znaczną część "De l'origine des fables", a zwłaszcza fragment dotyczący identyczności natury ludzkiej⁹. Pierwszeństwo Fontenelle'a przed Tourneminem, kwestionowane niegdyś przez P. Alphandéry'ego¹⁰, jest niewątpliwe.

To samo dotyczy dzieła La Créquinière'a (znamy tylko jego nazwisko) "Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celle des Juifs et des autres peuples de l'antiquité" (1704), uznawanego często za prekursorskie wobec metody porównawczej w historii religii. Na Créquinière'a jako komparatystę zwrócił uwagę w 1922 roku H. Pinard de la Boullaye, chociaż go zbagatelizował. Dla historii religioznawstwa "odkrył" go P. Alphandéry¹¹.

W odróżnieniu od Fontenelle'a, który swoją myśl zawarł na marginesie rozważań nad pochodzeniem mitów, La Créquinière doszedł do po-

⁷P. Alphandéry wspomina o referacie wygłoszonym na ten temat przez Reinacha w Société Ernest Renan w 1923 roku. Por. P. Alphandéry: La Créquinière et les origines du comparatisme, "Revue de l'Histoire des Religions", 1923, t. 87, nr 3, s. 294.

⁸R. J. Tournemine: Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables, "Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts", novembre et décembre 1702, Trévoux 1702 (Supplément), s. 5.

⁹Por. A. Niderst: Fontenelle à la recherche de lui-même, Paris 1972, s. 128-129.

¹⁰P. Alphandéry: La Créquinière et les origines du comparatisme, cyt. wyd., s. 294.

¹¹Tamże, s. 294-305.

dobnych jak on konkluzji dzięki własnym obserwacjom religii Indii, które konfrontował z wiedzą o religiach antycznych, uzyskaną dzięki takim autorom, jak: Cyceeron, Wergiliusz, Owidiusz, Hezjod, Herodot, Platon, Diodor z Sycylii, Plutarch czy Pauzanasz.

Obserwowanie z autopsji wierzeń hinduskich miało posłużyć zrozumieniu religii dawnych. "Poznanie zwyczajów Hindusów - pisał La Créquinière - nie stanowiło samo w sobie dla mnie żadnego pożytku. Jeśli je wykorzystałem, to tylko po to, by - przy nadarzających się okazjach - wyjaśnić wszystko, co pisze się o starożytnych. Słowem, starożytność była moim jedynym celem"¹². La Créquinière sądził, że Hindusi są ludem, który nie poczynił zbyt wielkich postępów w ciągu stuleci i dlatego zachowały się tam elementy religii będące "cennymi pozostałościami starożytności, które mogłyby posłużyć wyjaśnieniu wielu miejsc u autorów starożytnych, a zwłaszcza Pisma świętego". Podkreślał przy tym, że nabyta wiedza o religii Hindusów "była absolutnie niezbędna do naturalnego wyjaśnienia pewnych fragmentów, które wielce uczeni autorzy interpretowali często w sposób alegoryczny, albowiem nie byli obeznani ze zwyczajami ludów Wschodu"¹³.

Zauważmy, że La Créquinière nie sformułował ogólnej teorii jak Fontenelle i w ogóle stronił od teoretycznych uogólnień. Kazał przemawiać zaobserwowanym faktom. Nie mówił nic o postępie, o jedności natury ludzkiej, a z drugiej strony nie podważał oficjalnie panhebraizmu. Nie ulega jednak wątpliwości, że pragnąc wyjaśnić w "sposób naturalny" problemy religii dawnych łącznie z hebrajskimi, miał na myśli wyjaśnienie naukowe, antyteologiczne. Milcząco zakładał rozwój wierzeń od prymitywnych do bardziej wysublimowanych i traktował mozaizm jako jeden z epizodów tego rozwoju, który zaczął się wcześniej i dlatego właśnie można wyjaśnić pewne przekazy biblijne, odwołując się do starszych i - w jego pojęciu - bardziej prymitywnych wierzeń, których pozostałości doszukiwał się w Biblii. Tym samym wtapiał te wierzenia w powszechną historię religii. Interesowały go przede wszystkim "dawne zwyczaje społeczeństwa", "ludzi najbardziej prostych", "najmniej ucywilizowanych", w których to zwyczajach widział szczątki (vestiges) starożytności"¹⁴. La Créquinière jest więc pierwszym myślicielem, który w XVIII wieku wią-

¹²[La Créquinière]: Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité, Bruxelles 1704. Cytuję według przedruku w: [J. F. Bernard]: Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 2, Amsterdam 1723, s. 9.

¹³Tamże, s. 8.

¹⁴Tamże.

zał problem "przeżytków" z koncepcją postępu, jeśli nawet zakładał ją milcząco. O konkretnym, historycznym podejściu do religii świadczy również jego krytyczny stosunek do alegorezy. Sądził, podobnie jak później De Brosses, że interpretacja alegoryczna czyni z faktów, które należy brać dosłownie i realnie, przedmiot metafizycznych, symbolizujących spekulacji. Za to właśnie obaj teoretycy religii krytykowali neoplatonizm i scholastykę.

La Créquinière sporządził obszerny katalog prymitywnych kultów hinduskich, które uważał za pomocne w wyjaśnieniu fragmentów Biblii i opisów wierzeń dokonanych przez autorów starożytnych. Pisał o zabiegach magicznych, mających na celu zapewnienie płodności, i kultach fallicznych spotykanych zarówno u Hindusów, jak i u dawnych Arabów i Hebrajczyków. Interesował go kult węża w Gwinei, którego porównywał do spiżowego węża wzniesionego podczas przemarszu Żydów przez pustynię. Opisując praktyki fakirów hipnotyzujących węże, podejmował przy okazji problem muzyki i tańca jako technik ekstazy znanych żydowskim prorokom.

Obserwacja wierzeń hinduskich i porównanie ich z dawnymi przekazami pozwoliło La Créquinière'owi wyrazić przekonanie, że "słońce, księżyc i gwiazdy były wielbione jako pierwsze". Pochodną formą wierzeń solarnych i astralnych był kult ognia, który zachował się u Arabów. Obserwując karawany, przed którymi Arabowie oraz inne ludy Wschodu noszą zwykle ogień, La Créquinière sądził, że ten sam zwyczaj był praktykowany przez Hebrajczyków za czasów Mojżesza. Tym też tłumaczył tajemniczy słup ognia, który prowadził Żydów przez pustynię.

Kult hinduskich lingamów kojarzył mu się z kultami fallicznymi: Egipcjan, Greków, Rzymian, jak również hebrajskich czcicieli Baala. Na uwagę zasługuje fakt, że autor ten nie banalizował problemu przez akcentowanie - jak wielu badaczy XVIII wieku - elementu sprośności, ale wskazywał na magiczny charakter obrzędów fallicznych, które miały przynieść "wzrost, siłę, obfitość, płodność, wigor i zdrowie". Odnosiło się to nie tylko do ludzi, ale również do urodzajności ziemi.

W hebrajskich bożkach domowych (terapim), które Rachela ukradła swojemu ojcu Labanowi uciekając z Jakubem (I Księga Mojżeszowa, XXXI, 34), La Créquinière widział odpowiednik larów i penatów, znanych przed Grekami i Rzymianami, a zachowanych jeszcze u Hindusów. Stusnie dopatrywał się ich związku z kultem przodków.

Wiele uwagi La Créquinière poświęcał obrzędom religijnym towarzyszącym małżeństwu, narodzinom, śmierci. Szczególnie interesujące jest

wyjaśnienie przypowieści zawartej w Ewangelii świętego Mateusza (XXV, 1-13) o dziesięciu pannach wychodzących o północy z lampami na spotkanie oblubieńca. La Créquinière twierdził, że zwyczaj ten miał charakter obrzędowy i zachował się w Indiach, gdzie wieczorem, w dniu zaślubin, nowożeńcy wychodzą z domu w towarzystwie krewnych i przyjaciół. Poprzedza ich wesoły korowód z trąbkami, bębnami i lampami. Wracają w nocy przy świetle tych lamp lub pochodni.

W książce La Créquinière'a znajdujemy również wiele materiałów wykraczających poza komparatystykę religijną. Porównywał on społeczną organizację Hebrajczyków i Hindusów, wskazując na podział rodowy, plemienny i kastowy. Interesował się zdobyczami cywilizacji. Obszerny fragment "Conformité" poświęcony jest prymitywnemu pismu. Autor zauważył, że Hindusi piszą na liściu palmy. To przywodzi mu na myśl starożytnych piszących na kamieniu, spiżu, drewnie powlekanym woskiem, a wreszcie na skórze baraniej i na pergaminie.

Aczkolwiek książka La Créquinière'a nie ma nic z manifestu proklamującego nową metodę badań nad historią religii, nie ulega wątpliwości, że "jego ulubioną metodą jest autentyczna komparatystyka"¹⁵, która prowadzi do sformułowania teorii rozwoju wierzeń religijnych ujmowanych na tle postępu całej kultury ludzkiej.

Doniosłym wydarzeniem w rozwoju metody porównawczej było opublikowanie przez J. F. Bernarda olbrzymiego, jedenastotomowego (in 4⁰) zbioru tekstów "religioznawczych": "Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde" (1723-1737). Już sam fakt zestawienia prac odnoszących się do różnych religii świata stwarzał możliwość ich porównywania. Autor wyboru starał się dać całościowy, można rzec encyklopedyczny, zarys wiedzy o dawnych i nowych religiach. Szczególnie wrażliwy okazał się na komparatystykę w zakresie religii, o czym świadczy zamieszczenie oprócz rzadkiej i do dziś nie wznawianej pracy La Créquinière'a szeregu innych rozpraw, jak "Seconde dissertation sur les cérémonies des Juifs, où l'on fait comparaison de ces cérémonies avec la discipline de l'Eglise", której autorem jest prekursor bibliistyki R. Simor., oraz anonimowej "Dissertation sur les peuples de l'Amérique et sur la conformité de leurs coutumes avec celles des autres peuples anciens et modernes" (1723). Pracy tej, która stanowi pierwszą, całościową próbę zestawienia religii Indian z innymi prymitywnymi religiami ludów starożytnych i nowożytnych, jak głosi tytuł, nie udało się nam odnaleźć we wcześniejszym osobnym wydaniu.

¹⁵ P. Alphandéry: La Créquinière et les origines du comparatisme, cyt. wyd., s. 305.

"Dissertation" stanowi ważny etap w rozwoju metody porównawczej, gdyż zebrana przez jej autora dokumentacja etnograficzna o pierwotnych ludach Ameryki uzasadnia i rozwija szeroko tezy, które wysunął Fontenelle w "Essai sur l'histoire" oraz w "De l'origine des fables", opublikowanych później. Anonimowy autor "Dissertation" wielokrotnie powracał do zdania, że religia pojawiła się "w sposób naturalny" w efekcie poczucia zależności człowieka od świata zewnętrznego. Ponieważ ludzie są wszędzie jednakowi, wytworzyli oni te same wierzenia, które nie musiały być przynoszone z zewnątrz. Szczególny nacisk kładł autor "Dissertation" na antydyfuzjonizm i paralelizm rozwojowy. Podobieństwa między religiami wyjaśniał odwołując się do antropologicznej koncepcji genezy religii. Sądził, że zawsze ludzie tworzyli bogów na swój obraz. Jeżeli więc pewne religie są do siebie podobne, to wynika to z podobieństwa samych ich twórców, którzy przeszli te same etapy rozwoju. Autor rozciągnął zresztą koncepcję identyczności natury ludzkiej na analizę nie tylko religii, ale innych faktów etnologicznych. Pisząc o kultywacji u Indian stwierdził, że ten zwyczaj znany był u dawnych Hiszpanów i ludów sąsiadujących z Kapadocją. W związku z tym stwierdził: "trudno byłoby zrozumieć, że ludy oddalone od siebie mogłyby przekazać sobie zwyczaj tak niesprawiedliwy i dziwaczny, który w konsekwencji zdaje się nie być oparty na przyrodzie"¹⁶. Poligamia Indian przypominała mu poligamię dawnych Hebrajczyków, a wspólnotę kobiet i wielożeństwo uważał za zjawiska znane również w literaturze antycznej.

Jeżeli chodzi o religię, opisywał niemal wszystkie formy wierzeń prymitywnych, jak: fetyszyzm, astrolatria, kult przodków i euhemeryzm, czarownictwo, szamanizm. Właśnie ta ostatnia forma interesowała go najbardziej i jej poświęcił najwięcej uwagi, chociaż nie używał jeszcze terminu "szamanizm". Mówił o "kapłanach", "lekarzach" i "żonglerach" indiańskich, że ich "wyrocznie są takie same jak wyrocznie dawnych pogan"¹⁷. To samo dotyczy ekstatycznych tańców. "Wirgińczycy, Meksykanie i Peruwiańczycy - czytamy w »Dissertation« - nie tylko wprowadzili taniec do obrzędów religijnych, ale również fanatyczne ruchy i pozycje, których mahometanizm nie wykluczył ze swoich dewocyjnych praktyk"¹⁸. Religijny "entuzjazm", osiągany przez taniec, śpiew, narkotyki i

¹⁶ Dissertation sur les peuples de l'Amérique et sur la conformité de leurs coutumes avec celles des autres peuples anciens et modernes, [w:] "Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 1, Amsterdam 1723, s. 20.

¹⁷ Tamże, s. 19.

¹⁸ Tamże, s. 38.

napoje oszałamiające, zdaje się być dla autora nieodłącznym aspektem wszelkiej religii, co służyło mu za jeszcze jeden dowód na identyczność natury ludzkiej. Na marginesie rozważań o religijnym "szale" postawił retoryczne pytanie: "dlaczego też dzicy mieliby mniej od nas oddawać się temu szaleństwu? Czyż są oni uformowani inaczej niż ludzie naszej półkuli? Czyż mają inne organy lub inny mózg i z tego powodu byliby mniej podatni na entuzjazm inspirujący wiersze, na to zaburzenie imaginations, które sami poeci nazywają upojeniem?"¹⁹.

Dzięki metodzie porównawczej powiązanej z koncepcją identyczności natury ludzkiej, "Dissertation" uznaje prymitywne wierzenia Indian za religie. Przestaje patrzeć na nie jak na barbarzyńskie przesady, godny pogardy wytwór demonów, albo też zamaskowany ateizm.

Omawiając rozwój teorii postępu w odniesieniu do wierzeń religijnych, kształtującej się dzięki stosowaniu metody porównawczej w XVIII wieku, wymienia się, bodajże najczęściej, Josepha François Lafitau, którego praca "Moeurs des sauvages Américains comparés aux mœurs des premiers temps" (1724) była później cytowana przez wielu ewolucjonistów, zwłaszcza przez Tylora. Wprawdzie Tylor wykorzystał jedynie materiały faktograficzne zebrane przez Lafitau podczas jego pięcioletniego pobytu na obszarze Kanady w charakterze misjonarza (głównie wśród Irokezów), ale jego reputacja jako prekursora ewolucjonizmu religioznawczego utrzymuje się do dziś. G. Chinard zapewniał nawet, że "Lafitau przewidział teorię ewolucji religii"²⁰. Sąd swój uzasadniał tym, że francuski misjonarz pokazuje chrześcijaństwo nie jako religię objawioną, ale jako produkt długotrwałego procesu historycznego. Wedle Chinarda ma on umysł historyka, a nie człowieka wierzącego. S. Landucci nie wypowiadając się wprost na temat "ewolucjonizmu" Lafitau zauważył, że podejmował on problem "szczątków" (vestiges) religii²¹. Wiadomo zaś, jak doniosłą rolę odgrywa teoria "przeżytków" w ewolucjonizmie.

Niektórzy religioznawcy i etnologowie, jak G. Hervé czy też A. Van Gennep widzieli w dziele Lafitau "pierwszy naukowy traktat etnologii porównawczej"²² lub uważali go za "twórcę porównawczej metody etno-

¹⁹ Tamże, s. 39.

²⁰ G. Chinard: *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris 1913, s. 325.

²¹ Por. S. Landucci: *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari 1972, s. 253.

²² G. Hervé: *Les débuts de l'ethnographie au XVIII^e siècle*, "Revue de l'Ecole d'Anthropologie", 1909, t. 19, s. 361.

graficznej"²³, przez którą niegdyś rozumiano metodę historyczno-porównawczą.

Znając całość literatury odnoszącej się do narodzin tej metody we francuskim Oświeceniu, możemy dziś określić bardziej precyzyjnie miejsce, jakie Lafitau zajmuje wśród jej twórców. Otóż niewątpliwą jego zasługą było prowadzenie badań terenowych, co ułatwiła mu znajomość języków badanych Indian. Z drugiej strony Lafitau był dobrze odczytany w literaturze dotyczącej religii starożytności klasycznej. Dzięki porównaniu Indian z pierwszymi mieszkańcami Grecji, jak Pelazgowie i Hellenowie, doszedł do wniosku, że reprezentowali oni tę samą mentalność. "Cała podstawa dawnej religii dzikich Ameryki - pisał - jest taka sama jak podstawa religii barbarzyńców, którzy zajmowali jako pierwsi Grecję"²⁴.

Już samo uznanie wierzeń Indian za religię było sukcesem Lafitau, który będąc teologiem potrafił wyjść poza panujące w ówczesnej teologii schematy. Szczególnie ostro krytykował tych teologów, którzy rozpowszechniali pogląd, że Indianie - podobnie jak inne ludy egzotyczne - nie mają religii i są ateistami. Rehabilitując prymitywne wierzenia Indian, traktowane dotąd jako zwykły przesąd, Lafitau pragnął pogodzić ich istnienie z pierwotnym monoteizmem w ogóle, a z monoteizmem hebrajskim w szczególności. Jednocześnie próbował nawiązywać do tezy Cycerona o powszechnej zgodzie co do istnienia Boga, która była tak bliska deistom. Niezależnie więc od wahań uznawał istnienie w początkach ludzkości religii "czystej i świętej" związanej z kultem "Istoty wyższej" (*Etre supérieur à tout*), która uległa degeneracji na skutek ciemnoty, występku, grzechu. Niekiedy próbował godzić tę religię z panhebraizmem, odrzucając wszelako panmozaizm, który - w jego przekonaniu - wiedzie do ateizmu, gdyż uznanie wszystkich bogów za kopie Mojżesza mogłoby świadczyć o tym, że przed Mojżeszem ludzie nie uznawali żadnej religii. W związku z tym Lafitau uważał za religię pierwotną tę, która została przekazana przez samego Boga Adamowi, a od niego wywodził również Indian.

Uznając, że wszystkie ludy świata pochodzą od tego wspólnego praojca, a ich religie wywodzą się ze "wspólnego pnia", Lafitau był dyfuzjonistą i monocentrystą, pozostając wierny teologii. Tłumacząc jedność

²³A. Van Gennep: *La méthode ethnographique en France au XVIII^e siècle*, [w:] *Religions, moeurs et légendes*, cz. 2, Paris 1914, s. 210.

²⁴J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains comparées aux moeurs des premiers temps*, t. 1, Paris 1724, s. 113.

(uniformité) wierzeń ludzkich, a przynajmniej bliższe lub dalsze podobieństwa między nimi, nie odwoływał się jak Fontenelle do jedności natury ludzkiej, która je tworzy, ale do wspólnoty pochodzenia. Sądził, że religie nawet najbardziej prymitywne zachowują ślady (vestiges) ich boskiego pochodzenia. Wielki Duch, Wielki Manitu Indian jest więc odblaskiem kultu jednego Boga Hebrajczyków. "Ewazm" (wyrażający się w okrzyku Evox Bacchae!) bachanaliów pochodzi - w jego przekonaniu - od Ewy jako matki wszystkich ludzi, a węże bachantek są reminiscencją biblijnego węża-kusiciela. Mówiąc o degeneracji pierwotnej, doskonałej i jedynej religii, która została spowodowana przez ciemnotę, występki lub grzech i doprowadziła do idolatrii (euhemeryzm, kultu astralne), Lafitau reprezentował tradycyjną koncepcję regresu.

Jako komparatysta nie zmierzał świadomie do wykazania rozwoju wierzeń. Czynił to jak gdyby "po drodze", doszukując się we wszystkich religiach podobieństw (ressemblance) i zgodności (conformité, uniformité), którą - jak wspominaliśmy - przypisywał wspólnotnie pochodzenia od religii nadanej przez samego Boga. Dlatego też pisał o swojej metodzie: "Nie zadowolilem się poznaniem charakteru dzikich, ale informowałem się o ich zwyczajach oraz ich ceremoniach, szukałem w nich śladów najbardziej odległej starożytności; czytałem wnikliwie tych najstarszych autorów, którzy pisali o obyczajach, prawach i zwyczajach ludów, które oni w jakiś sposób znali; porównywałem te obyczaje jedne z drugimi i muszę przyznać, że dawni autorzy dostarczyli mi niezbędnej wiedzy, na której mogłem szczęśliwie oprzeć pewne domysły dotyczące dzikich, a zwyczaje dzikich dostarczyły mi światła pozwalających łatwiej zrozumieć i wyjaśnić wiele rzeczy napotkanych u autorów dawnych"²⁵.

Mówiąc o "śladach", "szczątkach", a więc o "przeżytkach" (vestiges), Lafitau nie wydobył konsekwencji, które w tym pojęciu się kryły. Uczynili to za niego późniejsi religioznawcy i etnologowie. Niewątpliwą jego zasługą było włączenie prymitywnych wierzeń indiańskich do sfery religii oraz wykazanie - poprzez komparatystykę - ich powszechnego charakteru, co otwierało drogę przyszłym badaczom Oświecenia, doszukującym się istnienia obiektywnych praw, zgodnie z którymi rozwija się religia w ogóle.

Owo poszukiwanie tożsamości przejawów religii w różnych krajach oraz w różnych epokach stanowi zresztą jeden z aspektów problematyki szerszej, kulturowej, którą interesował się Lafitau. Dzięki komparatys-

²⁵Tamże, s. 4.

tyce doszedł do wniosku o uniwersalności takich zjawisk jak kuwada, czy też - w planie szerszym - "ginejkokracja", zwana później matriarchatem.

Lafitau reprezentował przedsensualistyczny okres rozwoju metody porównawczej. Jego horyzont filozoficzny kończył się na Kartezjuszu. Jako kartezjanista próbował wyjaśnić przyczyny "zmacenia" (altération) pierwotnej religii, opartej na "ideach jasnych i wyraźnych", które u Kartezjusza są płodem rozumu, a nie zmysłów.

Lafitau wykorzystywał kartezjanizm lub platonizm do rozwinięcia intelektualistycznego, apriorycznego sposobu interpretacji religii. Pisał o Indianach, że "wypowiadają się jak Kartezjusz na temat duszy ludzkiej, chociaż dalecy są od myślenia tak jak on o duszy zwierząt. Zamiast czynić z nich automaty i zwykłe maszyny, sądzą, że zwierzęta przejawiają w swoim działaniu wiele rozumu i dowcipu. Indianie utrzymują, że znają ich język; sądzą, że zwierzęta żyją po śmierci ich ciała. Wierzą, że każdy gatunek ma w niebie albo w krainie duchów pierwowzór i model wszystkich osobników, co każe nam myśleć o ideach Platona"²⁶.

Jeśli książka Lafitau jest "pierwszą kapitalną pracą etnograficzno-etnologiczną"²⁷, to jednak nie można przeceniać jego roli jako prekursora metody historyczno-porównawczej, zwanej też często etnograficzną. Lafitau starał się zazwyczaj unikać wyciągania naukowych wniosków, jakie wynikały z jego obserwacji empirycznych, i podporządkowywał je apriorycznym, intelektualistycznym założeniom.

Ważne miejsce w historii metody porównawczej powiązanej z teorią postępu zajmuje Antoine Yves Goguet (1716-1758), autor trzytomowej pracy "De l'origine des lois, des arts et des sciences, et de leurs progrès chez les anciens peuples" (1758). Stanowi ona etap pośredni między teologiczną koncepcją dziejów Bossueta a świecką historiozofią De Brossesa i Boulangera.

Uznając okres po potopie za jedynie dostępny badaniu, Goguet proponował wizję stanu natury zgoła odmienną od teologicznej koncepcji raju, jak również sielankowej epoki pierwotnego szczęścia, "złotego wieku", opiewanego przez Rousseau. Był to - twierdził Goguet - okres, "w którym prawie cała ziemia pogrążyła się w skrajnym barbarzyństwie. Można było wówczas zobaczyć ludzi błędzących po lasach i rozproszonych po wioskach bez praw, bez rządów i władców", którzy nie znali ognia, odzieży, chleba i żyli w jaskiniach.

²⁶ Tamże, s. 361.

²⁷ K. Mo s z y ń s k i: Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii, Wrocław-Warszawa-Kraków 1958, s. 140.

Pragnąc odtworzyć dokładnie ten okres pierwotnej dzikości, Goguet uciekał się do porównań prymitywnych ludów starożytnych z egzotycznymi. "Kiedy - pisał - byłem prawie całkowicie pozbawiony faktów i za- bytków historycznych, dotyczących głównie początkowych okresów, starałem się dowiedzieć wszystkiego, co pisarze starożytni i współcześni mówią nam o obyczajach ludów dzikich. Sądziłem, że życie tych ludów może dostarczyć nam wiedzy bardzo pewnej i dokładnej na temat stanu, w jakim się znajdowały różne plemiona bezpośrednio po pomieszaniu języków oraz rozproszeniu się rodzin. Właśnie z relacji zarówno dawnych, jak i współczesnych można wydobyć porównywalne kwestie, zdolne usunąć wiele wątpliwości, jakie zachowały się w odniesieniu do pewnych nadzwyczajnych faktów. Relacje z Ameryki były mi szczególnie pomocne w tym względzie. Należy sądzić o stanie, w jakim znajdował się dawny świat po potopie, na podstawie stanu, jaki zachował się w przeważającej części świata nowego, w chwili jego odkrycia. Porównując to, co pierwsi podróżnicy piszą o Ameryce, z tym, co przekazała nam starożytność na temat sposobu życia dawnych ludów naszego kontynentu w okresie uważanym za początek świata, dostrzeżemy uderzającą zgodność i wyraźnie zaakcentowany związek. Właśnie chcąc poprzeć świadectwa starożytnych pisarzy i potwierdzić możliwość, a nawet realność pewnych faktów, o których donoszą, i pewnych zwyczajów, o których mówią, porównywałem relacje podróżników współczesnych z historycznymi przekazami pisarzy starożytności i łączyłem w tym celu obie narracje. Porównanie i zbliżanie tych różnych przekazów pokazało, że wzajemnie się one uzupełniają i służą za podstawę tego wszystkiego, co uważałem za stosowne powiedzieć o drodze umysłu ludzkiego, jaką przebył dokonując odkryć i postępów, które datuję od potopu"²⁸.

Goguet nie zajmował się specjalnie porównywaniem wierzeń. Był historykiem cywilizacji w ogóle, a nie religii. A. Van Gennep określił jego utwór jako "traktat ogólnej etnografii opisowej avant la lettre"²⁹. Jego wkład do rozwoju metody porównawczej oraz do teorii postępu nie podlega dyskusji. W rozwoju oświeceniowej teorii religii jego wpływ jest również ewidentny. Jego poglądy torowały drogę teorii Boulangera.

Nicolas Antoine Boulanger (1722-1759) znał i cytował Gogueta. Podobnie jak on i jego poprzednik Bossuet dzielił historię ludzkości na

²⁸A. Y. Goguet: *De l'origine des lois, des arts et des sciences, et leurs progrès chez les anciens peuples*, t. 1, Paris 1758, s. XXXII.

²⁹A. Van Gennep: *Contribution à l'histoire de la méthode ethnographique*, "Revue d'Histoire des Religions", 1913, t. 68, nr 1, s. 33.

przedpotopową i tę, która zaczęła się od tego ziemskiego kataklizmu. W odróżnieniu od niego uznawał jednak cykliczny charakter rozwoju dziejów wpisanych w dzieje przyrody. Boulanger uznał również potop za uniwersalną przyczynę powstania wszelkich religii świata, których rozwój przyporządkował przyrodniczemu prawu cykliczności. Skrajnie naturalizując historię Boulanger sądził, że wszystkie religie powstały na skutek urazu psychicznego po potopie. Dlatego też utrzymywał, że istnieje jedna religia uniwersalna rodzaju ludzkiego, która uległa modyfikacji pod wpływem lokalnych czynników narodowych. W związku z tym stawiał przed metodą porównawczą zadanie zbadania ogółu wierzeń, by móc określić, co jest dla nich wspólne, a przez to najbardziej istotne, od tego co jest lokalne i przypadkowe. Drugim zadaniem, jakie stawiał przed metodą porównawczą, było odtworzenie dziejów religii. Uważał, że chcąc tego dokonać należy zapoznać się ze starożytnymi świadectwami, jak również badać religie prymitywne, które odzwierciedlają początkowe, najstarsze, pierwotne formy ludzkich wierzeń. "Istnieje jeszcze - pisał - inny rodzaj starożytności, z którą się zapoznałem, a mianowicie obrzędy ludów, które podróżnicy ostatnich stuleci opisali w Afryce, Ameryce i na krańcach Azji". Właśnie dzięki studiowaniu tej literatury doszedł do wniosku, że "współcześni Chińczycy niewiele się różnią od dawnych Egipcjan, a dzicy Kanady przypominają dawnych dzikusów Tracji"³⁰.

Poglądy Boulangera na rozwój religii są jednak dalekie od klarowności i jednoznaczności. Autor ten plątał się w różnorodnych sprzecznościach. Obok teorii cykliczności i postępu znajdujemy w jego pracach koncepcję regresu, jaki miał miejsce po potopie. Niekiedy odrzucał, a niekiedy uznawał pierwotność religii intelektualnej. Podobną postawę zajmował wobec teorii podwójnej prawdy oraz alegorezy. Wszystko to rzuca u niego na ograniczoną rolę komparatystyki.

Najwybitniejszym myślicielem francuskiego Oświecenia, który stosując metodę porównawczą doszedł do odkryć wyprzedzających jego epokę, był Charles de Brosses (1709-1777). Wiążąc ściśle identyczność natury ludzkiej z identycznością rozwoju historycznego poszczególnych ludów sądził, że ten rozwój nie był równoczesny, ale przebiegał równolegle i dlatego można szukać analogii między religią prymitywnych ludów Afryki lub Ameryki a religią dawnych Egipcjan. Qdnajdowanie tych

³⁰ N. A. B o u l a n g e r: *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, t. 1, Amsterdam 1766, s. 32.

analogii - twierdził - jest właśnie zadaniem komparatystyki, dzięki której możemy zrozumieć dawne religie badając wierzenia współczesnych ludów prymitywnych. "Niemal wszędzie, gdzie możemy dotrzeć do pierwszych tradycji ludu cywilizowanego, ukazują go one jako lud dziki i barbarzyński. Jeśli zaś spotkamy lud, którego tradycje są zbyt odległe, aby móc do nich dotrzeć, to czyż nie byłoby zgodne z zasadami zdrowego rozsądku i analogii, aby uważać te tradycje za takie, jakie widzimy gdzie indziej, i zakładać istnienie tego samego etapu postępu, do którego jeden lud dochodzi wcześniej od innego, jak również sądzić o rzeczach nieznanych na podstawie znanych?"³¹.

Żaden z autorów XVIII wieku nie sformułował tak jasno zadań i możliwości heurystycznych metody porównawczej powiązanej z teorią postępu. Dzięki tej metodzie De Brosses doszedł do sformułowania koncepcji rozwoju religii od prymitywnych form zmysłowych do form bardziej wysublimowanych, przy czym wskazał na uniwersalny charakter tego zjawiska. Spojrzał na różne religie pod kątem rozwoju religii w ogóle. Wykazał nie tylko ich ewolucję, ale również mechanizm tej ewolucji. Na podstawie empirycznych faktów dowiódł, że wierzenia wyższe wyrastają na podstawie niższych i przejmują ich elementy, które następnie tracą dawne swoje znaczenie i schodzą na plan dalszy. Fetysze wielbione jako takie, stają się później tylko atrybutami bóstw politeistycznych.

Ten ostatni wątek podjął ćwierć wieku później Jean Nicolas Démeunier (1751-1814) w "L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens" (1776), którego przypadkowo odkrył w 1910 roku A. Van Gennep kupując w antykwariacie jego dzieło. W ostatnich latach przypomnieli go A. R. Radcliffe-Brown³² oraz C. Lévi-Strauss, który uznał go za "jednego z założycieli antropologii społecznej"³³. Démeunier dokonał rehabilitacji (w sensie metodologicznym) dawnych zwyczajów uważanych przez filozofów Oświecenia za zwykłe przesady. Twierdził mianowicie, że aczkol-

³¹Ch. de Brosses: Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie, [Genève] 1760, s. 194.

³²A. R. Radcliffe-Brown: Method in Social Anthropology, Chicago 1958, s. 145.

³³Por. E. Lemaury: Naissance de l'anthropologie sociale en France. Jean Nicolas Démeunier. L'étude des usages et des coutumes au XVIII^e siècle, "Dix-huitième siècle", 1970, nr 2, s. 147-160. Wcześniej pisał o nim A. Van Gennep: Un ethnographe oublié du XVIII^e siècle, J. N. Démeunier, "La Revue des Idées", 15 Février 1910, t. 7, s. 18-28. Przedruk w: Religions, moeurs et légendes, Paris 1911, troisième série, s. 21-32.

wiek "zwyczaj szybko się wynaturza, to jednak na ogół jest racjonalny w swoich początkach; wiele zwyczajów stanowi efekt doświadczenia ludów"³⁴. Pewne nieracjonalne zwyczaje, które zachowały się w kulturze europejskiej, byłyby zrozumiałe, gdybyśmy zbadali ich rolę u ludów Ameryki lub Afryki. Dzięki metodzie porównawczej Dèmeunier pragnął więc badać ewolucję zwyczajów. Wprawdzie oficjalnie zastrzeżał się, że w jego dziele "nie mówi się o zwyczajach religijnych, albowiem zrezygnowano z tego rodzaju badań", to jednak na szczęście nie zawsze dostrzymywał słowa, opisując na przykład religijny kanibalizm jako próbę pozyskania wraz z ciałem zmarłego jego duszy oraz – w planie szerszym – wierzenia totemiczne, kultury falliczne i prostytutkę sakralną, fetyszyzm i kult przodków.

Zajmowaliśmy się już poglądami czołowego teoretyka postępu, a zarazem teoretyka religii z końca XVIII wieku, którym jest Constantin Francois Volney (1757-1820). Okazuje się, że podobnie jak większość myślicieli Oświecenia, uznających i badających rozwój religii, uprawiał on na szeroką skalę metodę porównawczą. Najważniejsze tezy sformułował w rozprawce "Observations générales sur les Indiens sauvages de l'Amérique-nord suivis d'un vocabulaire de la langue des Miamis, tribu établie sur l'Ouabache", którą włączył do pracy "Tableau du climat et du sol des Etats-Unis d'Amérique" (1803). Porównując tam Indian z ludami północnej Azji skłonny był uznać wspólnotę ich pochodzenia, ignorując w ten sposób tradycyjne koncepcje panhebraistyczne. W dziele tym dokonywał zresztą wielorakich porównań. Zestawiał mianowicie wierzenia i obyczaje Indian z wierzeniami i obyczajami ludów prymitywnych Azji, dawnych Greków, współczesnych mieszkańców Korsyki, wieśniaków.

Znajdując liczne analogie między wierzeniami Indian i ludów Syberii, jak na przykład szamanizm, skłonny był je wyjaśniać jako "naturalny produkt umysłu ludzkiego", a więc efekt identycznej natury ludzkiej, nie odrzucając wszakże dyfuzjonizmu i wspólnoty ich pochodzenia. Szerzej zajął się analogiami między obyczajami i wierzeniami Indian oraz dawnych ludów koczowniczych.

Jeżeli chodzi o pierwszych Greków, odrzucał tezę złotego wieku i pokazał ich jako barbarzyńców chodzących nago, odżywiających się trawą i żółędziami, nie mających stałych domostw i nieustannie koczujących. W konsekwencji twierdził, że "starożytni Grecy byli

³⁴J. N. Dèmeunier: *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, t. 1, Londres 1776, s. VI.

prawdziwymi dzikusami, podobnymi do dzikich Ameryki". Chodziło mu w szczególności o Pelazgów, "koczujących na sposób Huronów i Algonkinów, dawnych Germanów i Celtów"³⁵. Zwracając uwagę na zwyczaj uśmiercania kalekich dzieci przez Indian, przypominał o podobnym zwyczaju panującym u Spartan i tłumaczył go podobnymi warunkami życia, "tożsamością okoliczności", albowiem - jak zauważył - ludy biedne, koczujące, znajdujące się w stanie permanentnej wojny, nie mogą zapewnić utrzymania osobom niesprawnym. Nadmieniał przy okazji o tekście Herodota, który zaobserwował zwyczaj uśmiercania starców u ludów żyjących nad Morzem Kaspijskim, a zwłaszcza u Scytów.

Zwyczaj spożywania przez Greków z okresu wojny trojańskiej całego zwierzęcia za jednym razem przywodzi mu na myśl Indian postępujących analogicznie. Świadczy to - jego zdaniem - że herosi greccy spod Troi byli "dzikusami żyjącymi w podobnych warunkach"³⁶.

Dużej miary osiągnięciem Volneya było wyjaśnianie analogii wierzeń i obyczajów podobieństwem warunków materialnych, w jakich żyją różne ludy, nie utrzymujące ze sobą kontaktów. Chodziło mu głównie o własność prywatną. Twierdził mianowicie, że Indianie nie mający własności prywatnej stoją na niższym poziomie cywilizacji niż ludy, które tę własność wprowadziły. Istnienie ziem gminnych na Korsyce świadczy - w jego przekonaniu - że zachowały się tam ślady okresu wspólnej własności tak typowej dla Indian. Faktem tym Volney wyjaśniał opóźnienia cywilizacyjne na Korsyce. "Zastanawiając się często - powiadał - nad stanem barbarzyństwa i niemal dzikości, w której Korsyka tkwi od tylu wieków, chociaż otoczona jest krajami cywilizowanymi, uznałem, że przyczyną tego jest wspólnota znacznej części ziemi i ograniczona liczba gospodarstw prywatnych"³⁷. Korsykańska vendetta stanowi - według Volneya - zjawisko typowe dla prymitywnej organizacji społecznej, jaka istniała u wszystkich ludów barbarzyńskich. Tam gdzie nie były rozbudowane instytucje państwowe, sama wspólnota troszczyła się o zachowanie porządku społecznego. Volney wysnuł stąd wniosek, że "cywilizacja jest tylko stanem społecznym, zachowującym i ochraniającym osobę i jej własność"³⁸.

Sięgając do głębokich przyczyn zarówno różnic, jak i analogii między ludami nie mającymi ze sobą styczności, Volney wykazał śmiesz-

³⁵ C. F. Volney: *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis d'Amérique*, Paris an XII (1803), s. 508.

³⁶ Tamże, s. 446.

³⁷ Tamże, s. 484.

³⁸ Tamże, s. 470.

ność teologicznych, dyfuzjonistycznych koncepcji. Nawiązując do prawa zemsty rodu twierdził, że "wyobrażanie sobie go jako dziedzictwa Hebrajczyków lub Arabów byłoby mrzonką, jaką należy pozostawić wizjonerom budującym historię ludów wychodząc od jednego zarodka, podczas gdy barbarzyńcy wprowadzali zwyczaj zemsty rodowej przed nimi i bez nich"³⁹.

Ponieważ wierzenia religijne mają wszędzie swoje źródło w materialnych warunkach bytu oraz w organizacji społecznej, Indianie są fetyzystami jak Murzyni i szamanistami, jak prymitywne ludy Syberii.

Komparatystyka u Volneya stoi na jakościowo wyższym etapie niż u jego poprzedników. Koncepcja postępu, której ona służy, nie odnosi się już u niego tylko do rozwoju ludzkiego umysłu, ale do materialnych podstaw jego egzystencji, które z kolei warunkują świat kultury. Lafitau czynił z człowieka pierwotnego intelektualistę zachowującego resztki racjonalnej, doskonałej religii objawionej, czy też wrodzonej. Boulanger wiązał dzieje religii z przyrodą. De Brosses czynił tylko analogie między rozwojem kultury materialnej a postępami ducha ludzkiego. Volney szukał analogii między religiami w przekonaniu, że są one produktem materialnych warunków życia ludzi oraz ich organizacji społecznej. W ten sposób rodził się historyzm, wykraczający daleko poza Oświecenie i wchodzący powoli w zakres faktów interesujących ekonomię polityczną.

³⁹ Tamże, s. 460.

VI. OŚWIECENIOWA TEORIA "PRZEŻYTKÓW"

Jednym z centralnych pojęć, które wyłoniły się z uprawianej przez francuskie Oświecenie metody porównawczej w zakresie religii i niektórych problemów etnologicznych, było pojęcie "przeżytków" (survivances) określanych najczęściej jako: vestiges, débris, restes, traditions, archives, monuments. Już same te określenia wskazują na dokonywanie się przełomu w myśli XVIII wieku, jeżeli chodzi o jego stosunek do rudymentów przeszłości. Jak łatwo zauważyć, nie mają one zabarwienia pejoratywnego. W potocznej literaturze oświeceniowej zaangażowanej w walkę z feudalną (również religijną) przeszłością znajdujemy natomiast zupełnie inne określenia. Gdybyśmy pokusili się o sporządzenie ich statystyki, to niewątpliwie na pierwszym miejscu znalazłby się "przesąd" (préjugé lub superstition). Dla Holbacha przesądem było samo chrześcijaństwo, stanowiące "splot absurdów", "niedorzecznych dogmatów", "naiwnych bajek", "zbędnych ceremonii", będących wytworem oszustwa kapłanów i fanatyzmu prostych ludzi¹. Przesąd kojarzył się wielu myślicielom Oświecenia z ludowością. Filozofowie nie mają przesądów i wyzwalają od nich lud. Dla oświeconych teologów, jak Lafitau, przesądem była idolatria i wierzenia niechrześcijańskie, które jak wszelkie inne przesądy są skutkiem ciemnoty i barbarzyństwa.

W miarę upowszechniania się pojęcia postępu i metody porównawczej, służącej wykrywaniu go przez konfrontację faktów należących do epok wcześniejszych i późniejszych, "resztki", "pozostałości" stają się cennym świadectwem minionej rzeczywistości. Znamienne dla oświeceniowej koncepcji postępu było porównywanie tych faktów zarówno w od-

¹[P. Tiry d'Holbach]: Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne, Londres 1767, s. II.

niesieniu do dziejów przyrody, jak i dziejów ludzkiej kultury. Buffon powiadał, że "tak jak w historii społecznej bada się dokumenty, poszukuje się medali, odszyfrowuje się antyczne inskrypcje, aby określić epoki rewolucji ludzkich i ustalić daty wydarzeń należących do sfery duchowej, tak samo w historii naturalnej trzeba szperać w archiwach świata, wydobywać z wnętrza ziemi dawne zabytki (monuments), zbierać szczątki (débris) i gromadzić w jeden zespół dowodów wszelkie oznaki zmian fizycznych, które mogą nas doprowadzić do odkrycia różnych okresów przyrody"². Odkryć przeszłość w przyrodzie można przez porównanie różnych jej stanów, a za pomocą analogii utworzyć łańcuch wiążący nas z najbardziej odległymi ogniwami jej historii. "Szczątki", "zabytki", "porównania", "analogie" - wszystko to u Buffona może odnosić się zarówno do dziejów przyrody, jak i do dziejów ludzkości. Zresztą ten słynny przyrodnik, prekursor ewolucjonizmu przyrodniczego, traktował również społeczeństwo jako coś zmiennego, co można odtworzyć przez porównanie. "Czytajcie u Tacyta o obyczajach Germanów - pisał - jest to obraz obyczajów Huronów albo raczej zwyczajów całego rodzaju ludzkiego wychodzącego ze stanu natury"³. Germanie w tym fragmencie pełnią więc rolę szczątków, na podstawie których można orzekać o późniejszych ludach, znajdujących się na tym samym etapie rozwoju.

Wysokiej ocenie "szczątków" i "zabytków" przyrody jako dokumentów służących poznaniu jej historii towarzyszyła w XVIII wieku rehabilitacja przesądów w ludzkiej kulturze jako wytworów ludzkiego umysłu, stanowiących "konieczny dodatek do rozumu". Nieprzypadkowo takiej rehabilitacji próbuje dokonać Bernard Fontenelle. Filozof ten powiadał o rozumie ludzkim, że "pozwala czynić przesądowi wszystko to, co nie zasługuje, aby je sam zrobił" i że "przesady są aneksem do rozumu"⁴. Tej swoistej dialektyce rozumu i przesądu, który służy rozumowi poprzez wyprzedzającą go fantazję, towarzyszyła pochwała emocji i szaleństwa. Był to bunt przeciw racjonalistycznemu klasycyzmowi "starożytników", którego pozytywne dopełnienie stanowiła rehabilitacja ludowości w contes des fées Charles Perraulta. Zauważmy, że Pierre Leroux pisał w 1832 roku o zapoczątkowaniu przez Perraulta "rewolucji romantycznej"⁵, M. Müller zaś widział w jego bajkach "gwarę mitologii", głów-

² Buffon: *Des époques de la nature*, Paris 1971 (1. wyd. 1778), s. 3

³ Tamże, s. 201.

⁴ B. Fontenelle: *Dialogues des morts*, *Oeuvres de Monsieur de Fontenelle*, t. 1, Paris 1758, s. 168-169.

⁵ Por. E. Deschanel: *Le romantisme des classiques*. T. IV: Boileau, Charles Perrault, Genève 1970, s. 248.

nie zaś mitów solarnych, a A. Lang doszukiwał się w nich rejestru dawnych zwyczajów ludowych.

U interesujących nas myślicieli ludowość nie była rehabilitowana w sensie estetycznym, ale głównie poznawczym. Myśliciele ci nie byli jeszcze reprezentantami romantyzmu, chociaż pod wieloma względami przygotowywali mu grunt. Nicolas Bonneville twierdził, że "nie jest niegodnym filozofów studiowanie przesądów ludowych"⁶, albowiem stanowią one odbicie warunków życia narodu i kryją realne treści, które można w religii odkryć. Kontynuując jak gdyby wywody Fontenelle'a, Dêmeunier wykazywał, że zwyczaje (usages) racjonalne przestają nimi być w miarę upływu czasu i stają się przesadami, a L. Castilhon pisał w "Essai sur les erreurs et les superstitions anciennes et modernes" (1766), że przesady ludowe są w istocie "dawnymi zwyczajami", Lebrun zaś w "Histoire critique des pratiques superstitieuses" (1702) doszukiwał się w nich resztek dawnych religii pogańskich.

Prawdziwa rewaloryzacja przesądów jako pozostałości dawnych religii zaczęła się wraz z pierwszymi traktatami poświęconymi komparatyście religioznawczej. Właśnie La Créquinière, uchodzący za pierwszego wybitnego przedstawiciela metody porównawczej, pisał o zwyczajach hinduskich jak o "cennych resztkach starożytności, które mogłyby służyć wyjaśnieniu wielu fragmentów dawnych autorów, a w szczególności Pisma świętego"⁷. Boulanger uważał starożytne mity za "zabytki" (monuments) pozwalające odtworzyć mentalność ówczesnych ludzi, a Anquetil Duperron, tłumacz "Zend-Avesty", pisał o ludach prymitywnych jak o "archiwach rodzaju ludzkiego". Turgot był przekonany, że istnienie ludów o różnych stopniach cywilizacji pozwala nam odtworzyć jej kompletną historię. "Rzut oka na ziemię - pisał w »Plan du second discours sur les progrès de l'esprit humain« - pozwala nam ujrzeć całą historię rodzaju ludzkiego, pokazując nam ślady (vestiges) wszystkich jej kroków i zabytki (monuments) odnoszące się do wszystkich stopni, przez które on przeszedł, poczynawszy od istniejącego jeszcze barbarzyństwa aż do okrziesania narodów najbardziej ucywilizowanych Europy. Niestety - powiadał - nasi ojcowie i Pelazgowie, którzy poprzedzali Greków, byli podobni do dzikich Ameryki!"⁸.

⁶N. Bonneville: De l'esprit des religions, Paris 1792, s. 41.

⁷La Créquinière: Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité, [w:] Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 2, Amsterdam 1723, s. 8.

⁸Oeuvres de Turgot, t. 1, Paris 1913, s. 304.

Porównywanie kultur prymitywnych z kulturą narodów cywilizowanych dokonywało się w XVIII wieku wieloaspektowo. Przeżytków poszukiwano w ludowych obrzędach i wierzeniach, w języku, sztuce, technice. Zaczęto zajmować się folklorem jako źródłem wiedzy o dawnych religiach i dawnej kulturze, chociaż samo pojęcie folkloru powstało dopiero w 1846 roku i zostało stworzone przez Williama Johna Thomsa.

Pierwszym myślicielem XVIII wieku, który świadomie badał kulturę ludową, aby dzięki niej wyjaśnić wierzenia i obrzędy starożytne, był La Créquinière. Podczas swojego pobytu w Indiach poczynił szereg folklorystycznych obserwacji etnologicznych *avant la lettre*, by je wykorzystać do wyjaśnienia dawnych zwyczajów Hebrajczyków opisanych w Biblii. Ten zapomniany prekursor folklorystyki⁹ tak pisał o swoim przedsięwzięciu: "Moim zamiarem było przebyć Azję, mając na celu dokładne zarejestrowanie najdrobniejszych szczegółów, jak na przykład stare zwyczaje ludu, jego święta, jego przypowieści, jego sposób budowania, odżywiania się, ubierania i uprawy ziemi. Byłem pewny, że jeśli chcę znaleźć jakieś szczątki (vestiges) starożytności, to winienem ich szukać z pewnością wśród ludzi jak najbardziej prostych, wśród mieszkańców pustyń i, ogólnie rzecz biorąc, wśród najmniej cywilizowanych, które nie mają ani ambicji, ani wystarczających środków, aby wprowadzać nowości lub przejmować te, które zostały wprowadzone przez wielkich panów, by w konsekwencji odejść od sposobu życia swoich przodków"¹⁰.

La Créquinière zajmował się ludową kulturą Indii i pod tym względem nie był typowym prekursorem folklorystyki klasycznej, badającej europejską kulturę wiejską, zawierającą elementy przeżytków.

Stała tendencja do poszukiwania śladów przeszłości w kulturze wiejskiej zaczęła się kształtować w drugiej połowie XVIII wieku. Przejawiała się najpierw w zainteresowaniach wiejskim językiem, które obserwujemy u De Brossesa w "Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie" (1765), gdzie pisał,

⁹ Nie wspomina o nim G. Cocchiara w *Dziejach folklorystyki w Europie*, Warszawa 1971, chociaż P. Alphandéry poświęcił mu artykuł: *La Créquinière et les origines du comparatisme*, "Revue de l'Histoire des Religions", 1923, t. 87, nr 3, s. 294-305. Nazwał on program *La Créquinière*'a "prawdziwym planem badań folklorystycznych" (s. 298). Wspomniał o nim również P. Saintyves w artykule *Les Origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances*, "Revue de l'Histoire des Religions", t. 105, Paris 1932, nr 1, s. 52.

¹⁰ *La Créquinière: Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité*, cyt. wyd., s. 8.

że na wsi "dawny język zachował się najlepiej". Wskazywał też na mało zurbanizowane rejony Francji jak na swoiste "archiwum" filologiczne. Sądził, że dawny stan ludzkości zachował się na terenach, które z racji swojego położenia geograficznego są odizolowane od ośrodków cywilizacji. O mieszkańcach Malty i Korsyki pisał, że "ludy tych dwóch wysp stanowią naprawdę pozostałość dawnych dzikusów Europy", a "język barbarzyńskich wyspiarzy jest niewątpliwie tak samo ubogi jak języki dzikusów"¹¹. Tak więc badanie tego języka może nam odstąpić jego przeżyte formy. Za prawdziwą kopalnię "przeżytków" językowych De Brosse uważał imiona własne, których etymologię można zazwyczaj łatwo wywieść znając "żargon ludowy". Tą samą drogą szedł Volney, który porównywał obyczaje Indian i korsykańskich chłopów. W "Discours sur l'étude philosophique des langues" zwrócił uwagę na nierównomierność rozwoju języka w społeczeństwie dynamicznym i statycznym oraz na jego zastój u ludów pasterskich i górali.

Folklorem religijnym zainteresował się pod koniec XVIII wieku Jacques Antoine Dulaure (1755-1835), który na podstawie ludowych obrzędów zachowanych we włoskiej Isernii próbował rzucić dodatkowe światło na rzymskie kultury falliczne. Wprawdzie nie czynił tego bezpośrednio, ale korzystał z informacji ludzi, którzy obserwowali z autopsji te dziwne zwyczaje obchodzone w dniu świętego Kosmy i Damiana. A. Van Gennep, który studiował Dulaure'a, twierdził w związku z tym, że "podporządkował on postawę etnograficzną stanowisku historycznemu" i że rozdział jego książki poświęconej kultom fallicznym, odnoszący się do ich pozostałości w chrześcijaństwie, stanowi "pierwszą jeszcze nieśmiałą próbę systematycznego studiowania faktów folkloru"¹².

Kiedy Van Gennep pisał te słowa, nie znał jeszcze dalszej kariery Dulaure'a jako folklorysty, która wiązała się z jego działalnością w utworzonej w 1805 roku Akademii Celtyckiej. Akademia ta powstała w okresie szczytowej potęgi napoleońskiego imperium i dostarczała mu wielkomocarstwowej ideologii, co znalazło wyraz w "celtomanii". Odrzucając ideał klasycyzmu z jego kultem starożytności greckiej i rzymskiej, Akademia pragnęła wykazać, że przodkowie Francuzów utworzyli wielki ośrodek kulturowy promieniujący na całą Europę. Cesarstwo napoleońskie zdawało się więc stanowić powrót do dawnego stanu supremacji

¹¹Ch. de Brosse: *Traité de la formation mécanique [sic] des langues et des principes physique de l'étymologie*, t. 1, Paris 1765, s. 95-98.

¹²A. Van Gennep: *La Méthode ethnographique en France au XVIIIe siècle*, [w:] *Religions, moeurs et légendes, deuxième partie*, Paris 1914, s. 208.

Galów i Franków. Stąd poszukiwanie zabytków ich kultury. I tak oto studiując rocznik Akademii Celtyckiej, "Mémoires de l'Académie Celtique, ou Remarques sur les Antiquités celtiques, gauloises et françaises" wydawany od 1807 roku, jesteśmy świadkami rodzenia się instytucji prowadzącej w sposób zorganizowany i naukowo ukierunkowany badania terenowe na szeroką skalę, które przyniosły szereg cennych odkryć dotyczących prehistorii Francji.

Na liście członków Akademii Celtyckiej widnieją tak renomowane nazwiska, jak: Volney, Dulaure, Lacépède, Cassini, Champollion, a spośród cudzoziemców Ch. G. Heyne, sekretarz Akademii w Getyndze, zajmujący się wierzeniami archaicznymi, czy też Humboldt. Współpracowali z Akademią bracia Grimm, twórcy naukowej folklorystyki.

W wystąpieniach inauguracyjnych założycieli Akademii zawarty był kompleksowy plan badania zabytków i szczątków galijskiej przeszłości z zakresu: archeologii, językoznawstwa, etnologii, folklorystyki. Postulowano w nich studiowanie ustnej tradycji literackiej, jak legendy, baśnie (contes de fées), przysłowia. Ustne poematy porównywano do tak znanych utworów, będących - w przekonaniu uczonych Akademii Celtyckiej - tworem ludowym, jak Biblia, "Edda" czy też "Iliada" i "Odysea". Akademia rehabilitowała w pełni ludowość. W swoim wystąpieniu inauguracyjnym sekretarz Akademii, Eloi Johanneau, mówił: "nauczmy się szukać odpowiedzi u ludu [...] albowiem jest dowiedzione, że jest on i winien być wiernym depozytariuszem dawnych tradycji i wszelkiej wiedzy minionych czasów", a "to, czym dziś gardzimy jako ludowymi klechdami i prostackimi pomnikami, stanowi cenne ślady (vestiges) mądrości ich dawnych ustawodawców". Autor zwracał w szczególności uwagę na konieczność badania "resztek" języka Galów, który zachował się w Bretanii, jak również w "dialektach ludowych, językach lokalnych i żargonach imperium francuskiego". Postulował badanie dawnego słownictwa zachowanego w nazwach miejscowości, imionach własnych niektórych zabytków i zwyczajów. Wszystkie te świadectwa dawnej kultury winny być jego zdaniem porównywane, aby móc "wyjaśnić dawne czasy przez współczesne". Za tymi sformułowaniami doktrynalnymi szły wnioski natury praktycznej. Akademia winna "stawiać pytania żywym i zmarłym, rzeczom, wyrazom, miejscom i osobom na temat stanu dawnych Galów; zbierać wszelkie informacje o różnych miejscowościach przez korespondencję, wysyłać co roku członków Akademii w podróże badawcze"¹³.

¹³[E. Johanneau]: Discours d'ouverture sur l'établissement de l'Académie Celtique, les objets de ses recherches et le plan de ses travaux, 9 germinal an XII (1805.03.30), "Mémoires de l'Acadé-

Podróżujący uczeni mieli być odpowiednio przygotowani do zbierania tych informacji. Sporządzono dla nich zestawy pytań, które mieli stawiać wieśniakom na temat "przeżytków". Na posiedzeniu Akademii w dniu 20 maja 1805 roku jeden z jej członków, Mangourit, nalegał na zredagowanie "serii pytań ułożonych wedle zasady rosnącej złożoności przez doświadczonego fachowca. Będą one przedłożone - mówił - przez prefektów i naukowców poszczególnych departamentów wszystkim mieszkańcom w celu zasięgnięcia ich opinii"¹⁴. Zdając sobie sprawę z intensywnego procesu laicyzacji zapoczątkowanego przez Rewolucję Francuską, Mangourit uważał sprawę za pilną. "Trzeba - przynaglał - spieszyć się z redakcją naszych pytań, gdyż kodeks oraz różne instytucje, które rządzą po nowemu Francją, zwiastują nieunikniony upadek wielkiej liczby interesujących zwyczajów"¹⁵.

W konsekwencji Mangourit i Dulaure przygotowali szereg pytań, a ostatecznej redakcji kwestionariusza dokonał sam Dulaure i dlatego tak wiele spośród nich dotyczy dawnych religii istniejących na terenie Francji oraz całego imperium francuskiego. Kwestionariusz zawierał cztery grupy pytań. Pierwsza poświęcona była zwyczajom związanym z różnymi porami roku. Dulaure chciał się dowiedzieć, jakie są święta, uroczystości i przesądne zwyczaje związane z czterema astronomicznymi okresami, a więc z jesiennym i wiosennym zrównaniem dnia z nocą oraz zimowym i letnim przesileniem. Interesowało go, czy w okresie Bożego Narodzenia obchodzi się Święto Głupców¹⁶, czy w Wigilię zapala się łuczyno, i jakie są zwyczaje lub przesady ludowe, które się wiążą z tą czynnością oraz jakie opowiada się baśnie w tym okresie. Jeżeli chodzi o karnawał, zapytywał, jakie maski noszono z tej okazji; chciał wiedzieć, czy są to maski ludzkie, czy też zwierzęce, upodabniające do byka i kozła.

W okresie wiosennego zrównania i przypadającego na nie święta Wielkanocy najbardziej interesował go zwyczaj malowania na czerwono jaj oraz "święto żagwi"; w maju - święto zwane maikiem; w czerwcu - zwyczaj oprowadzania po ulicach byka przybranego we wstążki i kwiaty, przy dźwiękach instrumentów; zwyczaj oglądania wschodu "potrójne-

mie Celtique, ou Recherches sur les antiquités celtiques, gauloises et françaises", publiés par l'Académie Celtique, t. 1, Paris 1807, s. 64.

¹⁴ Extrait du procès verbal de la séance du 30 floréal an XIII (20 mai 1805), tamże, s. 73.

¹⁵ List Mangourita do Akademii z 29 messidora, tamże, s. 74.

¹⁶ Na ten temat pisałem w artykule Święto Głupców, czyli "o prawie do lenistwa", "Człowiek i Światopogląd", 1985, nr 8, s. 40-59.

go słońca" w dzień Świętej Trójcy, jak również oczekiwanie na jego wschód i oglądanie go ze szczytu góry w dniu świętego Jana. Ten dzień oraz towarzyszące mu ludowe zwyczaje i obrzędy interesowały go o wiele bardziej niż najważniejsze uroczystości chrześcijańskie, o czym świadczyła cała seria pytań dotyczących sposobu obchodzenia tego pogańskiego święta, podczas którego, a zwłaszcza w jego wigilię, zbierano nocą magiczne trawy, tarzano się w rosie, wzniesiono "ogień radości", w których palono zwierzęta oraz manekiny mężczyzn lub kobiet, zabierano do domu rozżarzone węgle z tych ognisk.

Ankieta Dulaure'a zawierała również pytania na temat uroczystości związanych ze żniwami oraz winobraniami. Chciałby się między innymi dowiedzieć, czy podczas winobrania urządza się jeszcze "święto Bachusa".

Druga seria pytań kwestionariusza dotyczyła obrzędów towarzyszących różnym fazom ludzkiego życia. Pytania na temat urodzin zmierzały do ustalenia, czy stosuje się praktyki wiążące się z medycyną, jak sporządzanie ochraniających noworodka amuletów. Jeżeli chodzi o małżeństwo, pragnął się dowiedzieć, czy występuje zwyczaj polegający na tym, że przy konsumowaniu małżeństwa obecny jest mężczyzna, który stojąc tyłem do ślubnego łoża trzyma w ręku zapaloną świecę. Intrygowały go też sposoby uniknięcia przez kobiety bezpłodności. Pytał więc, czy bezdzietne małżonki modlą się do jakichś świętych. Chciał znać ich imiona oraz atrybuty.

Trzecia seria pytań dotyczyła "starożytnych zabytków". Chodziło między innymi o stare cmentarzyska przedchrześcijańskie, nieznane groby w postaci kurhanów, usypisk kamieni, pagórków (butte, tombe, comble, motte). Z kontekstu wynika, że Dulaure chciałby dowiedzieć się czegoś o celtyckich dolmenach. Zwracał też uwagę na kult kamieni czczonych w świątyniach chrześcijańskich albo poza nimi. Chciał znać ich formę, nazwę, przypisywane im właściwości. Miał niewątpliwie na myśli przejawy fetysyzmu kamieni, o których pisał znany mu dobrze autor Ch. de Brosses.

Dzięki czwartej serii pytań, dotyczących dawnych wierzeń, chciałby uzyskać informacje o kulcie: drzew, źródeł, rzek, jezior, grot i pieczar, jak również o przesadach, które nagromadziły się wokół szczególnych zjawisk meteorologicznych i geofizycznych oraz astronomicznych, jak: ciała niebieskie, konstelacje gwiazdne, droga mleczna, zaćmienia słońca i księżyca, komety, zorze polarne, meteoryty, błędne ognie, tęcze, huragany, burze. Osobne pytanie dotyczyło zwyczaju zbierania się nocą przy pełni księżyca.

Jak mogliśmy zauważyć, większość pytań dotyczyła kultów solar-nych lub astralnych oraz kultów płodności, zwanych też często kultami fallicznymi. W kwestionariuszu znalazły więc w pełni odbicie regioznawcze zainteresowania Dulaure'a.

Sporządzona przez niego ankieta świadczy nie tylko o głębokiej wiedzy, ale również o wczuciu się autora w problematykę folkloru. Dokonując w 1937 roku przedruku jego ankiety A. Van Gennep stwierdził: "aczkolwiek kwestionariusz Dulaure'a ma ponad wiek, pozostaje bardzo wygodny; wolę go od ankiety Sébillota, która jest zbyt przeładowana i może służyć folklorystyce bardzo już zaawansowanemu w różnych aspektach naszej nauki"¹⁷.

Dulaure był nie tylko autorem pierwszej ankiety o profilu etnologiczno-religioznawczym, ale badaczem terenowym, który starał się znaleźć odpowiedź na zawarte w niej pytania. Zebrane materiały publikował w "Mémoires de l'Académie Celtique", umieszczając zwykle w tytule swego doniesienia wyraz "archeografia", co świadczy o próbie stworzenia jednej nauki zajmującej się badaniem wszelkich przeżytków, na podstawie których można by odtwarzać kulturę dawnych Celtów. Ta tendencja była znamieną dla przełomu XVIII i XIX wieku, kiedy to rodziły się podstawy nowych nauk szczegółowych, pomocniczych dla religioznawstwa, jak: archeologia, etnologia, folklorystyka, językoznawstwo.

W swoim doniesieniu z badań przeprowadzonych w wiosce Tombe (Grobowiec), którą Dulaure wybrał jako teren badań ze względu na jej wymowną nazwę, opisywał zgodnie z planem ankiety zwyczaje towarzyszące ważnym momentom życia ludzkiego, jak: urodziny, małżeństwo, pogrzeb, czy też świętom zarówno kościelnym, jak i typowo ludowym. Szczególnie interesujące zdaje się być odkrycie przezeń zwyczaju obchodzenia święta "szalonych kobiet", którego niestety nie zinterpretował. Z kontekstu wynika jednak jasno, że chodzi o "karnawalik kobiet" związany z tarantyzmem i stanowiący pozostałość dawnych bachanaliów i dionizjów.

Zastanawiając się nad rozpowszechnionym w tej wiosce przekleństwem, a zarazem obelgą odnoszącą się zarówno do ludzi, jak i zwierząt: "wilkołak" (loup-garou), Dulaure wprawdzie nie pisał, że była to pozostałość dawnych luperkaliów, ale taką interpretację proponowali in-

¹⁷A. Van Gennep: Manuel du folklore français contemporain, t. 3, Paris 1937, s. 11. Tekst oryginalny kwestionariusza Dulaure'a: Questions proposées par l'Académie Celtique, został opublikowany w "Mémoires de l'Académie Celtique...", t. 1, Paris 1807, s. 75-86.

ni członkowie Akademii Celtyckiej interesujący się pozostałościami wiary w wilkołaki.

Uwagę Dulaure'a przyciągnął również "czarny kamień" graniczny, wokół którego koncentrowały się pewne uroczystości i zabiegi magiczne. Stwierdził, że kamień ten był okopcony przez żagwie zapalane podczas "święta pochodni". Wyciągnął stąd wniosek, że "można tu zauważyć pozostałość (un reste) jednego z najstarszych ludzkich wierzeń, a mianowicie kultu kamieni granicznych i starożytnych obrzędów oczyszczania"¹⁸. Dulaure interesował się archeologią i penetrował systematycznie dawne grobowce. Zauważył, że prochy ludzkie były grzebane zwykle w kamiennych naczyniach, a w jednym z grobowców odkrył naczynia z brązu.

O systematycznie prowadzonych przez Dulaure'a badaniach w terenie świadczy inna jego relacja z departamentu Sekwany i Marny (Seine et Marne). Dotyczyła ona archeografii okolic La Houssaie i Marle. W relacji tej znajdujemy kolejne fakty potwierdzające kult kamieni oraz kult ognia, przejawiający się w ceremonii rozpalania "ogni świętego Jana", która przeniknęła do chrześcijaństwa¹⁹.

O doniosłości ankiety Dulaure'a dla rozwoju badań nad "szczętkami" dawnej kultury, a zwłaszcza archaicznych religii świadczy szereg innych odpowiedzi nadesłanych przez członków Akademii Celtyckiej. Lerouge, który przebywał w okolicach miasta Commercy w Lotaryngii, stwierdza - nie bez żalu - że większość ludowych zwyczajów została zniesiona przez Rewolucję Francuską w ramach walki z przesądami. Opisywał je więc niejako retrospektywnie. Jego wypowiedź pozwala wyodrębnić dwie postawy ludzi Oświecenia wobec "przesądów". Pierwsza postawa wyrażała się w dążeniu do likwidacji "przeżytków" związanych z kulturą średniowieczną, druga zaś traktowała owe przeżytki jako "pomniki" przeszłości, a więc jako cenne dokumenty naukowe pozwalające odtworzyć "dawność" przez "współczesność". Relacja Lerouge'a zawiera między innymi interesujący opis pozostałości kultów fallicznych, które tak interesowały Dulaure'a. Donosił, że bezpłodne kobiety opłacały msze, odprawiały nowenny, w czasie których zapalały świece, udawały się w pielgrzymkę do miejscowości słynących z "cudownego" przywracania płodności. "Te święte podróże - pisał Lerouge - miały za

¹⁸J. A. Dulaure: Archéographie du lieu de la Tombe, et de ses environs, "Mémoires de l'Académie Celtique ...", Paris 1808, t. 2, nr 6, s. 451.

¹⁹J. A. Dulaure: Archéographie des environs de la Houssaie et de Marle, tamże, Paris 1810, t. 5, nr 14, s. 181-187.

cel pewne klasztory albo kaplice. Trzeba było je wiele razy powtarzać. Mały klasztor dawnych pustelników, żyjących wedle reguły świętego Augustyna, położony w Girouet koło Sampagny słynął szczególnie z zapewniania płodności. Świętym, do którego zwracano się o pomoc, był Święty ..."²⁰. Autor pomija imię tej czczonej postaci przez przyzwoitość, gdyż był nią święty Członek (Cône). Jego kult powstał jako ludowy de-rywat Świętego Kosmy (Saint-Cosme), znanego z przypisywanej mu mocy wpływania na płodność.

Lejeune w swojej odpowiedzi na ankietę Dulaure'a opisał zwyczaj ścigania wilkołaków, "święto pochodni", ceremonie ślubne z towarzyszącymi im obrzędami mającymi na celu zagwarantowanie płodności. W jego relacji znajdujemy wzmiankę o zwyczaju oględzin łoża małżeńskiego w celu upewnienia się o cnocie poślubionej oraz męskości nowożeńca. "Ten nieprzyzwoity zwyczaj - powiadał Lejeune - winien być bardzo stary, albowiem występuje również u Jolofów, ludu Nigrycji"²¹. Jak łatwo zauważyć, autor relacji stosował praktycznie komparatystykę, która pozwalała mu orzekać o dawności zwyczaju regionalnego na podstawie porównania go ze zwyczajem panującym wśród prymitywnych ludów Afryki.

Tenże autor zbadał zwyczaje departamentu Eure i Loire, opisując między innymi zachowaną tam tradycję Święta Głupców, obchodzoną pod nazwą "Papi-fou", a więc "papieża głupców". Opis ten stanowi cenny przyczynek do monografii Jean Bénigne Du Tilliota "Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous qui se faisait autrefois dans plusieurs églises" (1741). Okazuje się, że Du Tilliot mylnie sądził, iż Święto Głupców przestało istnieć w XVIII wieku, a jedyną jego pozostałością były całkowicie świeckie orgie libertyńskie. Jednak uważał słusznie, że Święto Głupców obchodzone w ciągu Średniowiecza w kościele, kiedy to wybierano "papieża głupców" i parodiowano chrześcijańskie nabożeństwa, było śladem (vestige) kultów pogańskich²².

Ten "przeżytkowy" charakter Święta Głupców dostrzegł również Lejeune. "Jeśli - według tego autora - pogaństwo miało swoje saturnalia,

²⁰ L e r o u g e: Notice sur quelques usages et cérémonies de la ci-devant Lorraine, particulièrement de la ville de Commercy, tamże, Paris 1809, t. 3, nr 9, s. 451.

²¹ L e j e u n e: Notice sur quelques usages anciens du pays Chartrain, particulièrement du canton Bonneval, tamże, Paris 1809, t. 3, nr 11, s. 260.

²² Inny nieco pogląd reprezentuje współcześnie J. Heers w książce Les fêtes des fous et carnivals, Paris 1983, s. 139. Sądzi on, że Święto Głupców w swojej zasadniczej warstwie wyrasta z rodzimej tradycji ludowej.

katolicy mieli swoje Święto Ośła, Święto Głupców, jak również wiele innych świąt tego rodzaju mogących rywalizować z pierwowzorem, którego były w pewnym sensie mniej lub bardziej wiernymi kopiami"²³.

W przeciwieństwie do Du Tilliota, który opisywał Święto Głupców opierając się na materiałach archiwalnych, Lejeune korzystał z empirycznej obserwacji sięgając do folkloru. Zaobserwował tego rodzaju święto w Rouen oraz w Chartres. Miało ono miejsce podczas czterech pierwszych dni roku. Ministranci wybierali wówczas spośród siebie papieża i kardynała "głupców", przebierali ich w duchowne szaty i parodiowali nabożeństwo. Zachowywali się nader wyzywająco i nieprzyzwoicie. "Wszelka nieobyczajność była dozwolona - pisał Lejeune. Każdy zdawał się mieć na celu jedynie wyróżnienie się z tłumu, dopuszczając się największych sprośności. Następnie przebiegano ulice i publiczne place miasta w tych samych strojach i przebraniach. Ublizano przechodniom i ściągano od nich opłaty". Jak wcześniej wykazał Du Tilliot, zachowanie się orszaku "głupców", który używał sprośnych wyrazów i gestów oraz obrzucał napotkanych przechodniów nawozem, miało związek ze starożytnymi kultami fallicznymi oraz z kultami płodności.

Obrzędowość ludowa stanowiła tylko jeden z kilku obszarów badawczych Akademii Celtyckiej. Obok kwestionariusza Dulaure'a poświęconego tej problematyce opracowano kwestionariusz "językoznawczy". Wiadomo jednak, że na przełomie XVIII i XIX wieku głównym przedmiotem zainteresowania formującego się językoznawstwa było porównywanie przede wszystkim słownictwa. Miało ono na celu szukanie podobieństw między językami, by w ten sposób ustalić za pomocą wyrazów stanowiących "przeżytki" ich proveniencję historyczną i geograficzną. Najważniejszym działem ówczesnego językoznawstwa była etymologia zajmująca się ewolucją wyrazów oraz odszukiwaniem znaczenia wyrazów dawnych, które wyszły z użytku, a które zachowały się jako ślady (vestiges) dawnego języka w postaci imion własnych, czy też lokalnych nazw różnych przedmiotów albo obrzędów. Istną kopalnią starych słów okazał się język ludowy (jargon populaire) i lokalny, uważany za pozostałość "dawnych języków mówionych w Galii". Nie znamy autora tego kwestionariusza odczytanego na posiedzeniu Akademii Celtyckiej 9 czerwca 1805 roku przez sekretarza Akademii Eloi Johanneau, profesora nauk humanistycznych. Wiadomo jednak, że najwybitniejszym specjalistą w zakresie wiedzy o językach był w Akademii C. F. Volney.

²³Lejeune: Notice sur les usages des environs de Bonneval, département d'Eure-et-Loire, "Mémoires de l'Académie Celtique", Paris 1809, t. 3, nr 12, s. 421.

Wzmiankowany kwestionariusz, dotyczący "etymologicznego pochodzenia wyrazów i rzeczy, miejsc i osób, zabytków i obrzędów Francji dawnej i współczesnej", zawiera prawdziwy manifest nawołujący do zwrotu w stronę folkloru jako źródła wiedzy o przeszłości zastygłej w języku ludowym. "Korzystajmy przede wszystkim - pisali autorzy kwestionariusza - z wszelkiej wiedzy lokalnej; niechaj całokształt informacji, wszystkie tradycje zjednoczą się we wspólnym ośrodku, gdzie byłyby dyskutowane, zbliżane i porównywane, a wówczas gwarantujemy, że pokażemy zdumionej Francji świat nowy, pokażemy masę odkryć i źródeł równie interesujących, jak nieoczekiwanych. Wszelkie szczątki (débriś) dawnego świata i pierwotnego stanu Galii istnieją ciągle pośród nas. Chodzi jedynie o ich dostrzeżenie, zebranie, opisanie oraz porównanie, aby móc je wyjaśnić"²⁴.

Niektóre z pytań ankiety dotyczą, pośrednio lub bezpośrednio, "przeżytków" w formie przedmiotów albo ich nazw, należących do sfery religii. Pytanie trzecie dotyczy nazw dawnych kurhanów i mogił poprzedzających chrześcijańskie przydrożne figury w postaci krzyża wznoszonego na małym, usypanym wzgórku. Chodzi w nim również o lokalne nazwy geograficzne, w których można odnaleźć wyrazy: "mont, mallus, motte, butte, malle, vaulne, volnay", oznaczające pagórek lub kopiec.

Jak mogliśmy zauważyć, poszukiwanie przeżytków pozwalających odtworzyć historię ludzkiej kultury łącznie z religią było prowadzone głównie w trzech dziedzinach: etnologii, językoznawstwie i archeologii. Mówiliśmy już obszernie o komparatystyce etnologicznej, która wiązała się ściśle z powstawaniem metody historyczno-porównawczej. "Przeżytkami" były w tym wypadku całe ludy egzotyczne z ich prymitywną społeczną organizacją, archaiczną cywilizacją oraz wierzeniami.

Jeżeli chodzi o "przeżytki" językowe, które tak interesowały Akademię Celtycką, wspominaliśmy o wybitnej roli, jaką odegrał w niej Volney. Przykład tego filozofa, teoretyka religii i erudyty pokazuje, że Oświecenie nie kończyło się wraz z Rewolucją albo też wraz z wiekiem XVIII. Trwało ono dopóki żyli i tworzyli jego reprezentanci. Dlatego też nie podejmujemy w tym miejscu dyskusji, czy Akademia Celtycka była wytworem epoki Oświecenia, czy też ery Ideologów. Ważne dla nas jest to, że skupiała wielu reprezentantów epoki "światła".

²⁴ Questions sur les origines étymologiques des mots et des choses, des lieux et des personnes, des monuments et des usages de la France ancienne et moderne, "Mémoires de l'Académie Celtique", Paris 1807, t. 1, nr 1, s. 96.

Chcąc zrozumieć wkład Volneya do badań nad "przeżytkami" językowymi, musimy cofnąć się nieco w czasie i zatrzymać się pokrótce na jego sensualistycznym poprzedniku, jakim był Ch. de Brosses. Otóż ten zwolennik idei rozwoju religii od form prostych i zmysłowych do wyżej rozwiniętych, zajmował podobną postawę w dziedzinie badań nad językiem. Historia języka nie zaczynała się u niego od upadku wieży Babel i degeneracji, ale od realnych, barbarzyńskich początków ludzkości. To nie Bóg, ale pierwotny człowiek stworzył język, a różne języki łączyły się ze sobą w większe grupy w miarę, jak powstawały coraz wyższe formy organizacji społecznej integrującej szersze społeczności. Dlatego też wedle De Brossesa historia języka pomaga odtworzyć historię społeczeństwa, jak również historię religii. De Brosses sądził jednak - zgodnie z ówczesnym stanem świadomości językoznawczej, która zatrzymała się na warstwie leksykalnej - że "nauka etymologiczna jest prawdziwym kluczem do historii"²⁵. Dlatego też odtwarzając pierwotne, zmysłowe, materialne znaczenie wyrazów, które z czasem rozwijały się od formy prostej i zmysłowej do abstrakcyjnej, musimy - twierdził - uciekać się do ich etymologii. Pojęcie abstrakcyjne *considerare* daje się na przykład wyprowadzić od *sidus* (gwiazda), a więc od materialnego ciała. De Brosses wprowadzał do rodzącego się językoznawstwa pojęcie postępu, ale pozostał przy tym erudytą klasycznym. Nie głosił formalnie postulatu zwrócenia się ku etnologii, jeśli nawet zauważył, że najbardziej prymitywne ludy nie znają pisma, a jego prymitywną formą było kipu - pismo węzełkowe, które znali zarówno Indianie, jak pierwsi Egipcjanie i Chińczycy. Poza tym pozostając przy naturalistycznej interpretacji języka wiązał jego rozwój przede wszystkim z rozwojem narządu mowy. Szukał prostego, pierwotnego języka organicznego.

Doniosły krok naprzód uczynił Volney, który stwierdził, że język "zrodził się z konwencji stanu społecznego"²⁶. Nie został on dany człowiekowi z zewnątrz, ale jest "owocem jego budowy fizycznej oraz jego konwencji sztucznych i społecznych". Nie jest więc język tworem głównie natury, jak u De Brossesa, ale kultury. Dlatego w kulturze trzeba szukać jego śladów. Występując w Akademii Celtyckiej Volney opowiedział się za analityczną metodą badawczą sensualistów polegającą na postępowaniu od znanego do nieznanego i nieprzyjmowaniu niczego, co

²⁵Ch. de Brosses: *Traité de la formation mécanique (sic) des langues et des principes physiques de l'étymologie*, cyt. wyd., t. 1, s. 93.

²⁶C. F. Volney: *Discours sur l'étude philosophique des langues*, *Oeuvres de C. F. Volney*, t. 11, Bruxelles 1823, s. 116.

nie opierałoby się na faktach. Dlatego też, podobnie jak De Brosses, odrzucał kreacjonistyczne, biblijne koncepcje genezy języka "zrodzonego nagle, pewnego pięknego poranka bez uprzedniego istnienia społeczeństwa, które go potrzebowało, ani też zwyczajowej konwencji, nadającej nieokreślonym z natury dźwiękom wartość znaczeniową jeszcze nie rozwiniętych pojęć i myśli"²⁷. W odróżnieniu od De Brossesa Volney mniej liczy na etymologię, a bardziej na fakty dające się obserwować w językach żywych. Właśnie pierwotne języki w całości, a nie wyrazy pełnią w jego przekonaniu rolę "przeżytków", na podstawie których można odtwarzać historię języka. Polemizując ze scholastycznymi i biblijnymi koncepcjami genezy języka, Volney liczy na pomoc nauk i sztuk, dzięki którym można by poznać różne ludy przez bezpośredni kontakt z nimi - przez podróże, handel, proces kolonizacji. "Kiedy wreszcie - powiadał - Ameryka i Azja rzuciły na scenę dostępną naukom i rozumowaniu masę ludów i języków, których istnienia stara szkoła nawet nie podejrzewała, dawne błędy zatrzęśły się w posadach"²⁸. Doceniając znaczenie języków ludów egzotycznych dla poznania powszechnej historii języka, Volney postulował utworzenie Akademii niemal wyłącznie zajmującej się ich studiowaniem.

Inicjatywa Volneya była zbieżna z działalnością pierwszego towarzystwa antropologicznego, Société des Observateurs de l'Homme, utworzonego w 1799 roku przez Louis François Jauffreta, a więc jeszcze w XVIII wieku, i skupiającego ostatnich myślicieli Oświecenia, a zarazem pierwszych Ideologów. To pierwsze towarzystwo antropologiczne, zajmujące się również religią, którego członkiem był Volney, miało charakter efemeryczny, jak Akademia Celtycka. Przetrwało do roku 1805. Niemniej jednak istnienie obu tych towarzystw stanowi początek instytucjonalizacji nauk zajmujących się również religią. Nauka o religii nie doczekała się wszakże jeszcze odrębnej instytucji. Towarzystwo Obserwatorów Człowieka stworzyło natomiast "antropologię porównawczą", która miała prowadzić systematyczne badania nad dawnymi ludami, korelując je z postępem wiedzy o prymitywnych ludach egzotycznych. Znajomość jednych miała sprzyjać lepszemu poznaniu drugich. L. F. Jauffret pisał w tekście z 1802 roku (wydanym dopiero przeszło dwieście lat po jego opracowaniu): "Introduction aux Mémoires de la Société des Observa-

²⁷ C. F. Volney: Rapport fait à l'Académie Celtique sur l'ouvrage russe de M. le professeur Pallas intitulé: Vocabulaires comparés des langues de toute la terre, "Mémoires de l'Académie Celtique", Paris 1807, t. 1, nr 1, s. 102.

²⁸ Tamże, s. 103.

teurs de l'Homme", że "w tym samym czasie, kiedy badania nad obyczajami i zwyczajami ludów starożytnych będą sprzyjały badaniom nad ludami współczesnymi, obserwacje podróżników nad obecnymi mieszkańcami różnych rejonów będą mogły dostarczyć cennych światła na temat początkowych epok historii rodzaju ludzkiego. Cóż w istocie bardziej mogłoby się nadawać do wyświetlenia najmniej znanych punktów naszej pierwotnej historii niż porównanie ogółu obyczajów, zwyczajów, języka i wytwórczości różnych ludów, zwłaszcza zaś tych, które nie zostały jeszcze ucywilizowane?"²⁹ Jauffret zaliczał więc język do tych dziedzin kultury, które mogą odsłonić tajemnice dawnych społeczeństw stojących na poziomie współczesnych ludów egzotycznych. I rzeczywiście Towarzystwo zamierzało prowadzić szerokie badania nad rozwojem języków podejmując idee De Brossesa. "Do zadań Towarzystwa, a zwłaszcza tych jego członków, którzy oddają się pogłębionym studiom nad językami dawnymi i współczesnymi - pisał Jauffret - należy rozwinięcie wielkich perspektyw, jakie zawiera słynny traktat prezydenta De Brossesa »Formation mécanique des langues«. Czytając to światłe dzieło mamy wrażenie, że przenieśliśmy się do czasów, w których języki powstawały"³⁰. Przypominając poglądy De Brossesa na etymologię, autor podkreślał, że dopiero od kilku lat sława tego uczonego rośnie, gdyż zdano sobie sprawę ze znaczenia poznania historii języka dla zrozumienia całokształtu warunków historycznych, które go stworzyły. W konsekwencji Jauffret nawoływał do podjęcia wielkiego projektu De Brossesa, sformułowanego później również przez Court de Gébelina i Pallasa, żeby stworzyć słownik porównawczy wszystkich znanych języków świata.

Metoda porównawcza oraz związana z nią teoria przeżytków przyczyniły się do odkrycia zjawiska rozwoju nie tylko w dziedzinie kultury duchowej, ale również materialnej, gdzie trzeba się było odwołać nie do tekstów ani też do żywych informatorów, ale do "archiwów" w postaci martwych przedmiotów. Właśnie dzięki zastosowaniu metody porównawczej te przedmioty mówiły same o swojej przeszłości.

Szczególne zainteresowanie budziły już od czasów Odrodzenia prymitywne kamienne narzędzia, głównie toporki i groty strzał. Pierwsze z nich uważano za "kamienie piorunowe", drugie zaś za skamieniałości belemnitów albo też za zęby zwierząt. Niektórzy zaliczali je do świętych kamieni zwanych betylami i przypisywali im magiczne właściwości. Miały

²⁹ L. F. Jauffret: Introduction aux "Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme", [w:] G. Hervé: Le premier programme de l'anthropologie, "Revue scientifique", 1909, nr 17, s. 524.

³⁰ Tamże, s. 527.

być one podobne do kamienia biblijnego Jakuba, na którym zasnął on w Betel mając proroczy sen. Przeciwno takiej ich interpretacji wystąpił na początku XVIII wieku Falconnet w "Dissertation sur les baetyles" zamieszczonej w periodyku Królewskiej Akademii Napisów. Pragnąc uczynić z betyli przedmiot badań naukowych przez ich desakralizację, a jednocześnie naturalizację, uznał on te kamienie za "kamienie piorunowe", które identyfikował z meteorytami³¹.

To wyjaśnienie, podważające zarówno potoczny, jak i teologiczny pogląd na "kamienie piorunowe", okazało się jednak przestarzałe już w chwili jego powstania. Kilka lat wcześniej Dom Calmet poszedł znacznie dalej dzięki porównaniu różnych serii faktów. Otóż komentując fragment Księgi Jozuego, w którym jest mowa o kamiennym deszczu, doszedł do wniosku, że były to meteoryty. Natomiast rzekome kamienie piorunowe, mające spadać w czasie burzy jako "rdzeń" piorunów, uznał za pozostałości dawnych narzędzi. "Istnieje duże prawdopodobieństwo - pisał - że te kamienie są dawną bronią, częściami narzędzi rolniczych albo innymi narzędziami ludów barbarzyńskich. Mamy dowody na to, że starożytni posługiwali się w niektórych krajach narzędziami i bronią sporządzoną z kamienia bardzo twardego i prawie nie dającego się przebić"³². Do tych dowodów zaliczał doniesienia Herodota o Etiopczykach, którzy posługiwali się strzałami zakończonymi kamiennym grotem, jak również fragment dzieła Bernarda de Montfaucon (1655-1741) uchodzącego za ojca francuskiej archeologii, w którym opisał on odkrycie w Cocherel grobów "dawnych barbarzyńców", gdzie znajdowały się siekierki sporządzone z kamienia podobnego do "kamienia piorunowego". Porównując te fakty Dom Calmet formalnie nie wyciągnął jednak wniosku o istnieniu epoki, w której wszyscy barbarzyńcy posługiwali się narzędziami kamiennymi, nie znając jeszcze metali.

Do takiej konkluzji prowadziły jednak kolejne odkrycia. Mianowicie problem "kamieni piorunowych" zyskał nowe oświetlenie dopiero wówczas, gdy zaznajomiono się z kulturą Indian posługujących się kamiennymi siekierkami. Porównując te siekierki z innymi, które zostały znalezione na terytorium Europy i wzbogaciły kolekcję króla, naturalista Antoine de Jussieu³³ ustalił w przedstawionym Akademii tekście "De l'ori-

³¹Por. Falconnet: Dissertation sur les baetyles, "Mémoires de Littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres", t. 6, Paris 1729, s. 531.

³²Dom A. Calmet: Dissertations qui peuvent servir de prolegomènes de l'Écriture Sainte, t. 2, cz. II, Paris 1720, s. 124.

³³Na temat odkrycia Jussieu por. G. Hervé: Les débuts de l'ethnographie au XVIII^e siècle, "Revue de l'École d'Anthropologie", 1909, t. 19, s. 383-385.

gine et des usages de la pierre de foudre" (luty 1723), że "kamienie piorunowe" są kamiennymi narzędziami, klinami, grotami, toporkami używanymi przez Indian i Karaibów, a niegdyś przez Europejczyków, z nim nauczyli się wytapiać żelazo. "Ludy Francji, Niemiec i innych krajów Północy - pisał Jussieu - są bardzo podobne, ze względu na odkrycie żelaza, do wszystkich współczesnych dzikusów. Tak samo jak oni musiały jeszcze przed wykorzystaniem żelaza ścinać drzewa, oddzielać od nich korę, obcinać gałęzie, zabijać dzikie zwierzęta, polować, aby zdobyć pożywienie, jak również bronić się przed wrogami"³⁴.

Według A. Laming-Emperaire, specjalistki w zakresie dziejów archeologii prehistorycznej, "traktat Jussieu stanowi, przynajmniej we Francji, pierwszy przykład obserwacji etnologicznej zastosowanej do badań śladów (vestiges) przedhistorycznych"³⁵, albowiem kładzie on nacisk na porównania. Autorka ceni nawet bardziej zastosowanie metody porównawczej niż osiągnięte przez Jussieu wyniki. Nie miał więc racji A. Van Gennep, kiedy pisał, że to "Lafitau daje po raz pierwszy prawdziwe wyjaśnienie kamieni piorunowych bez uciekania się do przesądów ludowych"³⁶.

Zasługą Lafitau był natomiast dokładny opis sporządzania przez Indian kamiennych narzędzi, który pozwala uzmysłwić sobie ogrom włożonej w nie pracy, a w konsekwencji ich wielką wartość dla ludzi, którzy je wytwarzali. Jak pisał Lafitau, "często Indianin pracował całe życie nad polerowaniem kamienia oraz przystosowaniem do funkcji, jaką miał spełniać. Niekiedy niewykończone narzędzie pozostawiał w spadku swoim dzieciom". Cenne też okazało się spostrzeżenie Lafitau, że podobieństwa między kamiennymi siekierkami Galów i Indian świadczyły o tym, że "pierwsi mieszkańcy Galii wykorzystywali je w analogiczny sposób jak współcześni Amerykanie, którzy nie mając wcale, albo prawie wcale, kontaktów z Europejczykami, muszą trzymać się dawnych swoich praktyk"³⁷. Dzięki temu spostrzeżeniu umacniała się coraz bardziej świadomość identyczności drogi rozwojowej różnych ludów oraz nierówności ich rozwoju.

³⁴Nie udało nam się odnaleźć tekstu rozprawki Jussieu w "Mémoires de Littérature..." i dlatego cytujemy go za: A. Laming-Emperaire: *Origines de l'archéologie préhistorique en France. Des superstitions médiévales à la découverte de l'homme fossile*, Paris 1964, s. 87.

³⁵Tamże.

³⁶A. Van Gennep: *Contribution à l'histoire de la méthode ethnographique*, "Revue de l'Histoire des Religions", 1913, t. 67, nr 3, s. 335.

³⁷J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. 2, Paris 1724, s. 111.

Pierwszą próbę całościowego spojrzenia na rzekome kamienie piorunowe dał Mahudel, który w 1734 roku odczytał przed Akademią Napisów rozprawkę "Sur les prétendues pierres de foudre". Zachowała się ona jedynie w streszczeniu sporządzonym przez inną osobę i wydrukowanym w "Mémoires" Akademii. Mahudel dokonał typologii kamieni piorunowych, wyodrębniając wśród nich spetryfikowane istoty morskie, "piryty", czyli meteoryty, oraz kamienne narzędzia sporządzone przez człowieka. Przedmiotem jego zainteresowania stała się jedynie ta trzecia grupa. Stwierdził on, że narzędzia kamienne poprzedzały u wszystkich ludów narzędzia z brązu i żelaza. Tym sposobem Mahudel otwierał drogę przekonaniu Gogueta, że ludzkość przeszła przez epokę kamienia, a następnie brązu i żelaza. Wizja dziejów ludzkości, u podstaw której leży sposób wytwarzania narzędzi przez człowieka, jest u Mahudela całkowicie świecka. Powiadał, że narzędzia te nie są dziełem przypadku, że nie spadły gotowe z nieba, ale wytworzyli je ludzie pragnący zaspokajać swoje potrzeby i ulepszać sobie życie. Czynili to przez mozolne poszukiwania, stopniowo doskonaląc wytwory własnych rąk. "Nauczyli się używać brązu i żelaza dopiero wiele wieków po narodzinach świata"³⁸. O stopniowym przechodzeniu od narzędzi kamiennych do metalowych świadczy, wedle Mahudela, fakt, że metalowe siekierki zachowały początkowo kształt toporków kamiennych. Zauważył, że kamienne narzędzia sporządzano na różne sposoby. Niektóre kamienie szlifowano, a inne odłupywano. Tym technikom sporządzania narzędzi kamiennych Mahudel nie nadawał jeszcze perspektywy czasowej. Zadawał się jedynie ich typologią, która przygotowywała możliwość ujęcia diachronicznego.

W konkluzji swojej rozprawki Mahudel po raz pierwszy wyraźnie stwierdził, że "można patrzeć na mieszkańców starego świata tak jak na mieszkańców świata nowego, którzy w zwyczajnych przypadkach życia i wojny posługiwali się narzędziami kamiennymi, zanim Europejczycy nie nauczyli ich wyrobu narzędzi metalowych"³⁹. Mahudel, opierając się więc na porównaniach różnych kultur prymitywnych z kulturą zarówno ludów egzotycznych jak i europejskich, doszedł do wniosku co do powszechności stosowania narzędzi kamiennych przed metalowymi.

³⁸ Mahudel: Sur les prétendus pierres de foudre, "Histoire de L'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres avec les Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie", t. 12, Paris 1740, s. 165.

³⁹ Tamże, s. 169.

Pojęcie epoki kamienia wprowadzali następcy Mahudela jak Mairan, który obracał się w kręgu misjonarzy jezuickich działających na terenie Chin. Skłonił on A. Gaubila do poszukiwania tam kamiennych narzędzi. Ten potwierdził w 1749 roku ich obecność, jak również istnienie legend, w których jest mowa o czasach, kiedy znano jedynie drewniane miecze⁴⁰.

Późniejsi autorzy dorzucali jedynie nowe materiały rozwijając koncepcję Mahudela. Ch. de Brosses przygotowując "Histoire des navigations aux terres australes" studiował materiały, które pozwoliły mu stwierdzić obecność narzędzi kamiennych wśród prymitywnych ludów Australii i Polinezji opisanych między innymi przez A. Tasmana. To nasyliło mu myśl o analogiach między poziomem kultury tych prymitywnych ludów i kulturą dawnych Celtów, przodków Francuzów. "Europejczycy pierwszych wieków - pisał - nie byli wcale mniej dzicy od Australijczyków. Tak jak Australijczycy mieszkali oni w jaskiniach i lasach, żyjąc w odosobnionych rodzinach albo wędrując z hordami utrzymującymi się z polowania i rabunku, nie znając rolnictwa i rzemiosł, nie mając najpotrzebniejszych narzędzi poza kamiennymi siekierami, jakie znaleziono w 1688 roku koło Passy w Normandii w bardzo starych grobowcach. Jest to dowód, że Celtowie nie znali jeszcze żelaza. Oto skąd wyszliśmy, aby dojść drogą oświecenia, przykładu i kontaktów z bardziej wykształconymi cudzoziemcami do punktu, w jakim się znaleźliśmy. Każdy lud może do niego dojść tak samo jak my"⁴¹.

Dziesięć lat później J. B. M. Nicolson pisał w "Essai sur l'histoire naturelle de l'Isle de Saint-Domingue" (1776) o kamiennych siekierach używanych przez dawnych mieszkańców Antyli. Wyrażał pogląd, że zaczęto je tam sporządzać w bardzo odległych epokach.

W tym samym czasie przyrodnik Joseph Dombey, uczeń Jussieu, przebywał w Peru, gdzie prowadził systematyczne badania archeologiczne. Otwierał dawne grobowce, znajdując w nich mumie i towarzyszące im kamienne narzędzia. W ruinach Pachamacu zbierał przedmioty codziennego użytku. Odkrył między innymi, że Inkowie posługiwali się szalkową wagą.

Zajmując się formowaniem antropologii w XVIII wieku M. Duchet słusznie zauważyła, że pod wpływem "Encyklopedii" podróżnicy drugiej połowy stulecia opisują w sposób całkowicie odmienny kraje egzotyczne niż ich poprzednicy z początku stulecia. Malownicze, pełne fantazji

⁴⁰Por. P. Fournier: Les voyageurs naturalistes du clergé français avant la Révolution, Paris 1932, s. 77.

⁴¹Ch. de Brosses: Histoire des navigations aux terres australes, t. 1, Paris 1756, s. 20.

opisy ustępują miejsca próbom inwentaryzacji przedmiotów kultury materialnej. Ma ona na celu możliwie najbardziej precyzyjne przedstawienie stanu cywilizacji technicznej. To z kolei prowadzi do próby uprawiania historyzmu. "Podejmując studia śladów (vestiges) archeologicznych, wychodzi się poza ramy opisowej historii naturalnej zadowolającej się obrazem obyczajów i zwyczajów [...] aby zmierzać do historycznej rekonstrukcji i przeszłości niewątpliwie wspólnej dla całego gatunku, ale rozczłonkowanego na nieskończoną liczbę poszczególnych kultur. Już samo przedstawienie w rysunkach, towarzyszących relacjom z podróży Bougainville'a i Cooka, jednocześnie ludzi i narzędzi dzikich, oznacza ewolucję w kierunku wizji globalnej i dynamicznej opisywanych społeczeństw, której doniosłość należy podkreślić"⁴².

Wokół owych kamiennych siekier, grotów i klinów - słowem "przytłoków" archeologicznych, kształtowały się w okresie Oświecenia szersze koncepcje historiozoficzne. J. J. Rousseau wiedziony genialną intuicją twierdził na podstawie opisów życia Indian, że narzędzia pozwalające pierwotnym ludziom produkować ponad potrzeby, doprowadziły do zaniku wspólnej własności. Kiedy - pisał - "zaczęto stosować coś w rodzaju jak gdyby toporów z twardego i ostrego kamienia, posłużyły one do cięcia drzewa, kopania ziemi i budowania z gałęzi szałasów, które następnie zaczęto oblepiać gliną i błotem. W tym to okresie nastąpił pierwszy przewrót, ten, który stworzył i wyodrębnił rodziny oraz wprowadził coś niby własność, dając może przez to początek niejednym już zatargom i walkom"⁴³. Produkcja narzędzi oznaczała dla Rousseau radykalny postęp cywilizacji. będący wszakże źródłem wszelkich nieszczeń ludzkości.

Inaczej ujmował problem pierwszych narzędzi w rozwoju cywilizacji Buffon. Przekonany, że ludzkość zrodziła się w okresie, kiedy Ziemia znajdowała się jeszcze w stanie "konwulsyjnych ruchów", a więc kiedy występowały na niej raz po raz kataklizmy związane z ruchami jej skorupy, jak wybuchy wulkanów, trzęsienia ziemi, potopy, przerażeni ludzie "wystawieni na łaskę wszelkich żywiołów, będący ofiarami wściekłości dzikich zwierząt", łączyli się ze sobą, aby wspólnie się bronić i współ-

⁴²M. Duchet: *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971, s. 123.

⁴³J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 191.

nie pracować przy budowie osiedli i sporządzaniu broni. "Zaczęli oni od ostrzenia, nadawania formy siekier owym twardym krzemieniom, kamieniom piorunowym, które uważano za spadłe z chmur i uformowane przez pioruny, a które w rzeczywistości są pierwszymi zabytkami (monuments) sztuki ludzkiej w stanie czystej natury"⁴⁴.

Według Buffona umiejętność sporządzania narzędzi przyczyniła się do szybkiego przejścia od owego "stanu czystej natury" do cywilizacji. Kamienne siekiery posłużyły przygotowywaniu terenów pod osiedla. Użyto ich do wycinania lasów, obróbki drewna, produkcji broni oraz do walki ze zwierzętami. Po kamiennej siekierze służącej do walki wręcz, nauczono się wytwarzać broń do walki na odległość. Kamień posłużył do wyrobu grotów strzał. Dzięki kulturze człowiek stał się panem natury. Ludzkość przestała żyć w autarchicznych rodzinach. Powstały warunki do zorganizowania się liczniejszych społeczności. Stan społeczny wyrósł ze stanu naturalnego. Umożliwiło to dalszy postęp ludzkości.

Odkrycie tego rodzaju "przeżytków", do których należały prymitywne kamienne siekiery, spowodowało, że Oświecenie zaczęło patrzeć na człowieka jak na istotę wytwarzającą narzędzia pracy. Umiejętność doskonalenia tych narzędzi stała się miernikiem jego intelektualnego rozwoju.

Przypominając, że to przedstawiciel Oświecenia B. Franklin "określa człowieka jako a toolmaking animal, zwierzę wytwarzające narzędzia", K. Marks komentuje ten fakt następująco: "szczątki środków pracy mają także znaczenie dla określenia dawnych formacji ekonomiczno-społecznych, jakie dla rozpoznania organizacji wymarłych gatunków zwierząt ma budowa szczątków ich kości"⁴⁵. Wiemy zaś, że poznanie tych formacji ekonomiczno-społecznych odegrało decydującą rolę w odtworzeniu etapów rozwoju religii. Przeżytki ekonomiczne wpłynęły na poznanie przeżytków religijnych.

Tym sposobem oświeceniowa koncepcja przeżytków wykraczała poza perspektywę ewolucjonistyczną E. B. Tylora, który pisał w 1865 roku, że "przeżytki kultury rozmieszczone wzdłuż drogi, którą postępowała cywilizacja, są pełnymi znaczenia drogowskazami dla tych, którzy mają odczytywać znaki". Dzięki nim "Europejczycy mogą znaleźć u Gren-

⁴⁴ Buffon: *Les époques de la nature*, Paris 1971, s. 199.

⁴⁵ K. Marks: *Kapitał*, tom 1, [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 208.

landczyków i Maorysów niejedyn rys potrzebny do odtworzenia obrazu własnych praojców"⁴⁶.

Podczas gdy ewolucjoniści nawiązywali do oświeceniowej refleksji nad przeżytkami, by budować teorię postępu kultury, Marks wykorzystał ją do wyjaśnienia dynamiki rozwoju społecznego.

⁴⁶E. B. Tylor: *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1, Warszawa 1896, s. 30.

VII. KONCEPCJA PRZEDRELIGIJNEGO OKRESU LUDZKOŚCI

Odrzucając objawienie oraz idee wrodzone, materialistycznie zorientowany sensualizm stwarzał filozoficzne podstawy do przyjęcia tezy o historycznym powstaniu wierzeń religijnych. Jeśli wszelkie idee pochodzą z zewnętrznego świata, religie nie mogą stanowić wyjątku i genezy ich należy szukać w kontakcie człowieka z materialną rzeczywistością. Ta teoretyczna teza była weryfikowana w praktyce przez obserwację ludów egzotycznych. Z dzisiejszego punktu widzenia obserwacje te były powierzchowne i dopiero rozwój nauk zajmujących się prehistorią pozwolił zweryfikować oświeceniowe koncepcje. Oparły się one zwycięsko tej próbie, chociaż trzeba było czekać do połowy XX wieku, aby można było stwierdzić - jak W. F. Zybkwieć - że ponad wszelką wątpliwość "istniała ludzkość bez religii"¹.

Takiej pewności nie mieli jeszcze ewolucjoniści, chociaż to właśnie im się przypisuje wypracowanie koncepcji epoki przedreligijnej. Wymienia się w związku z tym J. Frazera, J. Lubbocka, E. B. Tylora, jak również twórcę ewolucjonizmu przyrodniczego Ch. R. Darwina. Najczęściej pada jednak nazwisko L. Morgana². Znając niechętny stosunek ewolucjonistów do materializmu Oświecenia, nie możemy się zbytnio dziwić, że nie dostrzegali ich poglądów, które mogliby uznać za własne. Bali się przecież, aby nie pójść śladem tych, którzy z przekonania o istnieniu ludów bez religii czynili koronny argument na rzecz propagowania ateizmu. Jeśli więc ewolucjoniści wykorzystywali bogatą faktografię dotyczącą bezreligijnych społeczeństw prymitywnych, to na ogół

¹W. F. Zybkwieć: Dorieligioznaja epocha, Moskwa 1959, s. 34.

²Por. M. Nowaczyk: Ewolucjonizm w religioznawstwie, Warszawa 1969, s. 8 (skrypt CODKL), oraz tenże: Antropologiczno-ewolucjonistyczna szkoła w religioznawstwie, "Euhemer", 1964, nr 4, s. 116.

przemilczali "kompromitujących" antenatów, których trzeba było na nowo odkrywać w obecnym dopiero stuleciu.

W. F. Zybkwiec podkreślał w swoich wcześniejszych pracach, że to L. Morgan był "pierwszym etnografem, który na podstawie głębokich obserwacji nad życiem prymitywnego ludu oraz porównań tych obserwacji z faktami historycznymi, odnoszącymi się do życia innych ludów, doszedł do przekonania o istnieniu epoki bezreligijnej w historii człowieka"³. Warto jednak zauważyć, że ten autor zmodyfikował później swój sąd i stwierdził: "Pierwszym myślicielem, który winien być wymieniony jako autor występujący z ideą epoki przedreligijnej, jest ideolog francuskiego, rewolucyjnego mieszczaństwa, założyciel i redaktor słynnej »Encyklopedii nauk, sztuk i rzemiosł«, materialista i ateista Denis Diderot (1713-1784). Od Diderota w rzeczywistości zaczyna się religioznawstwo porównawcze, chociaż sam termin został formalnie wprowadzony do nauki dopiero w połowie XIX wieku"⁴. Podkreślmy, że zarówno w wypadku Morgana, jak i Diderota Zybkwiec wskazywał na nierozłączność dwóch faktów: koncepcji epoki przedreligijnej oraz metody porównawczej. Dzięki zastosowaniu tej metody "epoka przedreligijna" przestała być hipotezą, a stała się pojęciem opartym na empirycznych faktach. Diderot, podobnie jak Morgan, oparł swoje przekonanie o pierwotności stanu bezreligijnego na danych etnograficznych. Dostarczyli mu ich podróżnicy XVIII wieku, głównie L. A. Bougainville.

Wskazując na Diderota jako na twórcę idei epoki przedreligijnej Zybkwiec nie wiedział jeszcze, że taki pogląd nie był w XVIII wieku odosobniony. Wyrażali go, i to o wiele wcześniej, również inni myśliciele Oświecenia, którzy aczkolwiek zaczęli uprawiać metodę historyczno-porównawczą, to jednak ich koncepcje uwikłane były w szereg tradycyjnych problemów, które ewolucjonizm ujął głębiej, bogatszy w wiedzę płynącą z nowo powstałych, pomocniczych nauk religioznawstwa.

Niemniej jednak koncepcja epoki przedreligijnej, określana niezbyt fortunnie w dobie Oświecenia jako epoka "pierwotnego ateizmu", zrodziła się niewątpliwie przed XIX wiekiem. Zawarta była ona implicite w każdym materialistycznym systemie. Materializm filozoficzny rzeczywiście sprzyjał tego rodzaju koncepcji i zwykle milcząco ją zakładał. Epoka przedreligijna stanowiła jednak nie tylko problem filozoficzny i naukowy, ale również polityczny.

³W. F. Z y b k w i e c: Dorieligioznaja epocha, cyt. wyd., s. 27.

⁴T e n ż e: Czełowiek bez religii, Moskwa 1967, s. 40.

Sądzymy, że największy, choć nie zamierzony wpływ na powstanie idei "pierwotnego ateizmu" oraz "ludów ateistycznych" miała ideologia kolonialna. Od XVI wieku dokonywał się proces odkrywania i podbijania coraz to nowych, egzotycznych ludów prymitywnych oraz ich nawracania na chrześcijaństwo. Byłoby uproszczeniem traktować misjonarzy wyłącznie jako agentów kolonializmu, albowiem pełnili oni różnorakie funkcje. Akademia Francuska wysyłała ich na przykład w celu przeprowadzania obserwacji naukowych, zwłaszcza geograficznych i astronomicznych. Poznając wierzenia i obyczaje tych ludów oraz nawracając je na chrześcijaństwo, misjonarze obiektywnie przygotowywali grunt kolonizatorom. Niekiedy podejmowali akcję misyjną po militarnym podboju ziem zajmowanych dotąd przez ludy egzotyczne. Ten proces odkrywania i kolonizowania Nowego Świata dokonywał się wielotorowo: "niekiedy kupiec wyprzedzał zdobywców i misjonarzy, a niekiedy kroczył ich śladem"⁵. Dodajmy, że misjonarze nie ograniczali się do spraw religii. "Liczne misje - według C. Biondi - były całkowicie zaangażowane w handel kolonialny i ciągnięcie zysków poprzez kontakty z Murzynami. W szczególności jezuita okazali się świetnymi ludźmi interesu, a słynne bankructwo ich misji na San Domingo wykazało, że uprawiali nawet handel niewolnikami"⁶.

Myśl teologiczna biegła często równoległe do świeckiej. Dla jednej i drugiej znamienny był eurocentryzm. Nawet w potocznym przekonaniu Europejczyków XVI-XVIII wieku nasz kontynent stanowił centrum świata, a zarazem wzór i normę dla wszystkich ludów. Europejczyk był istotą doskonale ludzką, najbardziej rozumną, najbardziej obyczajną i prawdziwie religijną. W miarę oddalania się od tego kontynentu - jak sądzono podówczas - wkraczało się w królestwo ciemnoty, zła, zepsucia moralnego, polegającego głównie na odchodzeniu od europejskiego wzoru rodziny i życia seksualnego, jak poligamia, promiskuityzm czy kazirodztwo. Zarzutem najcięższego kalibru był jednak ateizm bądź idolatria ludów egzotycznych. Zjawiska te budziły zwykle ducha kruczaty, który tak był na rękę kolonizatorom. I tak na przykład w dodatku (Supplément) do anonimowej "Dissertation sur les peuples de l'Amérique" zamieszczonej w zbiorze tekstów poświęconych religiom świata ("Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde") czytamy,

⁵ N. Broc: *La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Paris 1975, s. 23.

⁶ C. Biondi: *Mon frère, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico razziali nel Settecento francese*, Pisa 1975, s. 47.

że tępiąc bezlitośnie Karaibów, Europejczycy pokazywali ich jako "potwory nieczystości, bez praw, bez religii, bez naturalnych cech ludzkich, nie mające w sobie niczego, co można by tolerować, poza ludzkim kształtem"⁷.

Nic więc dziwnego, że opisy "ludów bez religii" mnożyły się w relacjach misjonarzy, a zwłaszcza w jezuickich "Lettres édifiantes et curieuses" wydawanych w latach 1702-1776. Tak na przykład J. B. Du Halde donosił na temat Indian (Moksów), że "są wszyscy bałwochwalcami albo ateistami" i że "misjonarze nie mogli odkryć wśród nich najmniejszego śladu religii"⁸. Du Halde miał licznych poprzedników i kontynuatorów. Jeżeli chodzi o tych pierwszych, klasycznym niemal autorem stał się Jean de Léry, który opisał w XVI wieku lud Tupinambu w Brazylii. Jego relację przytaczali niemal wszyscy główni uczestnicy sporu o ateizm ludów prymitywnych i egzotycznych, a wśród nich P. Bayle i J. Locke. "Nie uznają ani nie wielbią - pisał Léry o członkach ludu Tupinambu - żadnych bogów niebieskich lub ziemskich, a w konsekwencji żadnych przepisów czy też specjalnie wyznaczonych miejsc, aby się zbierać i sprawować regularne, religijne obrzędy. Nie zwracają się z religijną czcią do żadnej rzeczy ani publicznie, ani też prywatnie"⁹. Warto jednak zauważyć, że większość doniesień o ateizmie ludów egzotycznych dotyczyła właśnie pierwotnych mieszkańców Brazylii, którzy stali na niższym poziomie kulturalnym od innych plemion indiańskich południowej i środkowej Ameryki. Nie mieli oni rozwiniętej mitologii i kultu. Podobnie było z mieszkańcami wysp Marianów. Problem ich ateizmu opisanego przez Ch. Le Gobierna w "Histoire des îsles Marianes" (1700) nurtował wielu myślicieli Oświecenia, jak na przykład Helvétiusa i Diderota. Ponieważ ludność archipelagu Marianów leżącego na Południowym Pacyfiku znajdowała się na poziomie kultury Tasmańczyków, opisanych w XVII wieku przez A. Tasmana, których ateizm budził w literaturze naukowej kontrowersje, trudno dziś definitywnie orzec, na jakim etapie rozwoju kulturowego się znajdowali. Jeżeli chodzi o Tasmańczyków, których Anglicy wytepił doszczętnie w XIX wieku, wiadomo, że zachowały się wśród nich ślady kultury mustierskiej i oryńskiej. Nie ulega jed-

⁷ [J. F. Bernard]: *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, t. 6, Amsterdam 1723, s. 135.

⁸ J. B. Du Halde: *Epître aux jésuites de France*, [w:] *Lettres édifiantes et curieuses*. Recueil XII, Paris 1717, s. 12-13.

⁹ J. de Léry: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, Genève 1594 (1. wyd. 1578), s. 230-231. Na temat "Moksów" - por.: M. Duchet: *Anthropologie et l'histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971, s. 43-44.

nak wątpliwości, że w bardzo licznych wypadkach ludów uznawanych w dobie Renesansu i Oświecenia za ateistyczne mamy do czynienia z błędem polegającym na utożsamianiu wierzeń prymitywnych z ateizmem. Nawet J. de Léry pisząc o ateizmie Tupinambu wspominał o istnieniu wśród nich "załączków religii", albowiem wierzą w życie pozagrobowe. To samo dotyczy Du Halde'a, który uznając Moksów za ateistów pisał, że wielbią oni słońce i księżyc: Tak więc kultury solarne i lunarne zostały uznane za ateistyczne. Le Gobien powiadał również o mieszkańcach Marianów, że aczkolwiek nie mieli świątyń, ołtarzy i kapłanów, byli przekonani o "nieśmiertelności duszy" i o "powrocie duchów po śmierci".

Aczkolwiek teza o ateizmie ludów egzotycznych stanowiła "mniej lub bardziej świadome usprawiedliwienie podbojów kolonialnych"¹⁰, teologowie zdali sobie rychło sprawę, że mogła ona stać się niebezpieczna dla Kościoła i religii. Dlatego wielu z nich zaczęło poddawać ją korekcie albo odrzucać całkowicie. Mówiono coraz częściej o "braku wyraźnej zasady religii", "prawdziwego uczucia religijnego", "uregulowanego kultu", o tym, że wiara w duchy i życie pozagrobowe nie oznacza "ateizmu doskonałego" tych ludów, a tylko "ateizm częściowy". Wielu teologów i świeckich teoretyków religii protestowało przeciw utożsamianiu idolatrii, a więc różnych prymitywnych wierzeń, z ateizmem. Nieobecność wyrazu "Bóg" w jakimś wierzeniu nie oznacza, ich zdaniem, braku religii zasadzającej się na wierze w świat nadprzyrodzony. W anonimowej "Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de la Chine et du Japon" czytamy, że "jeśli mimo to chce się uważać Chińczyków i Amerykanów za ateistów, to trzeba wówczas stwierdzić również, że wszyscy bałwochwalcy starożytni byli ateistami". W tejże rozprawce nadmieniamy się również fakt, że wyżej zorganizowane religie Azji jak szintoizm i buddyzm są religiami ateistycznymi.

Na nieroztropność misjonarzy, głoszących opinie o ateizmie egzotycznych ludów prymitywnych, zwrócili uwagę czołowi teologowie jezuitcy, znawcy wierzeń pierwotnych, tacy jak R. J. Toumemine i J. F. Lafitau. Doszli oni do wniosku, że pogląd ten może przynieść Kościołowi tylko doraźne korzyści praktyczne, benefis zaś teoretyczny mogą wynieść z niego jedynie materialści i ateści. Toumemine twierdził więc, że wszystkie ludy uznają istnienie Boga, a misjonarze, którzy temu przeczą, są w błędzie. "Nie dostrzegli oni - powiadał - u dzikusów, których chcieli nauczyć, żadnej religii, żadnej wiary: być może zbyt pochopnie

¹⁰ S. Landucci: I filosofi e i selvaggi 1580-1780, Bari 1972, s. 213.

zadecydowali, że te ludy nie mają żadnego uroczyscie obchodzonego kultu, żadnego kultu zewnętrznego. Jeśli nawet tak było w istocie, to nie należało wyciągać wniosku, że nie mieli żadnego poczucia bóstwa. Prostactwo umysłu, brak wykształcenia, życie sprowadzające się do spraw cielesnych, powszechna rozwiązłość - wszystko to mogło unicestwić kult oddawany Bogu u wszystkich narodów dzikich i oddzielonych od innych ludów, zajętych wyłącznie zaspokajaniem życiowych potrzeb i namiętności; tacy ludzie nie są już ludźmi. Żyją instynktownie kierując się impulsami, jakie rodzą ich zachcianki. Nie korzystają z rozumu ani wolności. Czyż można więc się dziwić, że u tych zwierząt, mających tylko ludzką postać, idea Boga została przyćmiona, ukryta pod pojęciami zmysłowymi, tak że nie można jej więcej dostrzec, gdyż uległa niemal całkowitemu zatarciu?"

Toumemine obstając za tezę o religijności wszystkich ludów prymitywnych odwoływał się do koncepcji religii naturalnej. Pouczał więc misjonarzy przekonanych o ich ateizmie: "Nie szukajcie u dzikich takiej znajomości Boga, jaką dysponują teologowie. Badajcie tę, którą im dała natura, a nie będziecie uważać ich więcej za ateistów"¹¹. Aby nie było wątpliwości, autor dorzucał nieco dalej, że "naturalne pojęcie bóstwa tkwi w każdym człowieku".

Wspomniana koncepcja religii naturalnej, która stała się w XVII i XVIII wieku centralna dla angielskiego i francuskiego deizmu, przybierała różne formy. Dla wielu teologów, troszczących się o zachowanie postawy ortodoksyjnej, naturalna była religia sprzed czasów Noego i potopu. Nie mogli sobie oni wyobrazić, żeby Bóg nie wpoił jakichś religijnych prawd Adamowi i Ewie. Dlatego też Lafitau protestował nie tylko przeciwko autorom piszącym o ateizmie ludów prymitywnych, ale zwalczał również panmozaizm. Jeśli bowiem dopiero od Mojżesza miałyby się zaczynać historia religii (jak utrzymywał D. Huet), to należało uznać, że przedtem jej nie było.

Lafitau był badaczem sumiennym i dlatego drażniły go nagminne relacje o rzekomych ludach ateistycznych, oparte na powierzchownych obserwacjach albo na z góry przyjętych założeniach. Podczas gdy Toumemine wytykał tym autorom nieznamość języków owych ludów, których religią się zajmowali, to Lafitau pisał wręcz o ich ignorancji: "Czytałem z wielkim smutkiem - notowałem w swoim głównym dziele - większość re-

¹¹ *Réflexions du père Toumemine sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers missionnaires qui leur ont annoncé l'Évangile, "Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts", janvier 1717, s. 38-39.*

lacji, których autorzy opisywali obyczaje ludów barbarzyńskich, gdyż przedstawiali je jako nie mające żadnego poczucia religii, żadnej znajomości bóstwa, żadnego przedmiotu, któremu oddawaliby cześć; jako ludy bez praw, zewnętrznej administracji ani formy rządu – słowem ludy, którzy nie mają prawie niczego ludzkiego w sobie poza zewnętrznym wyglądem. Jest to błąd, który robili nawet misjonarze i ludzie uczciwi, albowiem pisali, z jednej strony, zbyt pochopnie o rzeczach, których wystarczająco nie znali, a z drugiej, nie przewidywali przykrych konsekwencji, jakie można było wyciągnąć z poglądu tak nie sprzyjającego religii"¹². Lafitau proponował więc wykorzystanie do obrony religii cyconowskiej koncepcji "powszechnej zgody ludów" (*consensus gentium*) na to, że istnieją w świecie siły nadprzyrodzone, aby "pozbawić ateistów wszelkich środków atakowania jej od tej strony"¹³. Do argumentu milczącej zgody ludów na istnienie Boga sięgali już przed Lafitau liczni myśliciele, i to zarówno teologowie, jak i filozofowie deiści, a więc zarówno Kalwin, jak Charron, zarówno J. L. Fabricius, autor "Apologeticus pro genere humano contra calumniam atheismi" (1682), jak Herbert z Cherbury. W sumie niezależnie od przyczyn, które skłaniały teologów do głoszenia idei ludów ateistycznych, w momencie gdy w grę wchodził problem historycznej pierwotności ateizmu przed religią, uznawali tę drugą za objawioną lub wrodzoną człowiekowi wraz z jego stworzeniem. Negowali zdecydowanie istnienie okresu przedreligijnego ludzkości. Stwierdzenie istnienia ludów bez religii nie oznaczało więc uznania pierwotności ateizmu. Przeciwnie, teologowie uważali wierzenia prymitywne i brak pojęcia Boga za efekt degeneracji pierwotnego monoteizmu lub zapomnienia zasad prawdziwej religii.

Istotny krok w kierunku uznania pierwotnego ateizmu uczynił na przełomie XVII i XVIII wieku Pierre Bayle, aczkolwiek takiego problemu nie stawiał wprost i uczynił to "po drodze", albo raczej drogą okrężną. Otóż Bayle próbował dowieść, że ateizm nie jest sprzeczny z moralnością, a religia nie ma na nią żadnego pozytywnego wpływu. Co więcej, utrzymywał, że ateści mogą żyć bardziej cnotliwie i mądrze niż zwolennicy idolatrii i religijnych przesądów. Chcąc uzasadnić swoją tezę Bayle cytował opisy społeczeństw bez religii, a wypowiedź J. Léry'ego uznał za świadectwo koronne. W przypisie do artykułu "Léry" stwierdził w swoim "Słowniku" na temat religii ludu Tupinambu: "można

¹²J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains comparées au moeurs des premiers temps*, t. 1, Paris 1724, s. 5.

¹³Tamże, s. 6

powiedzieć otwarcie, iż ci biedni dzicy nie mają jej wcale, a jeśli istnieje na świecie jakiś naród bez Boga, to są właśnie oni"¹⁴. Wprawdzie Bayle niekiedy zapominał o rozróżnieniu między ateizmem a idolatrią i podobnie jak większość współczesnych mu myślicieli utożsamiał je z sobą, to jednak wskazywał na intelektualną wyższość ateizmu, przypominając ateizm Chińczyków, na temat którego toczyły się w XVII i XVIII wieku żywe dyskusje wśród teologów.

Nawiązując do oskarżeń Chińczyków o ateizm, Bayle czynił z nich jeszcze inny użytek, a mianowicie podważał koncepcję *consensus gentium*. "Jeśli - pisał - Chińczycy wyznają ateizm, jak zapewniają o tym liczni misjonarze, to epikurejczyk Wellejusz wyróżnił się zuchwalstwem i kłamał. Mówił o zgodzie wszystkich ludów, zanim poznano historię Wschodu i dlatego się mylił. Niechaj ten przykład posłuży nam za ostrzeżenie, że nie można szczyścić się podobnym poglądem, dopóki tak wiele ludów pozostaje nam do odkrycia"¹⁵. Przecistawiając się pogładowi rzekomego epikurejczyka Wellejusza z dzieła "O naturze bogów" Cyce-rona, który głosił prawdę epikurejską, że "bogów wyrzyta w duszach wszystkich ludów sama natura", Bayle wziął pod uwagę stanowisko sceptyka Cotty, który stwierdzał istnienie licznych ludów bez religii, a następnie pokazywał sprzeczność tych dwóch stanowisk, którą próbował rozwiązać na korzyść sceptyka: "Cotta - powiadał Bayle - mógł przecież zarzucić Wellejuszowi, że ludy, które żyły bez Boga w Hiszpanii i w Afryce, nie miały nigdy religii, ponieważ wydaje się absolutnie niemożliwe, aby cały lud mógł przejść od religii do ateizmu"¹⁶. Argument ten podjął abbé Yvon w artykule "Athées" zamieszczonym w "Encyklopedii" Diderota¹⁷. Nietrudno było wyciągnąć stąd wniosek, że to ateizm poprzedzał historycznie religię, a nie religia ateizm.

Pierwotny ateizm był problemem jednocześnie ideologicznym i naukowym nie tylko dla teologów, ale również dla filozofów materialistów. Kiedy zastanowimy się nad dyskusjami dotyczącymi społeczeństw ateistycznych, zauważymy, że w ciągu XVIII wieku koncentrowały się one głównie wokół "paradoksu Bayle'a", że mądrzy i cnotliwi ateści mogą lepiej się rządzić niż niecnotliwi i przesądni wierzący.

¹⁴P. Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, t. 2 (wyd. 3), Amsterdam 1715, s. 713.

¹⁵P. Bayle: *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, *Oeuvres diverses de Mr Pierre Bayle*, t. 3, La Haye 1727, s. 229.

¹⁶Tamże, s. 196.

¹⁷Por. "Athées", *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers*, t. 1, Paris 1751, s. 718.

Paradoks Bayle'a dlatego budził burzliwe kontrowersje, że w gruncie rzeczy prowadził do przekonania, iż społeczeństwa ateistyczne, które prosperowały w przeszłości, mogą powstać w przyszłości. Wiadomo zaś, że Rewolucja Francuska w swojej szczytowej fazie próbowała stworzyć państwo ateistyczne.

Główne tezy paradoksu Bayle'a zawiera następujący fragment "Pensées diverses sur la comète": "Widzimy obecnie, jak oczywistą jest rzeczą, że społeczeństwo ateistów praktykowałoby czyny moralne i obywatelskie tak samo dobrze, jak je praktykują inne społeczeństwa pod warunkiem, że karałoby ono surowo przestępstwa i wiązało z pewnymi rzeczami honor i hańbę. Nieznajomość pierwszej istoty tworzącej i zachowującej świat nie przeszkodziłaby członkom tej społeczności być wrażliwymi na sławę i na pogardę, na nagrodę i na karę oraz na wszelkie namiętności, które dostrzegamy u innych ludzi. Nie zgasiłaby ona w nich światła Rozumu. Ujrzelibyśmy wśród nich ludzi, którzy we wzajemnych kontaktach darzyliby się zaufaniem, którzy wspomagaliby biednych, którzy przeciwstawialiby się niesprawiedliwości, którzy byłiby wierni swoim przyjaciołom, którzy gardziliby zniewagami, którzy zrezygnowaliby z przyjemności cielesnych, którzy nie czyniliby nikomu krzywdy dlatego, że pragnienie pochwały skłaniałoby ich do wszelkich pięknych czynów zyskujących publiczną aprobatę albo też dlatego, że kierowałiby się pragnieniem zachowania w razie potrzeby przyjaciół i protektorów"¹⁸.

Nie zamierzamy referować tu sporów wokół paradoksu Bayle'a, które trwały do końca stulecia. Przedstawiliśmy je zresztą w innym miejscu¹⁹. Warto jednak zasygnalizować fakt, że Bayle'owska teza o istnieniu cnotliwych ludów ateistycznych krzyżowała się niekiedy z mitem "dobrego dzikusa" i ją uzupełniała. Zwolennicy tego mitu zaprzeczali jakoby ludy prymitywne zostały pozbawione wszelkich cech ludzkich, będąc ateistami, kanibalami i niemal zwierzętami oraz uprawiając promiskuityzm seksualny i seksualne dewiacje. Rehabilitowali ich religię wraz z rehabilitacją ich człowieczeństwa. Porównywali ich bądź do ludów starożytności klasycznej, najczęściej do Spartan, bądź też do pierwszych chrześcijan, którzy żyli wspólnie w agapach i nie przywiązywali się do własności. Zwolennicy idei "dobrego dzikusa" nie repre-

¹⁸ P. Bayle: *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète...*, *Oeuvres diverses de Mr Pierre Bayle*, cyt. wyd., t. 3, s. 110.

¹⁹ Por. M. Skrzypek: *Próba reformy Kościoła u schyłku ancien régime'u i w początkach Rewolucji Francuskiej*, "Studia Religioznawcze", 1969, nr 1-2, s. 95-101.

zentowali zresztą jednolitej postawy wobec religii ludów prymitywnych. Jedynie libertyni stwierdzali u nich brak wiary w istoty nadprzyrodzone. Zabierając głos w sprawie Brazylijczyków M. Montaigne pisał już w XVI wieku, że "żyją w cudownej prostocie i niewiedzy, bez nauk, praw, bez króla, bez jakiej bądź religii"²⁰. Również F. La Mothe Le Vayer nie negował prawdziwości opisów ludów ateistycznych dokonanych przez licznych misjonarzy i podróżników, jak J. Léon (o plemionach afrykańskich), J. Acosta (o Indianach), S. Champlin (o dawnych ludach Kanady), nie mających "żadnego prawa, obyczaju i religii", a nawet nazwy "Bóg"²¹. Twierdził jednak, że od ich ateizmu gorsze są nadużycia religii.

Liczni misjonarze i podróżnicy, reprezentujący postawę humanitarną i antykolonialną, doszukują się nie tylko głębokich wartości moralnych u ludów egzotycznych, ale również religijności. Należy tu wymienić J. B. Du Tertre'a ("Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique", 1654), czy też G. Sagarda (Théodata) autora "Histoire du Canada" (1636). Ich postawa przyczyniła się do powstania antyhistorycznej roussofskiej koncepcji naturalnej dobroci pierwotnego człowieka, zepsutego później przez cywilizację. Postawa ta obracała się przeciw zwolnikom istnienia okresu przedreligijnego ludzkości.

Pierwszymi myślicielami, którzy usiłowali wprowadzić problem okresu bezreligijnego na właściwe tory, choć nie ustrzegli się poważnych błędów, byli filozofowie francuscy XVIII wieku, reprezentujący materialistyczną wersję sensualizmu. Według De Brossesa, im dalej sięgamy w przeszłość, tym większą mamy szansę zetknięcia się raczej z najbardziej prymitywnymi religiami niż z ateizmem. Rzadko, pisał De Brosses, można spotkać ludy bez religii, gdyż "trudno znaleźć ludzi wolnych od wszelkiego uczucia lęku, nadziei, pragnienia. Ideę bóstwa, powiadał pewien misjonarz dobrze zorientowany w obyczajach Amerykanów [chodzi o P. Lafitau - M.S.], przywołujemy na skutek tego wszystkiego, co dowodzi naszej słabości. Nasza zależność, nasza ułomność i nasze nieszczęścia, połączone z poczuciem naturalnej prostoduszności, skłaniają nas do wznoszenia się ponad nas samych i szukania poza nami pana, który byłby wolny od naszych niedoli. Tak więc aczkolwiek istniały jakieś ludy bardzo prymitywne, u których nie można było dostrzec żadnej iskiereki religii, ogół ludów dzikich oddaje cześć jakimś istotom wyż-

²⁰ M. de Montaigne: Próby, t. 2, Warszawa 1957, s. 204.

²¹ F. La Mothe Le Vayer: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero, Mons 1671, s. 286-287.

szym od ludzi, od których oczekują one jakiegoś dobra, a lękają się krzywdy"²². Z tej wypowiedzi wynika, że De Brosses traktował ateizm ludów prymitywnych nie jako regułę, ale jak wyjątek od reguły, którą stanowią religie prymitywne, a więc fetyszyzm, kultury astralne lub euhemeryzm.

Zbliżone do De Brossesa stanowisko zajął N. A. Boulanger, który również był przekonany, że im bardziej człowiek był prymitywny i nie-szczęśliwy, tym bardziej był religijny. Polemizował więc z koncepcją pierwotności ateizmu. "Niektórzy autorzy - pisał Boulanger - sądzili, że pogaństwo wyrosło z ateizmu, w który kataklizmy przyrody wtrąciły ludzkość. Nic bardziej fałszywego niż ten pogląd. Ateizm nie może nigdy prowadzić do pogaństwa albo idolatrii"²³. Wydaje się, że Boulanger - podobnie jak wielu innych myślicieli Oświecenia - utożsamiał w tym wypadku ateizm prymitywny, przedreligijny z ateizmem w ogóle, a więc z ateizmem jako świadomą, filozoficzną negacją istnienia bogów.

Bezpośrednim spadkobiercą koncepcji De Brossesa i Boulangera okazał się Paul Tiry d'Holbach, który w "Systemie przyrody" odpowiadał na paradoks Bayle'a: "Zapytywano często, czy istnieje naród, który by nie miał żadnej idei bóstwa, i czy lud złożony wyłącznie z ateistów mógłby się utrzymać? Cokolwiek mogliby na ten temat powiedzieć spekulatywni myśliciele, nie wydaje się prawdopodobne, aby istniał na naszym globie jakiś liczny lud nie mający żadnej idei niewidzialnej potęgi, której okazywałyby szacunek i pokorę. Jako zwierzę lekkie i nie-oświecone, człowiek staje się z konieczności zabobonny na skutek nie-szczęść; albo sam stwarza sobie jakiegoś Boga, albo przyjmuje Boga, którego inni chcą mu narzucić. Nie wydaje się więc, aby można było rozsądnie przypuścić, że istnieje na ziemi lud, któremu pojęcie jakiegoś bóstwa byłoby zupełnie obce"²⁴. Z dalszych wywodów autora wynika, że w ślad za De Brossesem uznał kultury astralne i fetyszyzm za początkową formę świadomości religijnej. Zdecydował się w związku z tym na dokonanie korekty wypowiedzi Boulangera o ateizmie Grenlandczyków. Podczas gdy Boulanger powtarzał (za J. Andersonem), że "nie mają oni żadnej podniety religijnej ani filozoficznej, aby zapomnieć o

²² Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, [Genève] 1760, s. 199.

²³ N. A. Boulanger: *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, t. 2, Amsterdam 1766, s. 225.

²⁴ P. d'Holbach: *System przyrody*, t. 2, Warszawa 1957, s. 359.

swojej nędzy, jak również o surowym klimacie, w którym żyją"²⁵, to Holbach wyprowadzał z tych samych przesłanek radykalnie odmienne wnioski: "Istnieje mniemanie, że Grenlandczycy nie mają żadnej idei bóstwa. Trudno jednak w to uwierzyć, kiedy chodzi o lud tak dziki i tak bardzo doświadczony przez przyrodę"²⁶. Wątpiąc w istnienie prymitywnych ludów ateistycznych Holbach odszedł od poglądu Bayle'a, co nie przeszkadzało mu wypowiedzieć się pozytywnie na temat jego paradoksu. Sądził, że w przyszłości społeczeństwo ateistyczne będzie prosperowało lepiej od religijnego. Tak więc u Holbacha krzyżują się ze sobą dwa dyskursy, a mianowicie dyskurs naukowy, dotyczący ateizmu jako prymitywnej formy ludzkiej świadomości, którą odrzucał bardziej konsekwentnie niż De Brosses i Boulanger, oraz dyskurs ideologiczny - chodziło mu w tym wypadku o uzasadnienie realności zbudowania świeckiego społeczeństwa w przyszłości. Inaczej mówiąc, Holbach kroczył - w pierwszym wypadku - śladami De Brossesa, a w drugim - Bayle'a.

Podobnie postępował Claude Adrien Helvétius, który w utworze: "O umyśle" (1758) niemal parafrazuje Bayle'a twierdząc, że religia nie stanowi moralnego hamulca w społeczeństwie i że znane są liczne społeczeństwa ateistyczne, które kwitną nie uciekając się do sił nadprzyrodzonych: "nie skończyłbym nigdy - zapewniał - gdybym chciał wyliczyć wszystkie ludy, które nie znając Boga, żyją jednak w społeczności mniej więcej szczęśliwie, zależnie od zdolności swego prawodawcy"²⁷. Wymienił więc najbardziej klasyczny przykład mieszkańców Marianów opisanych przez Ch. Le Gobierna (w polskim przekładzie "Jobiana!"); wspomina o Karaibach znanych mu z dzieła La Borde'a; o Sziriguanach wedle jezuitkich "Lettres édifiantes" (recueil XXIV), czy też afrykańskich Giagach za G. A. Cavazzim (w polskim przekładzie: "Cabassy!"). W późniejszym dziele "O człowieku" (1773) nie zapomniał o ludach ateistycznych, ale o wiele bardziej absorbował go pogląd De Brossesa i Holbacha na fetyszym jako pierwotne stadium religii"²⁸.

Problemem pierwotnego ateizmu i początków religii zajmował się również Diderot, którego poglądy na tę kwestię ulegały stopniowej ewolucji, w miarę jak ten czołowy filozof francuskiego Oświecenia przecho-

²⁵ N. A. Boulanger: *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cyt. wyd., t. 1, s. 299.

²⁶ P. d'Holbach: *System przyrody*, cyt. wyd., t. 2, s. 497.

²⁷ C. A. Helvétius: *O umyśle*, t. 2, Warszawa 1959, s. 199.

²⁸ Por. S. Landucci: *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, cyt. wyd., s. 187.

dził od deizmu i "religii naturalnych" do sensualistycznie zorientowanego materializmu i ateizmu, zbliżając się w ten sposób do koncepcji De Brossesa, Holbacha i Helvétiusa.

W okresie deistycznym Diderot przyjął pierwotność monoteizmu o zabarwieniu panhebraistycznym, będącego religią naturalną, wyrżytą przez Boga w umyśle wszystkich ludzi. Tej religii doskonałej, nieziennej i wiecznej przeciwstawił religie historyczne, które ulegają przemianom, giną, obumierają, przybierają nowe formy. Wszystko to nie przeszkodziło mu wysunąć w pracy "O wystarczalności religii naturalnej" (1745) domysłu o istnieniu okresu ateizmu pierwotnego. Uzasadniał to tym, że skoro religia naturalna była wrodzona, a nie objawiona, człowiek nie od razu odkrył jej prawdy. Nie od razu doszedł do koncepcji istnienia Boga. Ponadto - zgodnie z powszechnie przyjętą teorią degeneracji - sądził, że prawo naturalne wygasło w umyśle wielu ludzi, którzy stali się ateistami. W artykule "Asiatiques" zastanawiał się na przykład, czy Hindusi dysponują jeszcze jakąś wiedzą o Bogu. W artykule "Japonais" wyraża pogląd, że pierwszym etapem religii była idolatria, ale hołduje jeszcze koncepcji kołobieżu historii. Dlatego też sądził, że ludzkość wzniosła się od idolatrii, poprzez dualizm, zwany przezeń "manicheizmem", do monteizmu, by wrócić znów do idolatrii.

Kapitałne znaczenie miało dla Diderota zetknięcie się z De Brossesem, którego dzieło poświęcone fetysyzmowi poznał jeszcze w rękopisie i stał się jego entuzjastą. W odróżnieniu od niego Diderot obstawiał jednak w sposób zdecydowany za istnieniem okresu bezreligijnego. To co dla De Brossesa było wyjątkiem, on traktował jako prawidło. Jego koncepcja pierwotnego ateizmu, nawiązująca do różnych źródeł, nie jest jednak całkowicie przejrzysta. Kiedy wypowiadał się w duchu Bayle'a czynił to zazwyczaj jako utopista wierzący, że istnieją szczęśliwe ludy, którym nazwy Boga i religii są nieznane (tak w "Przechadzce sceptyka" i w "Przyczynku do podróży Bougainville'a"). W tym wypadku społeczeństwo ateistów wiąże się z antykolonialną ideologią "dobrego dzikusa". Niekiedy Diderot zmieniał jednak ton i krocząc raczej za Buffonem niż za Baylem uważał pierwotnego człowieka za dzikusa i barbarzyńcę. W artykule "Humaine espèce" pisał o Lapończykach, że są "prostaccy, przesadni i głupi. Nie mają prawie żadnej idei Boga i religii"²⁹.

²⁹ Problemem tym zajęliśmy się obszerniej w książce Diderot, Warszawa 1982, s. 186-190. Tam podajemy szczegółową bibliografię.

Przechodząc na pozycje sensualizmu, a tą drogą historyzmu, Diderot uznał rozwój religii od ateizmu i wierzeń prymitywnych, jak fetyszym, kultu astralne i euhemerystyczne, do monoteizmu, co pozwoliło mu przezwyciężyć intelektualistyczne tendencje rodzącej się naturalistyczno-astralistycznej koncepcji religii. W artykule "Arabes" Diderot pisał, że "zabianizm [tzn. sabeizm - M.S.] będąc sromotną idolatrią, oznacza raczej zanik wszelkiego rozumu niż prawdziwą filozofię"³⁰.

Tak więc krytykując intelektualistyczną i racjonalistyczną koncepcję astralistów, którzy w kulcie ciał niebieskich widzieli wytwór uczonych kapłanów, pragnących pouczać lud przedstawiając mu abstrakcyjne prawdy za pomocą zmysłowych materialnych symboli, Diderot godził w ich idealizm i ahistoryzm. Tak na przykład J. S. Bailly, mówiąc o czasach po potopie, obstawiał za istnieniem pierwotnych kultów astralnych, które miały charakter ludowy, oraz ateizmu, który wyznawali tylko nieliczni mędrcy³¹.

Zgodnie ze swoją intelektualistyczną koncepcją religii oraz związaną z nią teorią podwójnej prawdy, którą mędrcy rzekomo wymyślili na użytek ludu pozostając wierni swoim naukom, jak również zgodnie z przekonaniem o procesie degeneracji zachodzącym w rozwoju religii, Ch. F. Dupuis wyrażał następujący pogląd: "Sądzę, że lud ateistyczny, jeśli takowy istnieje, jest ludem najstarszym albo przynajmniej tym, który miał najmniejsze kontakty z ludami zdegenerowanymi przez kultury religijne"³².

Kontynuator astralistyki Dupuisa, C. F. Volney, nawiązywał natomiast wyraźnie do metody porównawczej Ch. de Brossesa i P. Ch. Levesque'a, inicjatora badań nad szamanizmem. Właśnie na marginesie relacji o wierzeniach prymitywnych, jak fetyszym, szamanizm i kultu falliczne, pisał o "ludach dzikich, które nie mając żadnych idei Boga ani duszy, ani też świata pozaziemskiego i życia pozagrobowego, żadnego systemu kultu, cieszą się jednak darami natury w swojej bezreligijności, w której sama ich stworzyła"³³.

³⁰D. Diderot: "Arabes", Oeuvres complètes. Encyclopédie I, t. 5, Paris 1976, s. 425.

³¹J. S. Bailly: Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie, Paris 1775, s. 273-276.

³¹Ch. F. Dupuis: Origine de tous les cultes, ou Religion universelle, Paris, l'an III (1794-1795), t. 1 (vol. I), s. 122.

³³C. F. Volney: Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires, Paris 1791, s. 173.

Jak można wnioskować z tej wypowiedzi Volneya, uznawał on ateizm ludów prymitywnych za wczesną formę świadomości, a być może nawet pierwotną, na co wskazywałoby ostatnie zdanie, że natura stworzyła człowieka bez religii.

Istotnym osiągnięciem zarówno Volneya, jak wielu innych oświeceniowych teoretyków religii, jest stwierdzenie faktu, że religia się rozwija w zależności od osiągniętego stopnia cywilizacji. Taki pogląd spotykamy u Corneliusa Pauwa, który zauważył, że małe, rodowe społeczności wielbią fetysze, podczas gdy narody dysponujące organizmem państwowym mają rozwinięty kult i wierzą w Boga monoteistycznego. Autor artykułu "Ostiaks" w "Encyklopedii" Diderota stwierdzał zaś, że ludzie nie mieli religii, kiedy żyli w rozproszeniu, bez społecznej organizacji. Te wypowiedzi świadczą, że niektórzy myśliciele Oświecenia uważali religię za zjawisko społeczne. Wielu z nich sądziło przy tym, że religia odgrywała od początku rolę społecznie organizującą lub politycznie przymuszającą. Nie była więc zwykłym wymysłem lub dziełem przypadku. "Znajomość Boga twórcy, który nagradza i karze - powiedział Voltaire - jest owocem rozumu ogładzonego"³⁴. Tak więc w przeciwieństwie do De Brossesa, Holbacha i Helvétiusa, Voltaire nie wiązał religii z najniższym stadium rozwoju ludzkiej świadomości, ale z tym jej etapem, kiedy człowiek zaczął rozumować i szukać odpowiedzi na pytania dotyczące otaczającego go świata. "Wszystkie ludy były więc - pisał Voltaire - w ciągu wieków tym, kim są obecnie mieszkańcy wielu południowych wybrzeży Afryki, ludy licznych wysp i połowa Amerykanów. Ludy te nie mają żadnego pojęcia jedyne Boga, który wszystko stworzył, który jest wszechobecny i istnieje odwiecznie przez samego siebie. Nie należy wszakże nazywać ich ateistami w sensie zwyczajnym, gdyż nie wierzą w istotę najwyższą, nie znają jej i nie mają o niej żadnego pojęcia. Kafrowie biorą sobie za opiekuna owada, a Murzyni węża. Spośród Amerykanów jedni wielbią księżyc, a inni gwiazdy. Wielu nie ma absolutnie żadnej religii"³⁵.

O ile powyższa wypowiedź nie różni się zbytnio od obiegowych koncepcji mieszających ateizm ludów prymitywnych z wczesnymi formami ich wierzeń, to zdanie Voltaire'a na ten sam temat, jakie znajdujemy w jego "Dictionnaire philosophique", jest w pewnym sensie rewelacją. A oto jego słowa: "Są ludy ateistyczne, powiedział Bayle w swoich »Pen-

³⁴Voltaire: La philosophie de l'histoire, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", vol. XXVIII, Genève 1963 (1, wyd. 1765), s. 96.

³⁵Tamże.

sées diverses sur la comète«: Kafrowie, Hotentoci, Tupinambu oraz wiele innych małych ludów nie miało wcale Boga. Nie przeczą jego istnieniu ani go nie potwierdzają. Po prostu nigdy o nim nie słyszeli. Jeśli im powiecie, że Bóg istnieje, łatwo wam uwierzą. Jeśli powiecie, że wszystko dzieje się za sprawą sił przyrody, przyjmą to również bez trudu. Sądzić, że są ateistami, oznaczałoby tyle, co imputować im, że są antykartezjanistami, chociaż nie występują ani za, ani przeciw kartezjanizmowi. Są to prawdziwe dzieci, a dziecko nie jest ani ateistą, ani deistą. Jest nikim»³⁶.

W ten oto sposób Voltaire podważył obiegowy termin "społeczeństw ateistycznych" ukuty przez teologów będących zwolennikami intensywnej konwersji ludów egzotycznych, wyznających prymitywne formy religii.

Bliski poprawnego rozwiązania problemu ateizmu pierwotnego był – w naszym przekonaniu – Marie Léger Dom Deschamps (1716–1774). Ten jedyny we francuskim Oświeceniu przedstawiciel ateizmu idealistycznego, twórca metafizycznego systemu, w którym kategorie "całości" (le Tout) i "wszystkiego" (Tout) nie wymagają dopełnienia kategorią Boga. Ze zwykłą sobie przenikliwością Deschamps wyraził myśl, że Hotentoci i podobne im ludy nie znajdują się na najniższym poziomie cywilizacji, gdyż przed nimi istnieli ludzie przypominający orangutanów, którzy nie mieli "ani ludzkich praw, ani przesądów"³⁷ i nie mówili jeszcze żadnym językiem. Na iście Bayle'owskie pytanie: "czy istnieją ludy, które nie znają żadnej religii, a jednak żyją w społeczeństwie?", Deschamps odpowiada: "Jeśli ludy takie istnieją, to żyją najwidoczniej bez praw ludzkich i nie odczuwają ich potrzeby"³⁸. Otóż w jego przekonaniu religia powstała w okresie przejścia od dzikości do "stanu prawnego", kiedy to służyła za podporę władzy i sankcjonowała społeczną niesprawiedli-

³⁶ Voltaire: Dictionnaire philosophique, Paris 1961, s. 43.

³⁷ Por. A. Robinet: Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon, Paris 1974, s. 101.

³⁸ Dom L. M. Deschamps: Prawdziwy system, czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności, Warszawa 1967, s. 194.

Nawiązując niewątpliwie do tej myśli Deschamps'a, B. Baczek stwierdził, że "w tym sensie odpowiedź na pytanie Bayle'a jest negatywna – u takich ludów nie istniała wprawdzie religia, ale nie istniał i stan społeczny. Również i »przyszły stan obyczajowości« nie dostarczy odpowiedzi pozytywnej na pytanie Bayle'a. Nie będzie tam wprawdzie religii, choć istnieć będzie społeczeństwo, ale będzie to zgoła inne społeczeństwo niż dotychczasowe – bez prawa, bez sprawiedliwości, bez rozróżnienia występków i cnót, a więc bez tego wszystkiego, co dla Bayle'a i filozofów od wszelkiego społeczeństwa jest nieodłączne". B. Baczek: Rozwiązanie zagadki metafizyki, czyli Dom Deschamps, [w:] Dom L. M. Deschamps: Prawdziwy system, czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności, cyt. wyd., s. 112.

wość. Stąd jego krytyka materialistów Oświecenia, że reprezentowali "półoświecenie", gdyż głosili ateizm nie łącząc go z krytyką prywatnej nierówności, którą Deschamps chciał znieść w utopijnym "stanie obyczajowości". Pisał więc pod ich adresem: "Nie można zniszczyć religii nie niszcząc wszelkiego panowania, nie przechodząc od stanu praw do stanu obyczajowości"³⁹.

Nikt przed Deschampsem nie dostrzegł tego podstawowego warunku realizacji "paradoksu Bayle'a". Nikt też nie podkreślił tak dobitnie dystansu między bezreligijnością pierwotną a oświeconym ateizmem społeczeństwa, w którym panowałoby powszechne szczęście.

³⁹ Tamże, s. 199.

VIII. FETYSZYZM JAKO ARCHAICZNA FORMA RELIGII

Oświecenie francuskie nie wytworzyło jakiegoś jednego, spójnego obrazu rozwoju ludzkich wierzeń od form prymitywnych do bardziej ucywilizowanych. Poszczególni teoretycy religii tej epoki różnili się w poglądach opowiadając się za wyłączną pierwotnością jednej z tych form. Zgodni byli na ogół co do tego, że kultury, których przedmiotem była przyroda i jej zjawiska, poprzedzały wierzenia wytworzone przez życie społeczne. Astralistykę sytuowali zwykle przed euhemeryzmem. W XVIII wieku nie ustalono również następstwa historycznego samych religii archaicznych.

Jedynym myślicielem, który zainteresował się poważnie ich następstwem w czasie, był De Brosses. Uznał on, że najbardziej prymitywną i początkową formą wszystkich religii był fetyszyzm, po którym pojawiły się kultury astralne i euhemerystyczne. Ponieważ jego koncepcja stała się popularna w XVIII wieku i dopiero pod koniec stulecia zaczęły z nią rywalizować inne, sądziliśmy, że należało dokonać typologii wierzeń prymitywnych kierując się intencją tego myśliciela, która odpowiadała bardziej ogólnemu schematowi preferowanemu przez wiek XVIII: kultury przyrody – kultury euhemerystyczne. Respektując tę tendencję epoki zrezygnowaliśmy z ujęcia innego typu, polegającego na omówieniu prymitywnych form religii w kolejności ich wyodrębniania. Byłby to zabieg tylko pozornie prostszy, gdyż niektóre wierzenia archaiczne opisywano wielokrotnie w przeszłości, przed Oświeceniem, chociaż nie sytuowano ich w historii religii i nie rozpatrywano ich w kontekście innych kultów archaicznych.

Wypracowanie pojęcia fetyszyzmu jako najniższej formy religii stanowi jedno z ważniejszych osiągnięć myśli oświeceniowej. Po raz pierwszy Charles de Brosses (1709–1777) posłużył się nim w "Histoire des

navigations aux terres australes" z 1756 roku. Termin ten nie pojawił się dopiero w "Du cultes des dieux fétiches" (1760) - jak zwykło się sądzić - lecz już w pierwszym z wymienionych utworów De Brossesa. Opisując wierzenia mieszkańców Manili, stwierdził tam wyraźnie: "Wielbią oni okrągłe kamienie, pnie drzew i różne inne rodzaje fetyszów, podobnie jak Murzyni afrykańscy, ale tym, co mają wspólnego z najstarszymi ludami ziemi, jak to pokazałem gdzie indziej, mówiąc o kulcie bebyłów, jest pewien rodzaj fetyszyzmu, podobnego do fetyszyzmu współczesnych dzikusów"¹.

Wiele poważnych nieporozumień nagromadziło się wokół samych pojęć "fetysz" i "fetyszyzm" oraz wokół ich etymologii. Dlatego też rozważania nasze o oświeceniowej koncepcji fetyszyzmu musimy zacząć od "oczyszczenia przedpola" i jasnego określenia znaczenia tych podstawowych pojęć. Otóż nagminnie popełnianym błędem jest przypisywanie De Brossesowi utworzenia pojęcia "fetysz", które w rzeczywistości istniało wiele lat przed nim. Występuje ono, w portugalskiej formie "fetisso", (dziś "feitico") już w "Description de la Guinée" (1602), której autorem jest P. de Marées. Sam De Brosses przyznawał, że jest to termin "ukuty przez kupców handlujących z Senegalem"² i cytował kilku autorów, którzy się nim posługiwali na początku XVIII wieku, a między innymi W. Bosmana i G. Loyera³. Dodajmy, że A. Dauzat odnotował obecność tego wyrazu w "Dictionnaire de Trévoux" (1732), który był jezuickim konkurentem "Encyklopedii", oraz wariantu "fetisis" u A. de Lacroix (chodzi niewątpliwie o jego "Relation universelle de l'Afrique", 1688)⁴. Artykuł "Fétiche" pojawiał się w 1756 roku w tomie VI "Encyklopedii" Diderota. Autor artykułu E. Mallet opierał się jednak na wcześniejszej

¹Ch. de Brosses: Histoire des navigations aux terres australes, contenant ce que l'on sait des moeurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour; et où il est traité de l'utilité d'y faire des plus amples découvertes, et des moyens d'y former un établissement, t. 2, Paris 1756, s. 377. Fakt użycia terminu "fetyszyzm" w tym utworze zasygnalizowała jako pierwsza M. V. David: Le président de Brosses historien des religions et philosophe, [w:] Charles de Brosses 1777-1977, Genève 1981, s. 130.

²Ch. de Brosses: Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie, [Genève] 1760, s. 18.

³W. Bosman: Voyage de Guinée, Utrecht 1705 (1. wyd. holenderskie ukazało się w 1704 r.); G. Loyer: Relation du royaume d'Issyny, Côte-d'Or, pays de Guinée, en Afrique, Paris 1714.

⁴A. Dauzat: Dictionnaire étymologique de la langue française, Paris 1938, s. 321.

pracy O. Dappera: "Description de l'Afrique" (1686), której oryginalne holenderskie wydanie ukazało się w roku 1670.

Aczkolwiek "fetysz" nie był wyrazem nowym w XVIII wieku, to jednak w tym okresie ustabilizowała się ostatecznie jego wartość semantyczna oraz forma gramatyczna. Podczas gdy w artykule E. Malleta fetysz miał jeszcze rodzaj żeński (la fétiche, une fétiche)⁵, to w innym artykule, zamieszczonym w tomie XV tejże "Encyklopedii" wydanym w 1765 roku, "Serpent fétiche" przybrał rodzaj męski (le fétiche, un fétiche). Ta druga forma, upowszechniona dzięki utworowi De Brossesa "Du culte des dieux fétiches" (1760), stała się w końcu XVIII wieku dominująca.

Wyjaśnienia wymaga również etymologia, a tym samym i znaczenie wyrazu "fetysz", które budzą kontrowersje wśród autorów piszących o fetyszyzmie. Ch. de Brosses podawał, że "fétiche" pochodzi od portugalskiego "fetisso" (współcześnie - "feitico"), to znaczy "rzecz cudowna, zaczarowana, boska (chose fée, enchantée. divine) albo służąca przepowiedniom"⁶. Genezę tego terminu wywodził od łacińskiego "fatum", "fanum", "fari", to znaczy: 1. los, przeznaczenie; 2. świętość lub świątynia; 3. mówić uroczyście, z emfazą, a więc postugiwać się językiem sakralnym.

Etymologię De Brossesa podważał pod koniec XVIII wieku, chociaż daleko od niej nie odbiegł, A. Court de Gébelin, który stwierdził, że "fetysz" wywodzi się od "fada" wymawianego w różnych okolicach jako "fae" lub "fée"⁷. Zauważmy, że autor nie zajmował się historyczną ewolucją terminu "fada" lub "fata", który mógł przybierać stopniowo postać: "fade", "fée", ale sygnalizował przestrzenną, geograficzną dyspersję pochodnych od niego form. Trafnie dostrzegając, że "fetisso", jako termin utworzony przez Europejczyków, nie należał do rdzennych wyrazów, którymi postugiwali się Afrykanie, Court de Gébelin nie sięgał jednak do literatury etnologicznej (podróźniczej), by odnotować nazwy lokalne, co próbowano czynić już w pracach z XVII wieku. J. W. Müller w "Die Afrikanische auf der Guineischen Gold-Küste gelegene Landschaft Fetu" (1673) sygnalizował postugiwanie się przez ludy Gwinei wyrazami "o-bussum" i "summan" obok europejskiej naleciałości "fitiso". Anonimowa "Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de l'Afrique" zamieszczona w tomie VII (z 1728 r.) antologii tekstów "religioznawczych" z

⁵"Fétiche", Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, t. 6, Paris 1756, s. 598.

⁶Ch. de Brosses: Du culte des dieux fétiches, cyt. wyd., s. 18.

⁷A. Court de Gébelin: Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne, t. 1, Paris 1777 (1. wyd. 1773), s. 76.

XVII i XVIII wieku: "Cérémonies et coutumes religieuses de tous les pays du monde", opisywała fetysze z terenu Angoli o nazwie "mokisses". Nieco później J. N. Démeunier stwierdził, w "L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples" (1776), że Murzyni Luandy sporządzają sobie "mokissos", a marabuci sprzedają im talizmany "gris-gris" będące - jak wynika z opisu - odpowiednikami fetyszów.

W sumie terminologia europejska wypierała jednak lokalną, co przyczyniło się do zatracenia przez wyraz "fetysz" precyzji. Ów "eurocentryzm" przejawiał się nie tylko bezpośrednio, ale również w sposób bardziej zawaolowany - przez pryzmat mentalności ówczesnego Europejczyka wychowanego w kulcie dla antyku. Dlatego też Court de Gébelin szukał dla murzyńskich fetyszów bardziej odległych i nobliwych antenatów niż portugalskie "fetisso" (feitico). Znajdował ich wśród Egipcjan, Fenicjan, Greków, Kartagińczyków. Sądził, że "Phta" (Ptah?), "Phetic", "Phateiq" dało greckich "Patajków" i murzyńskie jakoby wyrazy "fétique" i "fétiche".

Problem proveniencji "fée" od "fada" powraca w XIX wieku w badaniach nad francuskimi contes de fées (opowiadania o czarodziejkach, dobrych wróżkach) uprawianymi na przodzie XVII i XVIII wieku między innymi przez Ch. Perraulta. Ponieważ - jak zauważył E. Deschanel⁸ - w opowiadaniach tych nie tylko osoby, ale również i przedmioty są "fées" (np. siedmiomilowe buty w "Kocie w butach" lub klucze w "Sino-brodym"), nietrudno dostrzec ich związku z fetyszami.

E. Littré, który początkowo wyprowadzał "feitico" od "fada" odpowiadającego francuskiemu "fée", później doszedł do wniosku, że droga terminu "fétiche" była bardziej złożona. Wywodzi się on od łacińskiego "tactum" lub "factitium" (w znaczeniu czegoś zrobionego rękami człowieka), które w starofrancuskim przybrały postać "faitis" lub "faitisse" w znaczeniu dzisiejszego "factice". Jednak dopiero portugalskie feitico, którego źródło łacińskie było to samo, jak w wypadku "faitis", zaczęło oznaczać "urok", "czar". "I stąd - twierdzi - pochodzi nazwa feitico, fétiche nadawana przedmiotom wielbionym przez Murzynów"⁹.

Ponieważ "feitico", to również "amulet", "talizman", można było bez trudu utożsamiać fetysze z przedmiotami magicznymi. W tym kierunku poszła późniejsza interpretacja E. B. Tylora, który mówił na temat intere-

⁸E. Deschanel: Le romantisme des classiques. T. IV: Boileau, Charles Perrault, Genève 1970 (przedruk anastatyczny wydania z 1886-1891), s. 268.

⁹E. Littré: Dictionnaire de la langue française, t. 3, Paris 1958, s. 1518.

sującego nas pojęcia, że "wyraz ten pochodzi od łacińskiego »factitius« w znaczeniu "mający siłę magiczną"¹⁰. Jednocześnie Tylor, podobnie jak Littré, stwierdza, że wcześniej istniały terminy "faitis" i angielski "fetys" (tak u Chaucera) w znaczeniu "dobrze zrobiony, ładny". Wreszcie A. Dauzat sprecyzował, że "feitiço" pochodzi od "factitius", a więc od czegoś, co zostało zrobione sztucznie, ale tak doskonale przypominało jakąś rzecz naturalną, że można było ją uznać za efekt czarodziejstwa¹¹. Ostatecznie zwyciężyła więc etymologia "fetysza" od "factitius", które przyjęło i wchłonęło znaczenie "fada" lub "fata", a więc to, co u De Brossesa stanowi "chose fée".

Inny problem, nad którym musimy się w tym miejscu zatrzymać, to niesłuszne mieszanie genezy pojęć "fetysz" i "fetyszyzm", które bynajmniej nie powstały jednocześnie. O ile sprawa genezy wyrazu "fetysz" jest otwarta (niektórzy podają, że jest on znany od XVI wieku¹²), chociaż nie mógł pojawić się wcześniej od portugalskich wypraw do środkowej części Afryki Zachodniej (Senegal, Gwinea, Nigeria, Kamerun) w drugiej połowie wieku XV, to jednak jaskrawym nieporozumieniem jest twierdzenie, że do kategorii terminów "należących z średnich wieków" należy "fetyszyzm"¹³.

Wspomnieliśmy już na wstępie, że pojęciem "fetyszyzm" posłużył się w 1756 roku Charles de Brosses. Historia tego pojęcia poza niego nie sięga. Sformułowanie go i posłużenie się nim w tekście drukowanym było jednak poprzedzone przez liczne prace przygotowawcze. Th. Foisset mówiąc o "Du culte des dieux fétiches" sugerował, że jego idea "zrodziła się dwadzieścia lat wcześniej, podczas oglądania jakiegoś betyla, napotkanego w jakimś muzeum"¹⁴. O przypadkowym odkryciu zjawiska fetyszyzmu pisał również sam De Brosses w liście do J. Jallaberta z 6.03.1760 roku: "Przypadkiem wpadłem na ten szczególny fakt,

¹⁰E. B. Tylor: Cywilizacja pierwotna, t. 2, Warszawa 1898, s. 117.

¹¹A. Dauzat: Dictionnaire étymologique de la langue française, cyt. wyd., s. 321.

¹²G. P. Francow: Naucznyj ateizm, Moskwa 1972, s. 113. Większość autorów obstaje jednak za XVII wiekiem. Z nowszych prac wymienimy m. in. J. Baudrillarda: Fétichisme et idéologie, la réduction sémiologique, [w:] Objets du fétichisme, Paris 1970 (specjalny monograficzny numer "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 1970, nr 2), s. 215.

¹³W. Schreiber: Twórcy bogów. Z tajemnic wierzeń ludów pierwotnych, Lwów 1904, s. 22.

¹⁴Th. Foisset: Le Président de Brosses. Histoire des lettres et des parlements au XVIII^e siècle, Paris 1842, s. 119.

który zdaje się być uzasadnieniem mojego systemu". List ten opublikowała Y. Bezard¹⁵.

Oczywiście, przypadek byłby niemożliwy bez pewnej prawdziwości, a mianowicie poprzedzających go głębokich studiów nad prymitywnymi religiami. Wynika to z fragmentu listu pisanego przez De Brossesa z Rzymu do przyjaciela, pana De Quintin, na przełomie 1739 i 1740 roku. Ten list stanowił właśnie rozwiązanie zagadki owego "przypadku" sygnalizowanego przez Foisseta i samego De Brossesa zarówno w liście do Jallaberta, jak i we fragmencie "Histoire des navigations aux terres australes", gdzie mówiąc po raz pierwszy o fetyszyzmie, wspominał o kulcie betylów.

Otóż zwiedzając słynny kościół Santa Maria in Cosmedin De Brosses zauważył pod jego portykiem coś w rodzaju kamienia młyńskiego, zwanego "Ustami Prawdy", albowiem istniało przekonanie, że kłamca wtykając palec w jego otwór zostanie tego palca pozbawiony. To porównanie kamieni czczonych w starożytności z owym niby młyńskim kamieniem, któremu lud nowożytny Rzymu przypisywał cudowne właściwości, pozwoliło De Brossesowi stwierdzić, że "jest to jedna z najstarszych odmian idolatrii, która istniała nadal w postaci przedmiotów wielbionych przez Murzynów i Lapończyków, takich jak: kawałek drewna, kamień, roślina, zwierzęta itd. Portugalczycy z Afryki nadali tym wszystkim przedmiotom nazwę rodzajową fetysza, to znaczy rzeczy cudownej, poświęconej, zaczarowanej"¹⁶. Zauważmy, że nie stosując jeszcze nazwy fetyszym, De Brosses mówi o nim jak o odmianie idolatrii.

Pomijając formalny problem definiowania fetysyzmu, w omawianym liście zawarte są istotne przesłanki metodologiczne, na których oparła się teoria fetysyzmu De Brossesa przedstawiona w kompletnej formie w "Du culte des dieux fétiches". Chodzi przede wszystkim o metodę historyczno-porównawczą; materiały etnograficzne zebrane na podstawie relacji o prymitywnych ludach egzotycznych oraz o wierzeniach starożytnych pozwoliły De Brossesowi stwierdzić, że istniała powszechna forma prymitywnych wierzeń, związana z kultem martwych przedmiotów lub istot żywych. Inny element istotny dla przyszłej teorii fetysyzmu, który znajdujemy w liście pochodzącym z lat 1739/1740, to odrzucenie znamiennego dla epoki klasycyzmu "przesądu panegipcjanzmu", polegającego na próbie obrony rzekomej wyższości prymitywnych wierzeń

¹⁵Y. Bezard: Le Président De Brosses et ses amis de Genève, Paris [1940], s. 222.

¹⁶Ch. de Brosses: Lettres familières écrites d'Italie en 1739 et 1740 (cinquième édition), t. 2, Paris [1904], s. 257.

egipskich nad innymi przez ich interpretację alegoryczną. De Brosses wyrażał już wówczas pogląd, że "mimo tak wychwalanej mądrości egipskiej, mimo alegorii Jamblicha i figuryzmu platończyków, te ludy quorum nascuntur in hortis numina [którym w ogrodach rodzą się tacy bogowie - M.S.], nie miały kiedyś, pod tym względem, bardziej wyrafinowanego kultu od tego, który zachowują nadal inni, sąsiadujący z nimi Afrykanie"¹⁷.

W listach pisanych z Rzymu można dostrzec zerwanie De Brossesa również z "przesądem panhebraizmu". Autor listów traktował biblijny kult betylów na równi z kamiennymi fetyszami ludów prymitywnych. Releakcjonując w liście do pana de Neuilly spotkanie z uczonym jezuitą Foucquetem, który wiele lat spędził w Chinach i studiował ich historię, De Brosses krytykował jego "bibliolatrię" wraz z poglądem, że święte księgi Chińczyków są imitacją i kopią Pięcioksięgu Mojżesza¹⁸. Właśnie odrzucenie panhebraizmu pozwoliło De Brossesowi związać teorię fetyszyzmu z teorią postępu.

O rozpoczęciu przez De Brossesa studiów nad problematyką fetyszyzmu w latach 1739-1740, rozwiniętą w "Du culte des dieux fétiches", świadczył nawet sam fakt posługiwania się pewnymi zwrotami i formułkami, jak wzmiankowany wyżej aforyzm łaciński, które znalazły się w tym utworze niemal w nie zmienionej postaci.

Pragnąc sprecyzować w "Du culte des dieux fétiches" z 1760 roku, co to są fetysze, De Brosses rozwinął formułkę z lat 1739-1740, dodając jedynie bardziej szczegółowe ich wyliczenie. Fetyszem "jest drzewo, góra, morze, kawałek drewna, ogon lwa, kamyk, muszelka, grudka soli, ryba, roślina, kwiat, zwierzę pewnego gatunku, jak krowa, koza, słoń, baran"¹⁹. Stąd następująca definicja fetyszyzmu: "określam ogólnie tą nazwą wszelką religię, której przedmiotem jest kult zwierząt i nieożywionych istot ziemskich", albo też jeszcze bardziej zwięzłe jego ujęcie: "kult pewnych przedmiotów ziemskich i materialnych, zwanych fetyszami przez afrykańskich Murzynów"²⁰. Są to definicje nader szerokie, a jak się okaże w toku dalszych wywodów De Brossesa, obejmujące szereg pokrewnych fetyszymowi prymitywnych form religii, które w XVIII wieku nie były jeszcze ściśle określone i wyodrębnione. Chodzi zwłaszcza o totemizm ujmowany w "Du culte des dieux fétiches" pod kątem zwykłej

¹⁷Tamże (Por. Du culte des dieux fétiches, cyt. wyd., s. 12).

¹⁸Tamże, s. 243.

¹⁹Ch. de Brosses: Du culte des dieux fétiches, cyt. wyd. s. 19.

²⁰Tamże, s. 10, 61.

zoolatryi, a nie pod kątem czynnika kulturowego, organizującego życie społeczne.

Wielokrotnie też powracał De Brosses do zjawiska określonego później jako "tabu": "Ci, których fetyszem jest zwierzę - powiadał - nie spożywają nigdy jego mięsa, zabicie go byłoby niewybaczalnym grzechem"²¹. Nie są natomiast respektowane fetysze-zwierzęta innych, sąsiadujących społeczności.

Niekiedy fetyszyzm kojarzył się De Brossesowi z animizmem, a zwłaszcza z manaizmem, co było jedną z przyczyn późniejszego utożsamiania tych dwóch prymitywnych form religii przez niektórych ewolucjonistów i marksistów. "Większość Amerykanów [tzn. tubylców kontynentu amerykańskiego - M.S.] - twierdził De Brosses - jest mocno przekonana, że wszystkie uświęcone przedmioty stają się duchami albo manitu (manito). Ich liczba jest tak mało określona, że Irokezi nazywają je w swoim języku duchami wszelkiego rodzaju". Dlatego też spotykamy w jego utworze zamienne stosowanie terminów: "fetysze" albo "manitu", które utożsamiane są z duchami²². Fakty te, które świadczą o pewnej niekonsekwencji De Brossesa, można wytłumaczyć jedynie respektowaniem źródeł, z których czerpał informacje, jak na przykład z relacji dwóch podróżników zakonnych: Marquette'a i Lafitau. Za autorem "Moeurs des Illinois" podał, że dzicy wielbiąc jakieś zwierzę oddają hołd jego "manitu", a co więcej, że manitu schowany pod ziemią "ożywia (anime) wszystkie zwierzęta". Co do drugiego informował, że Irokezi wielbią w każdym gatunku zwierząt jego archetyp, znajdujący się w krainie duchów, gdyż nie odróżniają czynności od jej czynnika sprawczego ("action" i "agent")²³.

Do przejawów fetyszyzmu zaliczał wreszcie De Brosses wiarę w nadprzyrodzoną moc przedmiotów, które u pewnych ludów "są nie tyle bogami w ścisłym tego terminu znaczeniu, co rzeczami obdarzonymi pewną boską siłą - amuletami, talizmanami, przedmiotami mającymi zdolność ochraniającą" (préservatifs)²⁴. Fakt ten został wykorzystany w XIX wieku do magicznej interpretacji fetyszyzmu. Zwracając wreszcie uwagę na amulety falliczne w Indiach²⁵, De Brosses włączał do fety-

²¹ Tamże, s. 21.

²² Tamże, s. 52, 217.

²³ Tamże, s. 60. Por. J.F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. 1, Paris 1724, s. 360.

²⁴ Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches*, cyt. wyd., s. 11.

²⁵ Por. tamże, s. 51.

szymu pewne zabiegi magiczne, związane z kultem płodności i sił rozrodczych.

Nadawaniu przez De Brossesa fetyszyzmowi tak szerokiego zakresu pojęciowego towarzyszy jednak próba wyraźnego wyodrębnienia go spośród innych prymitywnych form religii, za jakie uważał sabeizm (tzn. kultury astralne) oraz kult oddawany wielkim ludziom (kultury euhemerystyczne). Nie był jedynie zdecydowany co do ich następstwa w czasie.

Ponieważ powszechnie uważa się De Brossesa za twórcę triadycznej koncepcji rozwoju wierzeń religijnych: fetyszyzm, politeizm, monoizm, warto zwrócić uwagę na fakt, że schemat ten rodzi się wśród rozterek i wahań. W tekście napisanym w 1755 roku De Brosses był przekonany, że pierwszą formą religii był sabeizm, "czyli wielbienie ognia, słońca i gwiazd"²⁶. Sądził zresztą, że kultury astralne zachowały się w swojej nieskażonej postaci jedynie w Persji, w innych zaś krajach Wschodu uległy degeneracji. To przekonanie o pierwotności sabeizmu zostało wyraźnie zakwestionowane dopiero w dziele poświęconym problemom pochodzenia i rozwoju języka, wydanym dziesięć lat później. Początkowo zebrane przez niego bogate materiały "językoznawcze" zdawały się go utwierdzać w przekonaniu, że "wszystkie nazwy dawnych bogów wyrażają jedną i tę samą ideę związaną ze słońcem i innymi gwiazdami albo też z epitetami, jakie im nadawano; że w czasach pierwotnych nie było u wszystkich ludów Wschodu, z wyjątkiem Hebrajczyków, innej religii poza sabeizmem i innego bóstwa poza słońcem - naturalnym przedmiotem kultu wszystkich ludów, które nie są ani całkiem nieokrzesane, ani wystarczająco oświecone"²⁷. De Brosses był jednocześnie przekonany o degeneracji sabeizmu. Uważał, iż różne epitety słońca przerodziły się w osobne bóstwa i dały początek politeizmowi, a z kolei epitety bóstw politeistycznych nadane królom spowodowały narodziny prawdziwej idolatrii, czyli kultu wielkich ludzi. Jednak inne twierdzenie, że sabeizm nie jest religią ludzi najbardziej prymitywnych, sugeruje, iż De Brosses miał na myśli jakąś religię, która go poprzedzała. Tak jest istotnie, albowiem w dalszym fragmencie podważał dotychczasową konstrukcję stwierdzając, że "cały świat starożytny był podzielony

²⁶Ch. de Brosses: Description d'un vase et de quatre manuscrits nouvellement trouvés en Sibirie: "Mémoires de Littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et des Belles Lettres", t. 30, Paris 1764, s. 782.

²⁷Ten z e: Traité de la formation méchanique [sic] des langues, et des principes physiques de l'étymologie, t. 1, Paris 1765, s. 88.

między religię sabejską oraz bardziej jeszcze prymitywny kult pewnych bóstw materialnych, ożywionych lub nieożywionych, takich jak: zwierzę, drzewo, jezioro itd., a więc kult podobny do tego, jaki Murzyni żywią dla swoich fetyszów, których historię dopiero co zdołano zarysować. Te dwie religie są wcześniejsze od idolatrii w ścisłym tego słowa znaczeniu, to znaczy kultu ubóstwionych ludzi"²⁸. I tak oto De Brosse zastąpił dotychczasowy schemat rozwoju religii: sabeizm lub fetysyzm - politeizm - idolatria (euhemeryzm), przez nową formułę: fetysyzm - sabeizm - politeizm - idolatria (euhemeryzm).

Tak więc dopiero w "Traité de la formation mécanique des langues" De Brosse przewyciężył wahania, które dają się zauważyć w "Du culte des dieux fétiches" odnośnie do fetysyzmu i sabeizmu. W jednym wypadku obie te formy religii wymienione są obok siebie bez przyznania którejś z nich pierwszeństwa; w jednym również jest mowa o fetysyzmie jak o "kulcie być może nie mniej dawnym" niż sabeizm; natomiast w kilku wypowiedziach pierwszeństwo fetysyzmu nie podlega dyskusji, bądź też jest szerzej uzasadnione²⁹. Główny argument, jakim posługiwał się De Brosse, to niższy stopień rozwoju intelektualnego i kulturowego fetyszystów niż zwolenników sabeizmu. Fetysyzm "zawdzięcza swoje narodziny czasom, w których ludy były zwykłymi dzikusami pogrążonymi w ciemnocie i barbarzyństwie". Stanowi wytwór ludów, które "utworzyły sobie te dziwne bóstwa ziemskie przez nadmiar przesądnej głupoty, podczas gdy inne mniej nierozumne wielbiły słońce i gwiazdy"³⁰.

De Brosse nadmieniał również o ludach bez religii, które określał jako "fort brutes", ale z jego relacji nie wynika, że ateizm poprzedzał stan religijny ludzkości, jak sądziło podówczas wielu teoretyków religii z kręgu Holbacha.

W sumie rozwój religii przebiegał - w początkowych etapach - od fetysyzmu, poprzez sabeizm i idolatrię. Potem nastąpił politeizm i monoteizm. Jednak również przy omawianiu tych wyższych etapów religii pojawiły się niejasności. De Brosse wywodzi od sabeizmu teosynodię, ale mówi też o "politeizmie właściwym", który "nastąpił po fetysyzmie"³¹. Trudno jednak odgadnąć, czy teosynodia jest synonimem politeizmu właś-

²⁸ Tamże, s. 93.

²⁹ Por. Ch. de Brosse: *Du culte des dieux fétiches*, cyt. wyd., s. 21, 10, 12, 104.

³⁰ Tamże, s. 15, 12.

³¹ Por. tamże, s. 160-161.

ciwego, czy jakąś jego formę specyficzną. Niezależnie od tych nieudomówień triada: fetyszyzm - politeizm - monoteizm przebija się wyraźnie w dziele De Brossesa i nie należałoby pomniejszać jego zasługi w jej sformułowaniu.

Gwoli rzetelności należy wszakże wspomnieć, że kwestia kolejności rozwoju pierwotnych form religii komplikuje się w świetle komentarzy De Brossesa do wydanej przezeń tuż przed śmiercią "Historii Republiki Rzymskiej" Salustiusza. W nocie poświęconej Kabirom, których autor przekładu uważa za bóstwa astralne i telluryczne, a tym samym za bóstwa płodności, czytamy, że ci bogowie "są tożsami z bogami Samotraki, jak również dawnej religii sabejskiej i elementarnej Wschodu, gdzie wielbiono wielkie przedmioty materialne i wieczne, takie jak gwiazdy, żywioły itd. Oddawanie przez przesąd tego samego kultu małym przedmiotom ziemskim, jak zwierzęta, rośliny itd., dało początek egipcjanizmowi - kultowi podobnemu do tego, jaki inni sąsiadujący z nimi Afrykanie oddawali i nadal oddają swoim fetyszom"³². Z tej wypowiedzi jasno wynikało, że fetyszyzm jest pochodną formą sabeizmu i że przesąd jest tego przyczyną. Mogłoby się więc wydawać, że w końcowym okresie swojej twórczości De Brosses odszedł od stanowiska zajmowanego w latach 1756-1760.

W rzeczywistości sprawa wygląda inaczej, albowiem De Brosses pracował nad rekonstrukcją dzieła Salustiusza od wczesnej młodości. Decydując się na jego wydanie niedługo przed śmiercią, nie miał prawdopodobnie czasu na przeredagowanie not zgodnie ze zmianą poglądów na rozwój historii w ogóle i historii religii w szczególności. Zauważmy, że nie pojawiło się tu jeszcze nawet pojęcie fetysyzmu.

W "Du culte des dieux fétiches" rozwój religii podporządkowany jest teorii postępu, który dokonuje się od form prymitywnych do bardziej doskonałych. Zajęcie takiego stanowiska wymagało przewartościowania szeregu doniosłych kwestii, od których poprawnego rozwiązania zależało przejście od tradycyjnej, teologicznej koncepcji religii do jej ujęcia naukowego. Wychodząc z założeń sensualizmu De Brosses głosił pogląd, że pierwszymi bogami nie mogli być bogowie abstrakcyjni, ale konkretni i materialni. Były to fetysze, a nie bóstwa monoteistyczne.

Dlatego też podejmując polemikę z tradycyjnymi koncepcjami G. J. Vossiusa i A. Baniera, którzy sądzili, że religia zaczęła się od kultu abstrakcyjnego, po którym nastąpił bardziej materialny kult gwiazd i póź-

³² Ch. de Brosses: Histoire de la République Romaine dans le cours du VII^e siècle. Par Salluste, t. 3, Dijon 1777, s. 532.

niejszy od niego kult przedmiotów, De Brosses stwierdził, że przyjęcie pierwotnego kultu intelektualnego "nie ma nic wspólnego z naturalnym postępem umysłu ludzkiego, polegającym na przechodzeniu od przedmiotów zmysłowych do wiedzy abstrakcyjnej"³³. Człowiek pierwotny, barbarzyńca nie był filozofem, który rozmyślając o wszechświecie doszedł do pojęcia metafizycznego Boga posiadającego atrybuty doskonałości. Był biedującym zwierzęciem, które myślało o rzeczach przyziemnych, wznosząc się stopniowo od niewiedzy do wiedzy, "od niższego do wyższego", od niedoskonałości do doskonałości, od konkretności do abstrakcji. De Brosses krytykował więc tych, którzy chcieliby "przyprawić dzikim głowę Platona lub Descartes'a", godząc tym samym w autora mu bliskiego, ale uwikłanego w tradycyjną teologię - F. Lafitau³⁴.

Wiążąc postępowy rozwój religii od form prymitywnych do bardziej doskonałych z postępem intelektualnym ludzkości, De Brosses nie odrywał go od przekształceń w sferze ekonomicznej. Najpierw - powiadał - było rolnictwo, potem zaś zrodziła się geometria; najpierw budowano prymitywne chaty, potem powstały pałace będące dziełem architektów. Tak więc życie praktyczne powodowało rozwój nauk i kultury.

Formułowanie teorii postępu przez De Brossesa przebiegało w walce z panującą podówczas teologiczną koncepcją regresu przy jednoczesnej reinterpretacji oświeceniowej koncepcji potopu jako przyczyny upadku ludzkości. Koncepcja ta stanowiła świecki i naukowy - przynajmniej w intencji - odpowiednik grzechu pierworodnego jako przyczyny dekadencji ludzkiej cywilizacji. Nic więc dziwnego, że De Brosses pasjonował się teorią Boulangerera i zajął się nią w "Du culte des dieux fétiches". Już po ukazaniu się tego dzieła poszukiwał gorączkowo wydanych pośmiertnie "Recherches sur l'origine du despotisme oriental" (1761) przez Holbachowską "piekarnię" (boulangerie). W grudniu 1762 roku pisał do J. Jallaberta: "Umieram z pragnienia zdobycia książki, która znajduje się w Genewie, gdzie powiada się nawet, że jest bardzo surowo zakazana. Tytuł jej brzmi: »De l'origine du despotisme oriental«. Przypisuje się ją zmarłemu Boulangerowi, którego tak mało znałem"³⁵.

³³ Tenże: *Du culte des dieux fétiches*, cyt. wyd., s. 196.

³⁴ Tamże, s. 197. Por. J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains*, cyt. wyd., t. 1, s. 360-361. To trafne spostrzeżenie De Brossesa o sposobie myślenia Lafitau, którego nazwiska nie wymienia, zrobiło karierę, obracając się przeciw ewolucjonistom. F. Engels zarzucał E. B. Tylorowi, że przedstawia człowieka dzikiego jak filozofa. Por. "Archiw Marksa, Engelsa", t. I(VI), Moskwa 1929, s. 247.

³⁵ Y. Bezaud: *Le Président de Brosses et ses amis de Genève*, cyt. wyd., s. 238.

Wprawdzie nie wszystkie materiały, z których korzystał De Brosses wprowadzając koncepcję potopu do swojej refleksji historiozoficznej zostały z nią zsynchronizowane, ale przesadą jest twierdzenie, jakoby "wiązał przekonanie, że człowiek uległ degeneracji od wyższego stanu, z głoszeniem postępu"³⁶. W głównym nurcie swojej myśli De Brosses odrzucał regres, do którego uczynił jedynie kilka aluzji mówiąc o potopie. Właśnie wyzwolenie się od pojęcia degeneracji miało kapitalne znaczenie dla teorii fetyszyzmu. Skoro bowiem nie jest możliwe cofanie się rozwoju społeczeństwa, kultury, religii, to nie można uznawać prymitywnych wierzeń za zepsuty monoteizm hebrajski. Takie stanowisko prowadziło De Brossesa do zanegowania wszelkiego monocentryzmu i radykalnego dyfuzjonizmu przez oparcie się na koncepcji jednakowej ludzkiej mentalności, podległej jednemu prawu rozwoju i wytwarzającej wszędzie te same formy wierzeń, które mogą się różnić tylko w szczegółach zależnie od lokalnych naleciałości. Istnieje więc coś w rodzaju "jednej religii powszechnej"³⁷, w której wszelkie zapożyczenia są drugoplanowe, przyporządkowane wspólnej tendencji rozwojowej. Dyfuzja może jedynie przyczynić się do postępów tej "religii powszechnej" przez niwelowanie różnic zachodzących między poszczególnymi krajami i kontynentami i dostarczenie zapóźnionym ludom gotowych rozwiązań, których szukałyby po omacku.

Jeśli więc różnice występują, to nie podważają one prawa paralelizmu rozwojowego, zgodnie z którym człowiek jest zawsze taki sam "zarówno w Egipcie, jak na Antylach"³⁸. Paralelizm ten opiera się na tożsamości fizycznej i psychicznej natury człowieka dążącego wszędzie do zaspokajania tych samych potrzeb i reagującego jednakowo na zewnętrzne siły, od których jest uzależniony. Siły te traktuje jako przyjazne lub nieprzyjazne, żywi wobec nich lęk lub wyraża im wdzięczność, humanizuje je, a następnie deifikuje.

Gdyby De Brosses zadowolił się powyższym wywodem, jego poglądy nie różniłyby się wiele od obiegowego schematu sensualistycznego. Tymczasem nie poprzestawał na tych sformułowaniach teoretycznych, ale poddawał je weryfikacji, odwołując się do faktów etnologicznych, które ze sobą porównywał. W toku porównań zauważał odnośnie do fetyszyzmu, że "współczesna religia afrykańskich Murzynów i innych barbarzyń-

³⁶L. K r a d e r: Ethnologie und Anthropologie bei Marx, München 1973, s. 122.

³⁷Ch. de B r o s s e s: Du culte des dieux fétiches, cyt. wyd., s. 11.

³⁸Tamże, s. 185.

ców jest taka sama jak religia ludów antycznych; we wszystkich epokach i na całej ziemi panował ten kult bezpośredni, oddawany roślinom i zwierzętom bez uciekania się do symboli"³⁹.

Odrzucanie alegorezy oznaczało w XVIII wieku przeciwstawianie się w większości wypadków wszelkim koncepcjom teologicznym i idealistycznym w wyjaśnianiu zjawisk religijnych. Tak właśnie postąpił De Brosse, poddając krytyce "figuryzm", jak nazywano w XVIII wieku symboliczną interpretację mitów. "Pogmatwany splot dawnej mitologii - pisał twórca koncepcji fetyszizmu - pozostawał dla współczesnych nie, dającym się rozszyfrować chaosem albo dowolnie odczytywaną zagadką, dopóki upierano się przy stosowaniu figuryzmu ostatnich filozofów platońskich, który przyznawał dzikim i ciemnym ludom znajomość najbardziej ukrytych przyczyn natury i znajdował w zbieraniu wulgarnych ceremonii prostackiego i nierozumnego pospólstwa intelektualne idee najbardziej abstrakcyjnej metafizyki"⁴⁰. Religia ludu - w przekonaniu De Brosse - nie jest nigdy alegoryczna, nie odwołuje się nigdy do znaczeń przenośnych, ale jest "kultem bezpośrednim". Fetyszysta nie wielbi w fetyszu czegoś innego poza materialnymi przedmiotami i istotami. Kult oddawany zwierzętom, zaświadczony przez przekazy biblijne, jest więc "czystą zoolatrią bezpośrednią". Podobnie Egipcjanie "wielbili zwierzęta po prostu i zwyczajnie"⁴¹, jako swoje fetysze.

Dlatego też polemizując z antycznymi alegorystami wyprowadzającymi kult zwierząt od ich wizerunków umieszczonych na wojskowych chorągwiach, De Brosse twierdził, że postawili oni problem na głowie⁴².

Podkreślając, że alegoreza przechodzi od abstrakcji do konkretności, De Brosse formułował własną zasadę metodologiczną, nakazującą badaczowi religii trzymać się dostrzegalnych empirycznie faktów, obserwować konkretne zachowanie wierzących, a nie ich zachowanie potencjalne. Kreślił tym samym program naukowej etnologii, która winna zająć miejsce metafizycznej filozofii religii. Fakt, że ostatnie zdanie książki De Brosse "Du culte des dieux fétiches" posłużyło za motto pracy E. B. Tylora, świadczy dobitnie o ciągłości więzi między prekursorską myślą "etnologiczną" i "religioznawczą" francuskiego Oświecenia a ewolucjonizmem. Przypomnijmy tę konkluzję: "Człowieka należy studiować nie w jego możliwościach, ale w nim samym; nie cho-

³⁹ Tamże, s. 182.

⁴⁰ Tamże, s. 5.

⁴¹ Tamże, s. 97, 188.

⁴² Por. tamże, s. 271.

dzi o wyobrażanie sobie, co mógłby albo co powinien czynić, ale obserwować co czyni naprawdę"⁴³.

Błędem byłoby jednak patrzeć na formowanie się pojęcia fetyszyzmu jak na zwykłe przejęcie idei De Brossesa przez ewolucjonizm. Między De Brossesem a Tylorem istniała cała plejada myślicieli, którzy, bezpośrednio lub pośrednio, świadomie lub nieświadomie przyczynili się do rozwinięcia i nadania nowego kształtu tej koncepcji. Zresztą wielu późniejszych jej zwolenników nie zawsze zdawało sobie sprawę z jej pochodzenia. Często utożsamiano ją z koncepcją politeizmu Hume'a. I dlatego właśnie zbadanie relacji De Brosses - Hume staje się w tym miejscu nieodzowne.

Nie mamy żadnych wątpliwości co do tego, że autor "Du culte des dieux fétiches" znał "Naturalną historię religii" wydaną w 1757 roku, a dwa lata później przetoloną na język francuski. Przyznał zresztą formalnie na stronie 218 swojej książki, że przejmuje część swoich rozważań od "słynnego pisarza zagranicznego", a w późniejszym liście do Hume'a, któremu posłał egzemplarz "Du culte des dieux fétiches" zaraz po jego ukazaniu się, wyjaśniał, dlaczego nie powołał się formalnie na jego nazwisko. Mianowicie nie mógł sobie na to pozwolić po głośnej aferze, jaką stało się wydanie dzieła Helvétiusa "O umyśle"⁴⁴. Z kolei Hume nawiązując do wzmiankowanych zapożyczeń podkreślił wyraźnie zasługi De Brossesa, pisząc mu w liście z 27.12.1763 roku: "Nie może Pan wątpić w nadzwyczajną przyjemność, jaką odczuwałem odnajdując niewielką liczbę zasad, które Pan zechciał ogłosić jako moje, wydobytych ponownie na światło dzienne, ale z większą energią, niż ta, na którą było mnie stać. Byłem w równej mierze zaskoczony ogromem faktów zgromadzonych przez Pańską, wyższą od mojej, erudycję. Nie ośmieliłbym schlebiać sobie, że unikałem wielu błędów w konkluzjach wyciągniętych z naturalnego postępu ducha ludzkiego, mogąc liczyć tylko na własne siły; obecnie dzięki Pana wsparciu ośmielam się uważać moją sprawę za niezwyciężoną"⁴⁵.

Zanim pokusimy się o konkluzje wynikające z przytoczonych deklaracji obu autorów, spróbujmy pokrótce zbadać ten sam problem od stro-

⁴³ Por. E. B. Tylor: *Cywilizacja pierwotna. Badanie rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zyczajów*, cyt. wyd., motto na karcie tytułowej.

⁴⁴ Por. M. David: *Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1755 à 1763 au président de Brosses*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 1966, nr 2, s. 143.

⁴⁵ Tamże, s. 142.

ny samych tekstów obu dzieł. Należy wszakże zauważyć, że De Brosses zapoznał się z dziełem Hume'a w końcowej fazie pracy nad swoim utworem, gdyż już w maju 1757 roku odczytał jego tekst przed Akademią. Sygnalizowane przezeń zapożyczenia dotyczą głównie wywodów zawartych na s. 203-222, a cały utwór liczy stron 285. Tymczasem fakt ten posłużył niektórym autorom za koronny argument na rzecz odmawiania De Brossesowi oryginalności i redukcowania jego poglądów do poglądów Hume'a. Powiada się niekiedy, że "wniósł on do swojego dzieła podstawowe idee Hume'a, liczne przykłady, a także odsyłacze do tych samych miejsc w utworach autorów starożytnych"⁴⁶. Albo też, że "idąc za Hume'em, Charles de Brosses wykazał, iż politeizm był pierwszą i powszechnie rozprzestrzenioną formą religijnej świadomości"⁴⁷.

W rzeczywistości zetknięcie się idei Hume'a i De Brossesa nie nastąpiło na zasadzie spotkania mistrza i ucznia. Było to spotkanie dwóch partnerów, których drogi wychodziły z różnych punktów, ale zmierzwały do jednego celu i dlatego musiały w pewnym momencie się skrzyżować. Większy profit odniósł Francuz, gdyż jego dzieło nie było jeszcze skończone. Hume - jak to wykazuje jego list - utwierdził się w swoich konkluzjach, które były mniej śmiałe od poglądów autora "Du culte des dieux fétiches", opartych na bogatym materiale etnograficznym. Do tej tematyki jednak już nie powrócił i jej nie rozwinął.

Sygnalizowana przez Hume'a obfitość faktów etnograficznych w dziele De Brossesa, prezydenta parlamentu w Dijon (stąd często spotykane określenie "prezydent De Brosses"), pozwoliła mu pójść dalej niż Hume'owi, zwłaszcza że zastosował inną metodę. De Brosses budował swoją teorię fetyszyzmu, jak również teorię rozwoju religii w ogóle, od form prymitywnych do wyżej rozwiniętych, posługując się szeroko metodą porównawczą. Pod tym względem szedł drogą otwartą przez F. Lafitau i La Créquinière'a, by nie sięgać dalej. Hume natomiast wychodził od metafizycznej koncepcji natury ludzkiej. Pierwszy z nich był "etnologiem" i opierał się na faktach, wynotowanych skrzętnie z literatury podróźniczej, porównywanych z przekazami pisarzy antycznych, którzy zarejestrowali fakty analogiczne. Drugiego pasjonowały natomiast problemy antropologiczno-filozoficzne, które roztrząsał odwołując się niemal wyłącznie do literatury antycznej. Obaj jednak odrzucali istnienie wrodzonych idei religijnych, idei jakoby doskonałych i racjonalnych

⁴⁶ I. S. Narski: *Filozofija Dawida 'Juma*, Moskwa 1967, s. 271.

⁴⁷ B. W. Mijejerowski: *Dawid Jum i Szarl de Brosses*, "Naucznyje Dokłady Wysszej Szkoły. Filozofskije Nauki", 1965, nr 6, s. 83.

w swoich źródłach. Odrzucali też możliwość degeneracji monoteizmu i przejścia do religii prymitywnych, przeciwstawiając tej koncepcji teorię postępu. I właśnie w tym momencie Hume przyczynił się znacznie do rozwinięcia historiozoficznych podstaw teorii fetyszyzmu De Brossesa. Ten powtórzył niemal słowo w słowo za Hume'em, że "umysł ludzki wznosi się stopniowo od niższego do wyższego; tworzy sobie ideę doskonałości i drogą abstrakcji utworzonych na podstawie tego co niedoskonałe; oddziela powoli najszlachetniejszą część bytu od bardziej pospolitej; potęgując i umacniając ideę, którą sobie o nim tworzy, przenosi ją na bóstwo. Nic nie może zatrzymać tego naturalnego postępu myśli, jeśli tylko jakiś argument dobitny i niezbity i nie dający się odeprzeć, jakiś fakt równie oczywisty, jak i niepodważalny nie uzupełni sił, których umysł ludzki nie może znaleźć w sobie samym, nie doprowadzi go od razu do czystych zasad teizmu, każąc mu przebyć jednym skokiem ogromną przestrzeń, jaka istnieje między naturą boską a naturą ludzką"⁴⁸.

Jednak taki przeskok nie może być dokonany przez ludzi prymitywnych. Ich wiara zaczęła się od politeizmu (wedle Hume'a), będącego religią ludową i powszechną, a nie intelektualną i elitarną, lub od fetyszyzmu (wedle De Brossesa).

I tutaj właśnie zarysowuje się pierwsza różnica między poglądami obu myślicieli na początkową formę rozwoju religii. Hume utożsamiał politeizm z idolatrią⁴⁹, włączając do niej kultury ciał niebieskich, źróceł, drzew, zwierząt, a więc przedmiotów objętych u De Brossesa fetyszyzmem z tym, że kult ciał niebieskich stanowił u niego wyższą formę religii, sabeizm. Autor "Naturalnej historii religii" sądził, że politeiści - podobnie jak fetyszyści u De Brossesa - dochodzą do "połączenia niewidzialnej mocy z jakimiś przedmiotami widzialnymi". Jednak w rozdziale V: "Różne postacie politeizmu" Hume wyodrębnił dwie główne jego formy, a mianowicie "alegorię i kult bohaterów". Właśnie akceptowanie tradycyjnej interpretacji alegorycznej kultów religijnych spowodowało, że Hume popadł w pewne sprzeczności. Twierdził, że alegoryczne przedstawienie różnych cech fizycznych i moralnych nadawanych bogom doprowadziło do uznania poszczególnych ich atrybutów za osobne óstwa.

⁴⁸ Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches*, cyt. wyd., s. 207. Por. D. Hume: *Naturalna historia religii*; w tomie: *Dialog o religii naturalnej. Naturalna historia religii. Wraz z dodatkami*, Warszawa 1962, s. 142.

⁴⁹ Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches*, cyt. wyd., s. 140, 175.

Rozróżniał przy tym alegorie doskonałe, intelektualne, i alegorie ludowe, będące efektem przesądów i ciemnoty. Dopuszczał tym samym obok postępu, możliwość regresu od teizmu do politeizmu: „Ludzi znamionuje - powiadał - naturalna tendencja, aby od bałwochwalstwa wznieść się do teizmu, a stąd staczać się z powrotem w bałwochwalstwo”⁵⁰.

Tymczasem De Brosses odrzucając alegorezę, pozostał wierny koncepcji nieprzerwanego postępu. Ślady religii niższych w religiach monoteistycznych, wyżej zorganizowanych są przezeń uznawane za przeżytki⁵¹, które niekiedy stanowią integralny element nowej formy wierzeń, a niekiedy pozostają na ich peryferiach i opierają się synkretyzmowi. Owe przeżytki występują niekiedy pod postacią samych tylko nazw bogów niższych przekazanych bóstwom wyższym, chociaż te nazwy nie odpowiadają nowym treściom. Niekiedy zaś fetysze schodzą na plan dalszy w bardziej doskonałej religii i towarzyszą nowym bóstwom, ku którym kieruje się uwielbienie. Tak jest w wypadku metamorfoz bogów w zwierzęta, kiedy to "przez podobne pomieszanie fetysyzmu i politeizmu w ścisłym tego słowa znaczeniu, który po nim nastąpił, pewne czworonogi, ptaki, ryby, rośliny i trawy są szczególnie poświęcone pewnym bogom pogańskim, którzy zajęli ich miejsce i, by tak rzec, utożsamili się z nimi w jakiś sposób w sercu i kulcie śmiertelników”⁵². Mówiąc innymi słowy, to co było kiedyś istotne i stanowiło treść fetysyzmu, w politeizmie zostało tej treści pozbawione i zredukowane do roli symbolu. Alegorie nie służą więc u De Brossesa wyjaśnianiu rozwoju religii, ale jej przeżytków.

Hume włączał do politeizmu kult bohaterów, podczas gdy De Brosses przyjmował - jak pamiętamy - następujący schemat rozwoju religii pierwotnych: fetysyzm, sabeizm, idolatria ubóstwionych ludzi (nazywana też idolatrią w sensie właściwym). Na ten schemat nawarstwia się przejęta od Hume'a koncepcja politeizmu, ale jako forma wierzeń, które nastąpiły po fetysyzmie, przy czym z pojęciem nie zostały przeniesione wszystkie jego dotychczasowe treści. Obstawając przy pierwotności fetysyzmu De Brosses przyjął, jako wyższe stadium rozwoju religii, po-

⁵⁰ Tamże, s. 175.

⁵¹ Por. M. David: *Le président de Brosses historien des religions et philosophe*, [w:] Charles de Brosses. 1777-1977, Genève 1981, s. 135. Mówiąc o problemie "archaizmów religijnych" u De Brossesa, autorka sygnalizuje fakt, że są one przezeń traktowane zgodnie z zasadą: "cywilizacja nie wyklucza przesądu", sformułowaną na s. 228 *Du culte des dieux fétiches*.

⁵² Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches*, cyt. wyd., s. 161.

liteizm, a następnie monoteizm. Triada: fetyszyzm - politeizm - monoteizm powstała więc u De Brossesa nie przez zwykłe przejęcie poglądów Hume'a, ale ich powiązanie z własną koncepcją fetyszyzmu. Niemniej jednak poglądy obu filozofów stapały się często w świadomości ich następców w jedną całość.

Problem związków teorii fetyszyzmu z "Historią naturalną" Hume'a dostrzegł jako pierwszy D. Diderot, który poznał De Brossesa w 1754 roku i nakłonił go do współpracy z Encyklopedystami. Po przestudiowaniu rękopisu jego dzieła, pisał do niego wiosną 1757 roku: "Uzupełniłeś Pan dowodzenie »Naturalnej historii religii« Dawida Hume'a". Tak więc zanim "Du culte des dieux fétiches" ukazał się w druku, teoria fetyszyzmu zyskała sobie w Diderocie gorącego zwolennika. Odsyłając autorowi utwór stwierdził z przekonaniem: "Oto, Panie, twój rękopis. Nie potrafię powiedzieć, jak bardzo jestem z niego zadowolony. Masz Pan rację. Fetyszyzm był z pewnością religią pierwotną, ogólną i powszechną. Fakty muszą być koniecznie zgodne z filozofią. Nie dziwię się, że Pańscy ludzie z Akademii kręcili nosem nad wieloma jego fragmentami"⁵³. W tych paru słowach Diderot z właściwą sobie przenikliwością i otwartością umysłu nie tylko akceptował koncepcję fetyszyzmu jako najniższej formy religii, ale dostrzegł jej nowatorstwo metodologiczne, polegające na przyjęciu za punkt wyjściowy badanie konkretnych faktów.

Był zresztą przygotowany do ich przyjęcia, albowiem już w artykule "Bonne Déesse", który ukazał się w drugim tomie "Encyklopedii" (1751), pisał, że "pierwotnie wszystkie kultury odnosiły się do bytów materialnych, jak: niebo, gwiazdy, morze, las, rzeki, które uważano prostacko za jedyne przyczyny dobra i zła"⁵⁴. Interesowało go więc zjawisko fetyszyzmu, zanim powstało jego pojęcie, które przyswoił sobie dopiero w artykule "Oindre" napisanym około 1760 roku, gdzie wypowiedział się ponownie "o fetyszyzmie jako najstarszej, najbardziej rozprzestrzenionej i pierwszej ze wszystkich religii, jeśli je rozważymy wedle hipotetycznej historii naturalnej"⁵⁵, oddając tym samym hołd dwóm myślicielom: De Brossesowi i Hume'owi.

Dla rozwoju pojęcia fetyszyzmu ważna była nie tylko jego strona teoretyczna, ale również metodologiczna. Bardzo pouczająca jest pod

⁵³Cyt. za: M. David: *Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1755 à 1763 au président de Brosses*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 1966, nr 2, s. 138.

⁵⁴D. Diderot: "Bonne Déesse", *Oeuvres complètes*, Encyclopédie II, t. 6, Paris 1976, s. 201.

⁵⁵Tegoż, "Oindre", *Oeuvres complètes*. Encyclopédie IV, t. 8, Paris 1976, s. 51.

tym względem korespondencja De Brossesa z genewskim przyrodnikiem J. Jallabertem, który był jego przyjacielem i pośrednikiem w wydawaniu dzieł w Genewie u Cramera. Wydał między innymi jego przekład Salustiusza i "Histoire des navigations aux terres australes". W dniu 29.09. 1759 roku De Brosses wysłał na jego ręce, przez zaufanego mu człowieka, rękopis "Du culte des dieux fétiches", by przekazać go wydawcy. Jallabert przestudiował rękopis zaraz po jego otrzymaniu i już 28 października przekazał autorowi swoje uwagi: "Pańska metoda postępowania od znanego do nieznanego, od tego, co czyni się codziennie, do tego, co czyniono w zamierzczłej przeszłości, podoba mi się najbardziej; jestem przekonany, że patrzące krytycznie oko odkryje wiele śladów fetyszów nawet pośród nas"⁵⁶. Jallabert przekazał w tym samym liście wiele spostrzeżeń na temat kultu kamieni, który stanowił punkt wyjścia De Brossesa w pracy nad fetysyzmem. Przytaczał fakty świadczące o długotrwałej walce Kościoła z pogańskimi obrzędami zwanymi lapidariami.

De Brosses wymieniał również poglądy na temat fetysyzmu z genewskim filozofem i przyrodnikiem Ch. Bonnetem, jego wieloletnim przyjacielem i korespondentem. Po otrzymaniu egzemplarza "Du culte des dieux fétiches" Bonnet pisał (9.04.1760 r.) o tym dziele do autora: "Wyprowadziło mnie ono z błędu w sprawie figuryzmu, którym nabiłem sobie głowę przez jakiś nieokreślony respekt dla starożytności, na której uznanie za tak nierozumną nie mogłem się zdobyć. Dzisiaj jednak trzeba uznać tę nierozumność, jak również uznać, że metoda, którą posłużył się autor, by nas o tym przekonać, jest najbardziej filozoficzna ze wszystkich. Nigdy nie zastosowano bardziej szczęśliwie zasady analogii"⁵⁷.

Przykład Bonneta ilustruje nam świetnie rolę katalizatora, jaką odegrało prekursorskie dzieło De Brossesa w odchodzeniu od epoki klasycyzmu z jej kultem dla starożytności, który stanowił istotną przeszkodę w przyjęciu koncepcji postępu, a tym samym rozwoju religii od form prymitywnych do bardziej doskonałych. By dojść do tego stanowiska należało uznać, że kultura antyczna - przynajmniej w początkowej fazie - nie stała wyżej od kultury ludów egzotycznych czasów nowożytnych. Bonnet eksponował w szczególności metodę "analogii", za którą to nazwą kryje się metoda porównawcza, zastosowana z tak świetnymi wynikami w wypracowaniu teorii fetysyzmu. Nic więc dziwnego

⁵⁶ Cytujemy za: Y. B e z a r d: Le Président de Brosses et ses amis de Genève, cyt. wyd., s. 211.

⁵⁷ Tamże, s. 100.

go, że właśnie ona stała się rewelacją zarówno dla Diderota (ze względu na jej empiryzm), jak Jallaberta i Bonneta (ze względu na "analogie"). Akceptowało ją zresztą natychmiast wielu czytelników "Du culte des dieux fétiches", o których pisał J. Jallabert do De Brossesa w marcu 1760 roku: "Im bardziej pańskie dzieło się rozchodzi, tym bardziej jest doceniane: znawcy podziwiają przenikliwość badań, rozciągłość wiedzy, metodę, która w nim panuje; uważają je za dzieło dające najbardziej trafny klucz do całej mitologii starożytnej"⁵⁸.

Metoda porównawcza De Brossesa nie tylko burzyła kult dla starożytności, ale godziła w chrześcijaństwo wykazując, że zawiera ono w sobie przeżytki dawnych wierzeń prymitywnych, z których wyrosło i je wchłonęło. Szukanie pozostałości fetyszyzmu w tej monoteistycznej religii było wdzięcznym zajęciem dla wielu myślicieli Oświecenia nastawionych krytycznie do religii.

Wspomnieliśmy o aprobacie teorii fetyszyzmu przez Diderota. W jego ślady poszli inni materialści, jak P. Tiry d'Holbach, C. A. Helvétius i J. A. Naigeon.

Holbach w artykule "Ovissa" (1765), zamieszczonym w XI tomie "Encyklopedii" Diderota⁵⁹, pisał o mieszkańcach Beninu, że obok monoteistycznej wiary w Istotę Najwyższą wielbią "fetysze albo demony". Wyraźne ślady lektury De Brossesa dostrzegamy jednak dopiero w "Systemie przyrody" (1770), gdzie wychodząc - podobnie jak autor "Du culte des dieux fétiches" - od sensualistycznej teorii poznania, Holbach wyrażał pogląd, że deifikacja przedmiotów, zjawisk i sił przyrody musiała mieć w swoich początkach charakter na wskroś zmysłowy, a dopiero później, w miarę intelektualnego rozwoju ludzkości, stawała się coraz bardziej abstrakcyjna. Człowiek prymitywny nie był w przekonaniu Holbacha - zdolny do głębokich rozmyślań i "subtelnych spekulacji". Ludzie początkowo "oddają cześć bytom materialnym i każda jednostka tworzy sobie osobnego boga z każdego przedmiotu fizycznego". Właśnie ci prości ludzie "uważają za panów swego losu zwierzęta, kamienie, bezkształtne i nieożywione substancje oraz fetysze, które przekształcają w bóstwa, przypisując im inteligencję, pragnienia i wolę"⁶⁰.

⁵⁸ Tamże, s. 226.

⁵⁹ P. Tiry d'Holbach: "Ovissa", Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, t. 11, Neuchâtel (Paris) 1765, s. 709-710. Autorstwo Holbacha ustalił H. Dieckmann w: L'Encyclopédie et le Fonds Vandeul, "Revue d'Histoire littéraire de la France", 1951, nr 3, s. 330-332.

⁶⁰ P. d'Holbach: System przyrody, t. 2, Warszawa 1957, s. 13, 27.

W ślad za De Brossesem Holbach uważał więc fetyszym (unikając tego terminu) za pierwsze stadium rozwoju religii. Za dalsze etapy uznał politeizm i monoteizm. Ważnym osiągnięciem Holbacha było nakreślenie wyraźnej granicy między kultem bytów materialnych a politeistycznym kultem zjawisk i żywiołów przyrody. Ogień stał się Saturnem, powietrze Junoną, a morze Neptunem. Podczas gdy De Brosses wahał się, w jakim momencie rozwoju religii usytuować kulty astralne (przed fetyszymem, wraz z nim, czy po fetyszymie), Holbach włączał je do politeizmu. Bliższy Hume'owi niż De Brossesowi wyprowadzał monoteizm z rozważań człowieka nad światem jako całością, przy czym sądził - zgodnie z tradycyjną alegorezą - że monoteizm jest raczej dziełem uczonych kapłanów niż prostych ludzi, którzy nie byli nigdy prawdziwymi monoteistami. Zawsze degradowali jedyne Boga, sprowadzając go do zwykłej idolatrii. Za pomocą tradycyjnej koncepcji Holbach wyjaśniał specyfikę religijności ludowej, łączącej abstrakcyjny monoteizm ze zmysłowym bałwochwalstwem. Przypomnijmy, że niekiedy idolatria utożsamiana była przez Holbacha z fetyszymem⁶¹.

Przyjmując teorię cykliczności w swojej historiozofii, Holbach skłaniał się raczej ku koncepcji Hume'a niż De Brossesa, kiedy uznawał możliwość rozwoju religii jako postępu i regresu. Oznaczało to również godzenie tradycyjnych, alegoryzujących, ahistorycznych interpretacji dziejów religii z nową, uznającą postęp.

Przyjęcie dwukierunkowego rozwoju religii (tzn. postępu i regresu) było Holbachowi potrzebne również dlatego, że pozwalało mu rozwijać polemikę antychrześcijańską. "Religie nowożytne - powiadał w "Zdrowym rozsądku" (1772) - to są stare szaleństwa, odmłodzone albo podane w nowej formie. Jeśli dzicy wielbili w starożytności góry, rzeki, węże, drzewa i bożki wszelkiego rodzaju, jeśli mądrzy Egipcjanie składali hołd krokodylom, szczurom, cebulom, to czyż nie widzimy, jak narody uważające się za mądrzejsze od nich otaczają czcياً chleb, do którego czarodziejskie praktyki ich kapłanów mają rzekomo sprowadzić Boga. Czyż Bóg-chleb nie jest fetyszem wielu chrześcijańskich narodów równie mało rozsądnych pod tym względem jak narody najbardziej dzikie?"⁶².

⁶¹ Por. [P. Tiry d'Holbach]: *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition*, Paris an 5 de la République (1. wyd., Londres 1768), s. 49-56.

⁶² Tegoż: *Zdrowy rozsądek*, [w:] J. Meslier, *Testament*, Warszawa 1957, s. 187. Na temat błędnego przypisania dzieła Holbacha Meslielowi por. M. Skrzypek: *Między fizjokratyzmem a etokracją. Myśl społeczna Holbacha*, [w:] P. Tiry d'Holbach, *Etokracja*, Warszawa 1979, s. XXVII.

Uznając doniosłą rolę impostury w procesie bogotwórstwa, Holbach zdaje się odrzucać bardziej antropologiczne ujęcie De Brossesa traktującego religię jak spontaniczny wytwór ludzkiej mentalności. Niekiedy też próbował wiązać ze sobą oba stanowiska sądząc, że bogowie powstałi w stanie dzikości jako wymysł samych ciemnych ludów albo też sprytnych kapłanów, którzy im bogów narzucili, by ich sobie podporządkować. W sumie, obok trafnych rozwiązań problemów szczegółowych, koncepcja fetyszyzmu u Holbacha ulega fragmentaryzacji, wiążąc się z wieloma heterogenicznymi poglądami, i traci klarowność. Jest to po części efektem odmiennych niż u De Brossesa celów, jakie sobie Holbach zakładał, akcentując bardziej wątki krytyczne wobec chrześcijaństwa.

Podobny użytek z teorii fetyszyzmu zrobił inny wybitny przedstawiciel francuskiego materializmu XVIII wieku, C. A. Helvétius. U niego również wcześniej znajdujemy wzmiankę o kulcie fetyszów niż o fetyszyzmie. W dziele "O umyśle" (1758) powiadał, że pospolity obywatel przywykły jest "płaszczyc się przed wysokim urzędnikiem i patrzeć na niego z tą samą pobożną czcią, jaką Egipcjanin odczuwa wobec bogów, a Murzyn wobec swego fetysza"⁶³.

Kapitałny jest w tej wypowiedzi Helvétiusa domysł o przejawianiu się fetyszyzmu w sferze pozareligijnej. Fetyszem staje się bowiem osoba budząca respekt ze względu na pełnioną przez siebie rolę społeczną i polityczną. Można ten fragment interpretować bądź przez pryzmat teorii euhemerystycznej, bądź jako domysł o powinowactwie świeckich i religijnych form fetyszyzmu, które zostało odkryte przez Marksa.

Do problemu fetyszyzmu Helvétius powracał w drugim wielkim swoim dziele "O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu" (1772), w którym cytował utwór De Brossesa, składając przy okazji hołd jego autorowi. "Opierając się na doskonale napisanej przez prezydenta Brossa [czyt. De Brossesa - M.S.] historii fetyszyzmu, czyli kultu oddawanego jakimś przedmiotom, można powiedzieć, że fetyszyzm był tylko pierwotną formą religijności [czyt. religii - M.S.] jako kult rozpowszechniony dziś jeszcze niemal w całej Afryce, a zwłaszcza w Nigerii [w oryg. Nigritie - M.S.] - ale był niegdyś kultem religijnym powszechnie przyjętym"⁶⁴. Tym sposobem system De Brossesa został uznany bez zastrzeżeń i w całej rozciągłości. Helvétius akceptował pojęcie fetyszyzmu jako zjawiska pierwotnego i powszechnego, a tę po-

⁶³ C. A. Helvétius: O umyśle, t. 1, Warszawa 1959, s. 163.

⁶⁴ Tegoż: O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu, Wrocław 1976, s. 138.

wszechność uzasadniał - zgodnie z De Brossesem - jednością natury ludzkiej. Sądził, że zgodność wierzeń wynika ze zgodności potrzeb człowieka niezależnie od geograficznego położenia i historycznego momentu.

Niemniej jednak Helvétius, podobnie jak Holbach, wykorzystywał teorię De Brossesa przede wszystkim dla krytyki chrześcijaństwa. Względy polemiczne odgrywały u nich większą rolę niż względy ściśle naukowe. Już sam fakt uniwersalności fetyszyzmu służył Helvétiusowi do wykazania jego pokrewieństwa z katolicyzmem. Skoro bowiem "katolicki" oznacza "powszechny", to "fetyszyzm i religie pogańskie w tym znaczeniu są właśnie naprawdę katolickie". Poza tym, jeżeli zarówno niższe, jak i wyższe religie są wytworem ludzi, to zbędne jest objawienie i święte księgi.

Chcąc ująć możliwie krótko naukowe stanowisko francuskich materialistów wobec teorii fetyszyzmu można powiedzieć, że w niewielkim stopniu rozwijali ją teoretycznie, ale ją popularyzowali i wydobywali z niej materialistyczne i ateistyczne konsekwencje. J. A. Naigeon ograniczył się do spopularyzowania dzieła De Brossesa przez jego przedrukowanie, nadając mu charakter bardziej antyreligijny, a zwłaszcza antyklerykalny. Artykuł "Fétichisme"⁶⁵ w dziele J. A. Naigeona: "Philosophie ancienne et moderne", stanowiącym filozoficzną część "Encyclopédie méthodique" wydawanej przez Ch. Panckoucke'a pod koniec XVIII wieku, która miała rywalizować z "Encyklopedią" Diderota, jest takim właśnie przedrukiem. Charakterystyczne dla antyreligijnej postawy Naigeona jest już samo zakwalifikowanie fetyszyzmu do działu "Historia przesądów dawnych i współczesnych".

Zastugą Naigeona jako edytora było włączenie do tekstu De Brossesa fragmentu, który w tekście pierwszego wydania został pominięty i dorzucony na końcu tylko niektórych egzemplarzy⁶⁶.

Bardziej złożona jest postawa J. J. Rousseau wobec fetyszyzmu. Od niego przecież wywodziła się tendencja do wiązania koncepcji Hume'a i De Brossesa. Rousseau kończył pod tym względem proces, który został zapoczątkowany w "Du culte des dieux fétiches", gdzie naleciałości "Historii naturalnej religii" nie zawsze uległy całkowitej absorpcji, funkcjonując niekiedy na zasadzie eklektyzmu. Zresztą Rousseau nie przyznawał się oficjalnie do swoich antenatów. Żadnego z

⁶⁵ J. A. Naigeon: Philosophie ancienne et moderne, t. 2, Paris 1792, s. 411-457.

⁶⁶ Tamże, s. 426-427.

nich nie wymieniał, choć analogie z nimi narzucają się same, co nie znaczy, że jego własne stanowisko było zwykłą wypadkową poglądów jego poprzedników.

Rousseau rozpoczął swoje rozważania od polemiki z sensualizmem Locke'a, a ściśle mówiąc z jego niekonsekwencjami, kiedy ten proponował zaczynać od badania ducha, by przejść następnie do badania ciała. Sugerując kolejność odwrotną, Rousseau szedł wyraźnie za De Brossesem, który nadał sensualizmowi oblicze materialistyczne. Obaj wychodzili z założenia, że poznanie ludzkie przebiega od empirii, od poznania zmysłowego do abstrakcyjnego, a nie odwrotnie. Dlatego też rozwój religii musi iść w tym samym kierunku. Zanim powstało pojęcie ducha, ludy tworzyły sobie "bogów cielesnych", którym człowiek nadawał własne cechy, ożywiał je i antropomorfizował. "W ten sposób - powiadał Rousseau o owych antropomorfistach - napełniali świat dotykalnymi bogami. Gwiazdy, wiatry, góry, rzeki, drzewa, miasta, domy nawet, wszystko miało swoją duszę, swego boga, swoje życie. Bałwany Labana, bożki dzikich, fetysze Murzynów, wszelkie twory natury i ludzi były pierwszymi bóstwami śmiertelnych; politeizm był pierwszą ich religią, bałwochwalstwo ich pierwszym obrzędem"⁶⁷. Zauważmy, że mówiąc o bałwanach biblijnego Labana (Genesis XXXI,19) i stawiając je na równi z fetyszami Murzynów oraz idolami innych ludów egzotycznych, Rousseau wykorzystywał w skrócie komparatystykę "Du culte des dieux fétiches", by włączyć dawną religię Hebrajczyków do powszechnej fazy ludzkich wierzeń, określanej mianem politeizmu. Jednak w odróżnieniu od Hume'a, który identyfikował politeizm z idolatrią, Rousseau widział w niej jedynie obrzędową stronę wielobóstwa. Jeżeli chodzi o monoteizm, Rousseau uznawał w nim odbicie intelektualnej dojrzałości człowieka, który doszedł do abstrakcyjnego pojęcia jednej substancji. Tak więc idąc nieco odmienną drogą niż inni Encyklopedyści, Rousseau przyczynił się do utrwalenia w epoce Oświecenia triadycznej koncepcji rozwoju religii od form niższych do wyższych, jeśli nawet uznawał, jak Hume, rozwój dwuetapowy: politeizm - monoteizm, a nie triadyczny jak De Brosses.

To, że Rousseau nie rozwinął szerzej koncepcji fetyszyzmu, wynikało z nie sprzyjających jej niektórych własnych założeń filozoficznych. Chodziło zwłaszcza o mit "dobrego dzikusa", tak zdecydowanie krytykowany przez De Brossesa, który określał się jednocześnie mia-

⁶⁷ J. J. Rousseau: *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, Wrocław 1955, s. 73-74.

nem "hobbesisty" pod względem pojmowania natury pierwotnego człowieka. Mit "dobrego dzikusa" J. J. Rousseau kolidował z teorią postępu.

Oryginalnym myślicielem, najczęściej obok De Brossesa cytowanym przez religioznawców (głównie ewolucjonistów) i historyków antropologii kulturowej, jest N. S. Bergier, teolog związany z salonem Holbacha, a zarazem krytyk jego materialistycznych dzieł. Bergier utrzymywał również bliskie kontakty z De Brossesem. Łączyła ich wspólnota zainteresowań. Obaj zajmowali się pierwotnymi formami religii oraz języka. Wśród rękopisów Bergiera zachował się obszerny list De Brossesa poświęcony tym właśnie problemom.

Sądzymy, że główną przyczyną popularności Bergiera, uchodzącego niekiedy za twórcę koncepcji animizmu i przysłaniającego osiągnięcia De Brossesa, jest porzucenie linii sensualistyczno-materialistycznej oraz próba przyporządkowania kultów fetyszystycznych monoteizmowi. Zwrócił on uwagę na te dane o ludach prymitywnych (choć nie na tyle prymitywnych, żeby znajdować się na etapie "czystego" fetyszyzmu), które wskazywały na dwoistość ich wierzeń; ludy te uznawały istnienie bogów monoteistycznych, którzy jednak w życiu praktycznym nie odgrywali wielkiej roli. Tu prym wiodły fetysze.

Bergier, który znał traktat De Brossesa i go wykorzystał⁶⁸, przemawiał zeń wiele danych etnograficznych, ale przyporządkował je koncepcji własnej. Pisząc o religiach ludów Afryki, twierdził: "Ludy te wierzą w jednego Boga, któremu przypisują stworzenie świata i wszystkiego, co istnieje, ale nie przypisują mu innych produktów i dobrodziejstw natury poza deszczem i wytwarzaniem złota. Nie składają mu ofiar ani się do niego nie modlą"⁶⁹. Czynią to w stosunku do fetyszów, ale nie wszystkie fetysze uznają za bóstwa.

Kult fetyszów był powiązany u Bergiera z wiarą prymitywnych ludów w dobre i złe duchy. Nadając fetyszom cechy amuletów, Bergier stwierdzał, że trudno jest niekiedy odróżnić, co jest przedmiotem kultu, a co zwykłym narzędziem liturgicznym. Odróżniał Bergier amulety, jako przedmioty magiczne, od fetyszów. Poza tym uznawał fetysze raczej za "siedzibę bogów" niż za bóstwa. Niekiedy mówił o nich jak o wystawniakach wyższej mocy nadprzyrodzonej. Kult jezior, rzek, stawów byłby więc kultem jakiejś siły reprezentatywnej dla wody w ogóle, a nie kultem poszczególnych zbiorników wodnych. Bergier stał się bliski mental-

⁶⁸ Por. N. S. Bergier: *L'origine des dieux du paganisme*, t. 1, Paris 1767, s. 95.

⁶⁹ Tamże, s. 99.

ności angielskich ewolucjonistów, tak jak De Brosses może być uważany za poprzednika Comte'owskiej i marksistowskiej interpretacji fetyszyzmu religijnego, jeśli weźmiemy pod uwagę jej materialistyczny wydźwięk.

Teoria fetyszyzmu była zbyt solidnie ugruntowana na empirycznym materiale, by mogła zostać po prostu odrzucona przez teologów, chociaż rujnowała podstawy chrześcijaństwa. Dlatego też można było ją modyfikować, jak Bergier, albo szukać kompromisów. Próbę pogodzenia tradycyjnych koncepcji teologicznych z teorią fetyszyzmu De Brossesa podjęli tacy autorzy kościoła, jak O. Guasco i Ch. Batteux. Pierwszy z nich usiłował przedstawić fetyszyzm jako efekt degeneracji pierwotnego monoteizmu⁷⁰. Drugi zajmował podobne stanowisko, chociaż rozwijał problem szerzej i w sposób bardziej oryginalny. Stwierdzając, że idea Boga istniała przed pojawieniem się jego wyobrażeń materialnych, które są znamienne dla wierzeń ludowych, Batteux kwestionował pierwotność fetyszyzmu przed monoteizmem, ale też nie traktował go jak efekt degeneracji wiary w jednego Boga. Przyjmował raczej - jako człowiek Oświecenia - współistnienie religii intelektualnej z wierzeniami ludowymi, które albo występują obok monoteizmu, albo są mu przyporządkowane. Mówiąc o owych "deos populares" Batteux uciekał się do tradycyjnej, alegorycznej interpretacji fetyszyzmu: "wszyscy ci bogowie byli jedynie bóstwami opiekuńczymi, rodzajem talizmanów, fetyszami, czyli symbolami, obdarzonymi - jak sądzono - jakąś własnością tajemną albo magiczną przez powiązanie z jakimś duchem lub demonom, by przynieść szczęście przyjaciółom lub nieszczęście wrogom"⁷¹. Przy wzmiance o fetyszach Batteux odsyłał do pracy De Brossesa i wyrażał aprobatę dla jego koncepcji, składając hołd erudycji autora "Du culte des dieux fétiches". Nie kwestionował jego teorii fetyszyzmu, ale krytykował pogląd w niej implicite zawarty, że ludy, które miały ten fetyszystyczny kult, nie znały prawdziwego Boga. Stąd konkluzja Batteux, że "wierzenia ludowe nie są wcale wyłączone". Autor wykorzystał w swojej argumentacji fakt, że nawet w chrześcijaństwie obok powszechnej wiary w Boga najwyższego występował ludowy, lokalny kult świętych, ich relikwii, posągów i obrazów. W sumie jego koncepcja fetyszyzmu zmierzała w kierunku interpretacji henoteistycznej. Na uwagę zasługuje wszakże

⁷⁰ Por. O. Guasco: *De l'usage des statues chez les anciens*, Bruxelles 1768, s. 9, 203.

⁷¹ Ch. Batteux: *Histoire des causes premières, ou Exposition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des êtres*, Paris 1769, s. 148.

fakt, że począwszy od De Brossesa religie egzotyczne i ludowe przeszły z peryferii do centrum obszaru badań religioznawczych. Pełną ich rehabilitację przyniósł Romantyzm.

Obok aktywnych współtwórców fetyszyzmu, niezależnie czy wywodzili się z obozu materialistów czy też teologów (prowadzona przez nich polemika musiała w konsekwencji pociągnąć doskonalenie tej teorii), istniała grupa popularyzatorów, którzy nie wdając się w światopoglądowe implikacje tej teorii wnosili sporo nowych faktów etnograficznych, które okazały się cenne dla późniejszego religioznawstwa. Niektóre przedstawiają pewną wartość do dziś. Tak na przykład J. Ch. Rousse-
lof de Surgy, wykorzystując wcześniejsze relacje duńskiego podróżnika Rómera, zwracał uwagę (w "Mélanges intéressants et curieux") na słynną, olbrzymią kolekcję fetyszów wymienianą przez licznych autorów XIX wieku piszących o fetyszyzmie. Istnienie podobnych zbiorów ma duże znaczenie w świetle refleksji francuskiego marksisty M. Godeliera, który wskazywał na zróżnicowaną, a przynajmniej podwójną funkcję fetyszów: jako przedmiotów magicznych oraz jako przedmiotów wymiany. Do takich należały między innymi bryłki soli pełniące niekiedy rolę "pierwotnego pieniądza"⁷². Dodajmy, że De Brosses również wliczał grudki soli wśród fetyszów, co wskazywałoby na potrzebę zweryfikowania tezy M. Godeliera na szerszym materiale.

G. Th. Raynal w swoim głośnym dziele, stanowiącym encyklopedię wiedzy o koloniach, które od 1770 roku do końca stulecia doczekało się wielu wydań, odnotował występowanie kultu fetyszów w tak odległych od siebie krajach, jak Indie, Meksyk, Gwinea. Tym samym wskazywał pośrednio na powszechność fetyszyzmu w religiach świata. Kult fetyszów był jednak dla niego przejawem wiary w bóstwa podrzędne oraz wszelkie siły nadprzyrodzone. Dlatego też unikając precyzyjnego określenia stawiał obok siebie wielbienie: "duchów, kami, manitu, aniołów, fetyszów". Poza tym, w odróżnieniu od De Brossesa, Raynal nie uznawał fetyszyzmu za konieczny etap rozwoju religii. Uważał go raczej za przypadkowy przesąd typowy dla barbarzyńskich ludów Afryki. Zwrot: "głupi wielbiciel fetysza"⁷³ zawierał całą ograniczoność jego koncepcji fetyszyzmu przyporządkowanej osiemnastowiecznej teorii

⁷²M. Godelier: Horizons, trajets marxistes en anthropologie, Paris 1973, s. 259-264.

⁷³G. Th. Raynal: Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, t. 3, Maestricht 1774, s. 36; t. 4, s. 124, t. 7, s. 294.

"dwóch ludzkości": oświeconej i ciemnej; "zaczynającego człowieka" i plebejusza, cywilizowanego Europejczyka i dzikusa.

Zjawiskiem fetyszyzmu interesował się również Cornelius Pauw, Holender z pochodzenia, żyjący w Niemczech i piszący po francusku, który uchodzi do dziś za jednego z czołowych prekursorów współczesnej etnologii. Doszedł on do interesującego spostrzeżenia, że zjawisko fetyszyzmu występuje ze szczególną intensywnością u prymitywnych ludów koczowniczych, a pozostałością jego jest kult świętych zwierząt w Egipcie i w Grecji⁷⁴. Był więc nieświadomym może kontynuatorem tradycji De Brossesa sytuującego religie prymitywnych ludów w samych początkach dziejów ludzkich wierzeń i zwalczającego teorię pierwotności racjonalnej religii oświeconych Egipcjan.

Innym charakterystycznym rysem rozważań C. Pauwa o fetyszyzmie, zwiastującym zbliżanie się nowego rozdziału w historii tej koncepcji, było przyporządkowanie ich kultom astralnym i solarnym oraz kultom płodności. Pauw sytuował na peryferiach "monoteistycznego" kultu słońca wielbienie "guacas" Inków, które w rzeczywistości były "fetyszami, czyli przedmiotami ubóstwionymi na skutek strachu, ciemnoty i przesądu"⁷⁵.

To stanowisko C. Pauwa zbliża go do modnego, pod koniec XVIII wieku, kierunku badań nad religią, tak zwanej nowej alegorezy, uprawianej zarówno przez protestanta A. Courta de Gébelina, jak materialistów F. Dupuisa i C. F. Volneya, którzy usiłowali nadać interpretacji alegorycznej charakter ściśle naukowy, wiążąc ją głównie z astralistyką.

"Nowa alegoreza" powstała wraz z nawrotem do kultu starożytności u schyłku stulecia. Jego reprezentanci próbowali rehabilitować antyczną kulturę jako niedościgniony wzór, odrzucając tym samym teorię postępu, a wraz z nią teorię rozwoju religii od form prostych i barbarzyńskich do form wyższych, bardziej ucywilizowanych. Przyjęcie tej ahisterycznej perspektywy pociągnęło za sobą nawrót do alegorycznej interpretacji i poddanie koncepcji fetyszyzmu na nowo pod dyskusję. Był to wyraźny regres historyzmu preewolucjonistycznego.

A. Court de Gébelin uznał alegorię za uniwersalny klucz do rozwiązania wszelkich zagadek mitologii. Proklamował jej wyższość nad in-

⁷⁴Por. C. Pauw: *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*, t. 2, Londres 1774 (1. wyd. 1773), s. 131.

⁷⁵Tegoż: *Recherches philosophiques sur les Américains*, t. 2, Berlin 1782 (1. wyd. 1769), s. 312.

terpretacją historyczno-euhemerystyczną. Jeżeli chodzi o teorię fetyszyzmu, miała ona - jak już wspominaliśmy - tak silne atuty i zyskała sobie pod koniec XVIII wieku tak wielu zwolenników, że nie można jej było odrzucić. Court de Gébelin obrał więc - jak wcześniej zrobili to teologowie katoliccy - drogę pogodzenia koncepcji De Brossesa z nową alegorezą. Problemowi temu poświęcił jeden rozdział swojej podstawowej pracy "Le Monde primitif": "Czy kult fetyszów unicestwia wyjaśnienie alegoryczne mitologii?" W rozdziale tym zostały omówione rzeczowo argumenty De Brossesa przeciw alegorezie i innym szkołom mitograficznym, a jego utwór "Du culte des dieux fétiches" został uznany jedynie za "bardzo interesujący w swoich szczegółach"⁷⁶.

A. Court de Gébelin nie przeczył istnieniu fetyszyzmu, tylko że próbował wyprowadzić jego genezę nie od barbarzyńskich plemion muryńskich, ale od cywilizacji antycznych i od tradycji biblijnej. Czynił w związku z tym fantastyczne sugestie, że fetysze wywodzą się od greckich Patajków albo od egipskiego Ptaha. Warto jednak podkreślić, że autor "Monde primitif" akceptował metodę porównawczą De Brossesa, na której oparta została teoria fetyszyzmu. "Przyjmujemy również - pisał Court de Gébelin - zasadę, że trzeba sądzić o tym, co było, na podstawie tego, co jest; że nic nie jest bardziej w stanie wyjaśnić czasów minionych, jak czasy obecne"⁷⁷.

Nobilitując fetyszyzm przez odszukiwanie antycznych jego założeń Court de Gébelin polemizował z De Brossesem, który dowodził, że ta forma religii jest najbardziej prymitywna i stworzona przez ludy najbardziej ciemne i zacofane. Zdaniem Court de Gébelina u źródeł fetyszyzmu leżała przyczyna racjonalna. Dopiero później uległ on degeneracji stając się "ekstrawagancją" i "szaleństwem". Autor "Monde primitif" tłumaczył ową degenerację zgodnie z poglądami alegorystów, jako efekt zapomnienia lub błędnej interpretacji symboli. "Ośmielę się nawet powieścić - pisał - że nie ma, być może, żadnego faktu w starożytności, który dowodziłby bardziej niż kult fetyszów istnienia tego geniuszu alegorycznego, który patronował, moim zdaniem, powstaniu mitologii i ustanowieniu religijnych ceremonii"⁷⁸. Wynikałoby stąd, że na począt-

⁷⁶A. Court de Gébelin: *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne, considéré dans son génie allégorique et dans les allégories auxquelles conduisit ce génie*, t. 1, Paris 1777 (1. wyd. 1773), s. 75.

⁷⁷Tamże, s. 78.

⁷⁸Tamże, s. 79.

ku był kult Istoty Najwyższej, a kapłani poświęcali fetysze jako rękojmię obecności bóstwa i jego dobroczynnej działalności. A więc nie strach - jak u De Brossesa - ale wdzięczność i podziw były czynnikami psychicznymi, które wpłynęły na powstanie fetysyzmu, owej religii racjonalnej w swoich początkach. Wywody Court de Gébelina stanowią jeszcze jedną próbę wtroczenia teorii fetysyzmu De Brossesa w ramy tradycyjnej mitografii, zabarwionej teologicznymi wtrętami protestanckiego teologa.

To nie znaczy, że alegoreza zawsze prowadziła do konkluzji deistycznych lub fideistycznych, aczkolwiek zawsze trudno było ją pogodzić z teorią fetysyzmu. Za przykład może posłużyć nam naturystyczno-
-astralistyczna teoria Ch. F. Dupuisa. Wspólny dla obu myślicieli jest sensualistyczny (w odcieniu materialistycznym) punkt wyjścia. Religia jest według Dupuisa wytworem ludzkiego umysłu, a jej rozwój jest ściśle związany z doskonaleniem się władz poznawczych człowieka. Dupuis sądził, w odróżnieniu od autora "Du culte des dieux fétiches", że przed ukształtowaniem się świadomości ludzkiej istniał okres bezreligijny. Ponieważ pierwsza forma poznania miała charakter zmysłowy, człowiek wielił przyrodę nie uciekając się do żadnych religijnych wyobrażeń i symboli. Kiedy zaczął myśleć, wyodrębnił w otaczającym świecie dwie zasady: pasywną i aktywną materię i ożywiającą ją siłę. Sądził, że zasada aktywna, dusza świata, działa poprzez ciała niebieskie. Zbieżność zmian na niebie z pewnymi zmianami na ziemi spowodowała, że zaczęto wielbić określone przedmioty, rośliny, zwierzęta jako pośredniczące w przekazywaniu życiodajnych sił niebieskich. Z czasem zrodziło się przekonanie, że same byty materialne obdarzone są własną tajemniczą energią. Tak zrodził się fetysyzm⁷⁹, który był znamieny przede wszystkim dla mentalności ludowej. Do powstania fetysyzmu przyczynili się jednak mimo woli artyści, uczeni i kapłani, którzy zaczęli tworzyć symboliczne wyobrażenia przedmiotów i zjawisk zachodzących w przyrodzie, by te łatwiej było zrozumieć i nawiązać z nimi kontakt. Ponieważ ich sens pozostał nieznanym ludowi, ten zadowolił się wielbieniem samych materialnych symboli.

Aczkolwiek sens wywodów Dupuisa pozostał na wskroś materialistyczny w sensie światopoglądowym, to jednak zatracona została perspektywa historycznego rozwoju religii, tak znamienna dla koncepcji De Brossesa. Fetysyzm jest u Dupuisa tylko nieprawnym potomkiem kultu przyrody i ciał niebieskich.

⁷⁹ Por. Ch. F. Dupuis: *Origine de tous les cultes, ou religion universelle*, t. 2, cz. 1, Paris l'an III (1794-1795), s. 129.

Innym czołowym przedstawicielem oświeceniowej astralistyki, który próbował godzić ją z fetyszyzmem, był C.F. Volney. Ten filozof i teoretyk religii wiele zawdzięczał Dupisowi, choć trudno byłoby go nazwać zwykłym naśladowcą. Przejmując od poprzednika jego główne myśli, rozwinął je dzięki własnym lekturom, a przede wszystkim dzięki bezpośrednim obserwacjom poczynionym w czasie podróży na Bliski Wschód i do Ameryki Północnej. Zasługą Volneya było również to, że potrafił w sposób skrótowy i przejrzysty ująć ideę rozwoju religii, która u Dupuisa zacierała się w natłoku faktografii. Miał zresztą Volney świadomość istnienia postępu w historii ludzkości, której brakowało jego poprzednikowi.

Można też mówić o negatywnym wpływie Dupuisa na Volneya, albowiem ten przejmując jego koncepcje naturystyczne nie potrafił konsekwentnie przenieść do dziedziny badań nad religią zasady historyzmu stosowanej z powodzeniem w refleksji nad społeczeństwem. Chodzi zwłaszcza o ideę postępu opartą na świadomości rozwoju ekonomicznego oraz doskonalącej się organizacji społeczno-politycznej poszczególnych ludów.

Volney wyodrębniał następujące etapy rozwoju religii: kult sił przyrody; kult gwiazd, czyli sabeizm; kult symbolicznych wyobrażeń, czyli idolatria; kult dwóch zasad albo dualizm; mistyczny i moralny kult albo nauka o świecie pozagrobowym; kult świata ożywionego; kult powszechnej duszy świata; kult demiurga. Po omówieniu tych ośmiu systemów Volney prezentował wielkie religie świata: mozaizm, braminizm, buddyzm, religię Zoroastra i chrześcijaństwo. Fetyszyzm został usytuowany w "systemie" trzecim: "kult symbolicznych wyobrażeń, czyli idolatria", który wyrósł na gruncie sabeizmu. Według Volneya potrzeby praktyczne skłoniły ludzi do ustalania nazw gwiazdozbiorów. Tworzono je najczęściej od nazw przedmiotów ziemskich, z którymi pojawianie się i znikanie konstelacji w jakiś sposób się wiązało. Przedmioty te stały się z czasem symbolami ciał niebieskich i same następnie uległy deifikacji, tracąc sens alegoryczny. "Oto jaka była geneza - powiedział Volney - tego starożytnego i dziwaczного kultu zwierząt" oraz "wielbienia fetyszów, roślin, zwierząt, kamyków, kawałków drewna"⁸⁰, w których dopatrywano się istnienia cudownych właściwości ciał niebieskich. Tak na przykład wielbiony baran przejął na siebie właściwości Barana jako znaku zodiaku.

⁸⁰ C. F. Volney: *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris 1791, s. 244.

Kontakty z bezpośrednimi faktami empirycznymi prowadziły jednak Volneya do ujęcia kwestii fetyszyzmu w sposób bardziej poprawny i bliższy postawie De Brossesa. W czasie swojego pobytu w Stanach Zjednoczonych Volney przeprowadził wiele rozmów z dawnym przywódcą indiańskiego szczepu Miami na temat religii jego współziomków. Dzięki nim doszedł do wniosku, że Indianie, "nie mając naszych pojęć czystych duchów, przypisują im byt cielesny, uważając je za istoty cielesne, ale lekkie i zwiewne - prawdziwe cienie i many starożytnych"⁸¹. Tym samym Volney zbliżył się znacznie - idąc własną drogą - do pojęcia fetyszów jako bogów materialnych De Brossesa.

Aczkolwiek Dupuis nie odrzucał pojęcia fetyszyzmu, ale próbował je przyporządkować własnym astralistycznym koncepcjom, obiektywnie jego dzieło sprzyjało rozwojowi tendencji zwalczających teorię De Brossesa z jej historyzmem, antyalegoryzmem, krytyczną postawą wobec egiptocentryzmu (zarówno Dupuis, jak i Volney uważali Egipt za kolebkę cywilizacji). Wielu historyków i krytyków religii schyłku XVIII wieku oscylowało między De Brossesem i Dupuisem, przy czym zarysowała się przewaga popularności drugiego z wymienionych myślicieli. Charakterystyczna jest pod tym względem postawa ideologa A. L. C. Destutta de Tracy, który w analizie dzieła Dupuisa ("*Analyse raisonnée de l'Origine de tous les cultes*") przyznał, że jego zainteresowania religią kształtowały się początkowo pod wpływem autora "*Du culte des dieux fétiches*", ale po przeczytaniu "*Origine de tous les cultes*" zmienił radykalnie swoje stanowisko⁸², stając się alegorystą. Pod wpływem Dupuisa byli tacy filozofowie, jak A. N. Condorcet czy też S. Maréchal. U wielu pisarzy tego okresu dostrzega się jednak pewien eklektyzm. Tak na przykład F. F. Brunet beznamytnie prezentował w "*Parallèle des religions*" (1792) poglądy różnych myślicieli XVIII wieku na religie, zaczynając od Fréréta, a kończąc na Dupuisie. Poglądy De Brossesa zostały omówione szeroko i należycie wyeksponowane za pomocą obszernych cytatów.

Ostatnie lata wieku Oświecenia i początek wieku XIX, to okres nasilającej się konkurencji między astralistyką Dupuisa i Volneya a fetyszyzmem De Brossesa, która z tego starcia zaczęła wychodzić zwycięsko. Później obserwujemy odwrócenie sytuacji: astralistyka była stop-

⁸¹ C. F. Volney: *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis, Oeuvres complètes de Volney*, Paris 1846, s. 726.

⁸² Por. A. L. C. Destutt de Tracy: *Analyse de l'Origine de tous les cultes* par le citoyen Dupuis, et de l'abrégé qu'il a donné de cet ouvrage, Paris 1804 (1. wyd. an VII-1798), s. XXII, XLV.

niowo wchłaniana przez teorię fetyszyzmu i jej przyporządkowana. Zakończeniem tego procesu była klasyczna praca F. Schultzego: "Der Fetischismus" (1871).

Pierwszym godnym uwagi przedstawicielem tej tendencji był przyrodnik Ch. G. Leroy (1723-1789), autor "Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux", którego reedycja ukazała się w 1802 roku z dodatkiem "Lettres posthumes sur l'homme". Właśnie w tym dodatku Leroy przedstawił swoje poglądy na religię. Przyczyna zainteresowania się Leroya fetyszyzmem jako religią człowieka prymitywnego, niemal "zwierzęcego" jest ewidentna. Przecież Leroy wychodził nieświadomie na spotkanie De Brossesowi, pojmującemu fetyszyzm jako religię niemal zwierzęcą, kiedy humanizował zwierzę i przypisywał mu zdolność operowania prostymi pojęciami abstrakcyjnymi. Rozważał też kwestię "religii" zwierząt, podejmując temat znany już u M. Montaigne'a.

Jako autor "Lettres sur l'homme" Leroy wyrażał pogląd, że człowiek pierwotny, poświęcając niemal cały wolny czas poszukiwaniu i zdobywaniu środków niezbędnych do życia, nie był zdolny do rozwinięcia swojej inteligencji i wiódł życie niemal zwierzęcia. Było to jednak zwierzę wyjątkowe, zdolne do doskonalenia siebie i własnych wytworów. O ile jednak Leroy wychodził poza perspektywę De Brossesa, interesując się postępowaniem dokonywanym w zakresie produkcji narzędzi (maczuga, oszczep, strzała) oraz organizacji społecznej, to jednak podobnie jak on sądził, że postęp ten przebiegał w sposób analogiczny u różnych ludów, albowiem zadecydowała o tym jednakowa natura ludzka. Zaznaczyło się to również w przebiegającym tę samą drogę rozwoju religii.

"Człowiek - twierdził Leroy - jest religijnym zwierzęciem (un animal adoreur)", zdominowanym przez świat zewnętrzny i czującym dotkliwie swoją zależność od otoczenia. Nie zna natomiast niezliczonych przyczyn owej zależności i upraszczając sprawę odnajduje je w fikcyjnym bóstwie. Leroy wahał się co do pierwotnej formy religii, ale ostatecznie stwierdził, że "spośród wszystkich dawnych kultów, do dzieciństwa ludzkości można, jak się wydaje, odnieść szczególnie kult, który utrzymuje się u Murzynów i dzikusów Ameryki; jest on nazywany kultem bogów fetyszów"⁸³. Ta ostatnia wzmianka świadczy wyraźnie o lekturze De Brossesa, który jest zresztą wielokrotnie przezeń cytowany.

Leroy kładł nacisk na fakt, że ludzie prymitywni zwracali się z wszelkimi problemami życiowymi do swoich fetyszów, a "zważywszy na

⁸³ Ch. G. Leroy: *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux avec quelques lettres sur l'homme*, Paris an X [1802] s. 305.

prostactwo ich pojęć, nie można zrozumieć, jak mogli dojść do pojęcia Istoty Najwyższej, które musiałyby zawierać chociaż pozór rozumu"⁸⁴. Bardziej racjonalny jest od fetyszyzmu sabeizm i dlatego - zdaniem Leroy - stanowi on wyższą formę religii. Podobnie przedstawia się problem kultu wielkich ludzi, który, jego zdaniem, pojawił się w społeczeństwach cywilizowanych i stał się źródłem politeizmu.

Aczkolwiek Leroy był raczej popularyzatorem teorii fetyszyzmu swojego poprzednika niż oryginalnym myślicielem, to jednak uznaliśmy za celowe przedstawienie jego koncepcji, albowiem najprawdopodobniej tą drogą zapoznał się z teorią fetyszyzmu De Brossesa A. Comte⁸⁵.

Przewycięzanie oświeceniowej astralistyki przy jednoczesnej rehabilitacji teorii fetyszyzmu daje się zauważyć również u J. A. Dulaure'a (1755-1835), któremu zawdzięczamy też pierwszą monografię poświęconą kultom płodności, utożsamianym przezeń z kultami fallicznymi. Dulaure znał dzieła zarówno De Brossesa, jak i Dupuisa, które odegrały istotną rolę w kształtowaniu się jego własnych poglądów. Akceptując początkowo teorię astralistyczną, krytykował jej ambicje uniwersalistyczne i twierdził, że stanowi ona dobre narzędzie badawcze w odniesieniu do niektórych tylko form religii. Nawiązał natomiast do niej w badaniach nad "bóstwami płodności", co z kolei zadecydowało o ograniczoności perspektywy tego dzieła. Wytknął mu to zresztą znany religioznawca A. Van Gennep, który w 1905 roku, w stulecie ukazania się "Des divinités génératrices" (1805), dokonał przedruku tego dzieła, dorzucając od siebie "Rozdział dodatkowy"⁸⁶.

Respektowanie - z wieloma zresztą zastrzeżeniami - astralistyki nie czyni jednak Dulaure'a uczniem Dupuisa. Oddając mu hołd jako twórcy zwartej teorii astralistycznej, Dulaure wskazywał na jej ograniczoność, albowiem sabeizm "nie był religią ani jedyną, ani najstarszą, ani powszechną". Dlatego też sam tytuł dzieła Dupuisa: "Origine de tous les cultes, ou Religion universelle", wydawał się Dulaure'owi pretensjonalny. Bardziej odpowiedni byłby jego zdaniem tytuł: "Histoire du sabéisme"⁸⁷. Koncepcji powszechnego sabeizmu przeciwstawiał Dulaure

⁸⁴Tamże, s. 309.

⁸⁵Por. G. Canguilhem: Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris 1968, s. 96.

⁸⁶Por. J. A. Dulaure: Des divinités génératrices chez les anciens et les modernes. Avec un chapitre complémentaire par A. Van Gennep, Paris 1905, s. V.

⁸⁷Tegoż: Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie, ou l'adoration des figures humaines, Paris 1805, s. IV.

stanowisko De Brossesa, że pierwotne kultury wyrosły z trzech podstawowych źródeł: fetysyzm, sabeizm, euhemeryzm.

O ile powyższy zarzut dotyczył tylko zawartości treściowej dzieła Dupuisa, o tyle zasadnicza krytyka skoncentrowała się na jego metodzie. Nawiązując do De Brossesa Dulaure proponował rozpatrywać ludzkie wierzenia począwszy od materialnych faktów, a nie od metafizycznych teorii. Sensualistyczny empiryzm został tu więc przeciwstawiony metafizycznemu aprioryzmowi. Dulaure proponował zaczynać od faktów jednostkowych, by przejść do ogólnych, a nie odwrotnie.

Zarówno De Brosses, jak i Dupuis uprawiali metodę porównawczą, jednak - jak zauważył Dulaure - komparatystyka ma wówczas sens, gdy zestawiając dawne fakty z nowymi odkrywa się przekształcenia zachodzące w religiach. Otóż - powiadał - fakty dowodzą niezbicie, że ludzie prymitywni, zajęci całkowicie walką o fizyczne przetrwanie, nie mogli uprawiać wysublimowanych rozważań o abstrakcyjnych bóstwach.

Ewolucja ludzkiego umysłu zdaje się determinować u Dulaure'a ewolucję zachodzącą w historii społeczeństwa. Każde osiągnięcie techniczne było uwarunkowane dorobkiem ludzkości i stwarzało przesłanki do dalszych osiągnięć. Podobnie jest z religią, która rozwija się w zależności od dyspozycji umysłowych człowieka i od stanu cywilizacji społecznej. Najstarsze jest w niej to, co najbardziej prymitywne. I tak fetysyzm powstał w okresie, kiedy ludzie utrzymywali się z myślistwa, sabeizm zaś zrodził się u ludów rolniczych i kupieckich. Podczas gdy fetyszyści mieli prostych wieszczków (szamanów), sabeiści mieli uczonych kapłanów. Jedni zresztą wywodzą się od drugich, albowiem i sabeizm nie powstał w próżni, lecz wyrósł na bazie fetysyzmu, łącząc się z nim, ale zarazem przekształcając go w nową formę religii. Tak więc Dulaure, idąc śladami De Brossesa, dysponował jednocześnie bardziej rozwiniętą świadomością historycznego charakteru zjawisk religijnych, znamiennej dla myślicieli schyłku XVIII wieku, jak Condorcet i Volney.

Przyjęcie zasady historyzmu było - jak wspominaliśmy - sprzeczne z alegorezą nawet w jej nowym wydaniu reprezentowanym przez Dupuisa. Dulaure nie odrzucał całkowicie znaczenia symboli w religii. Krytykował natomiast koncepcję, że alegorie zostały wymyślone celowo przez uczonych kapłanów, by ukryć przed ludem jakieś ważne prawdy. Jego zdaniem powstanie alegorii było uwarunkowane obiektywną koniecznością i nastąpiło w późniejszej fazie rozwoju religii, kiedy powstały sztuki. Symbol nie jest bowiem dziełem natury, ale człowieka, który wyszedł

już z okresu dzikości. Tak więc i pod względem polemiki z alegorystami Dulaure uczynił znaczny krok naprzód w porównaniu z De Brossesem.

Wiążąc rozwój religii z rozwojem cywilizacji, Dulaure poszerzał znaczenie pojęcia "fetysz". Według niego "wszystkie rzeczy, a nawet wszystkie słowa mówione i pisane, którym przypisuje się cudowne właściwości, sprzeczne z ich istotą, a nawet z prawami natury, winny być zaliczone do fetyszyzmu"⁸⁸. Pojęcie fetyszyzmu zostało tu więc rozciągnięte na sferę języka, co zbliżyło je znacznie do pojęcia magii, a jednocześnie przygotowywało grunt przyszłym badaniom nad "fetyszami świadomości". Tym sposobem dyskusje toczone w drugiej połowie XIX wieku nad magicznym charakterem fetyszyzmu stanowiły nie początek, ale finał debaty, która rozpoczęła się sto lat wcześniej.

Świadczą o tym również rozważania Dulaure'a na temat fetyszyzmu naturalnego i fetyszyzmu sztucznego. Otóż Dulaure, próbując bliżej określić zjawisko fetyszyzmu, dokonał szeregu zabiegów typologicznych. Wyodrębnił trzy główne rodzaje fetyszów: góry (kamienie), lasy (drzewa) oraz wody. Temu podziałowi "poziomemu", przestrzennemu, towarzyszy inny, ujmujący przedmiot deifikacji w perspektywie historycznej. Dulaure dzielił mianowicie okres fetyszyzmu w religii na dwa etapy: "fetyszyzm naturalny" i "fetyszyzm sztuczny". Jeśli, na przykład, w pierwszym okresie wielbiono skalistą górę, to w drugim rolę bóstwa pełnił odłamany kawałek skały, któremu z czasem nadawano kształty geometryczne lub antropoidalne, dodając do piramidy lub obelisku głowę oraz nogi i ręce. Tak więc nie fetyszyzm powstał z idolatrii, ale idolatria z fetyszyzmu. Jednocześnie w każdym wypadku fragment większej całości (góry, drzewa, rośliny) lub zaczerpnięta z większego zbiornika woda miały posiadać w wierzeniach fetyszystów właściwości całej jej masy. Działała więc zasada obowiązująca w myśleniu magicznym - *pars pro toto*. Zgodnie z tą zasadą zapisy znaków zodiaku nabierały właściwości samych ciał kosmicznych, podobnie jak obrazy i rzeźby ludzi nabierały cech i mocy ludzkich. Słowem, stawały się fetyszami.

Stworzone przez francuskie Oświecenie pojęcie fetyszyzmu weszło na trwałe do religioznawstwa XIX i XX wieku. Wielu religioznawców uznało fetyszyzm za najstarszą formę religii. Takie stanowisko zajęli między innymi L. H. Morgan i J. Lubbock, którzy interpretowali go w duchu De Brosseesa. Inni, jak E. B. Tylor, poszli raczej śladami Bergiera, doszukując się w kulcie fetyszów przejawów animizmu. Zwolennicy

⁸⁸ Tamże, s. 20.

teorii pramonoteizmu uznali fetyszyzm za zjawisko marginalne, występujące na peryferiach wiary w jednego Boga.

Dzięki niemieckiemu przekładowi dzieła De Brossesa, dokonanemu w 1785 roku przez Ch. B. H. Pistoriusa, oraz zainteresowaniu się nim całej generacji erudytów związanych z Uniwersytetem w Getyndze (Ch. Meiners, Ch. G. Heyne i in.), teoria fetyszyzmu została podjęta i rozbudowana w Niemczech przez Hegla, Feuerbacha i Marksa. Ostatni z nich przeniósł pojęcie fetyszyzmu z religioznawstwa do ekonomii politycznej, by tą określną drogą wrócić do problemów religii i związać dawną teorię De Brossesa z koncepcją alienacji.

Wszystko wskazuje na to, że zainteresowanie De Brossesem i problemem fetyszyzmu przeszło w pierwszej połowie XIX wieku z Niemiec do Francji, gdzie początkowo dominowały astralistyczne koncepcje Dupuisa i Volneya. Romantycy, a zwłaszcza B. Constant, krytykując intelektualizm Dupuisa, widzieli w teorii fetyszyzmu podstawę rehabilitacji religijności ludowej.

Saintsimoniści i pozytywiści interesowali się głównie historyzoficznymi implikacjami tej teorii. A. Comte przejął z niej triadyczny schemat rozwoju religii: fetyszyzm - politeizm - monoteizm.

Kwestia recepcji oświeceniowej teorii fetyszyzmu, którą w tym miejscu jedynie sygnalizujemy, wymaga jednak szerszego potraktowania i dlatego wypadnie nam do niej jeszcze powrócić.

IX. FORMOWANIE SIĘ KONCEPCJI SZAMANIZMU

Pojęcie szamanizmu jako jednej z niższych, archaicznych form religii zrodziło się pod koniec XVIII wieku. Spotykamy je po raz pierwszy w trzeciej części francuskiej wersji dzieła Johanna Gottlieba Georgiego "Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches" wydanej w 1777 roku. Ten niemiecki badacz zatrudniony w petersburskiej Akademii Nauk brał udział w ekspedycji syberyjskiej, zorganizowanej pod jej auspicjami przez P. S. Pallasa w 1768 roku. Swoje naukowe obserwacje z podróży zawarł Georgi we wzmiankowanym dziele, do którego dołączył w formie aneksu krótką rozprawkę poświęconą szamanizmowi. Jego książka ukazała się w trzech wersjach. Dodatek do wersji niemieckiej został zatytułowany "Das Schamanische Heidentum", a do rosyjskiej - "O szamanskom jazyczeskom zakonie". Tylko wersja francuska ma tytuł "Le Schamanisme". Wyraz ten został więc użyty przez anonimowego tłumacza dzieła Georgiego. Świadom tworzenia neologizmu, tłumacz pisał w odnośniku do tytułu: "Jeśli judaizm jest religią Żydów, a pogaństwo religią pogan, to wierzenia bałwochwalczych szamanów mogą zostać nazwane szamanizmem"¹. Zauważmy jednak, że ten francuski wyraz nosi jeszcze ślady niemieckiej formy przymiotnikowej "schamanisch", od której został utworzony, gdyż początkowe "sz" oddawane jest przez "sch", a nie przez "ch". To samo dotyczy wcześniejszego wyrazu "szaman", pisanego w językach zachodnioeuropejskich - śladem niemieckich prac - przez "sch". W takiej formie występuje on jeszcze w artykule "Schamans" z "Encyklopedii" Diderota.

¹J. G. G e o r g i: Description des toutes les nations de l'empire russe, où l'on expose leurs manières de vivre, religion, usages, habitations, habillements et autres particularités remarquables. Troisième collection, Saint-Pétersbourg 1777, s. 136.

Wyraz "szaman" pochodzący od tunguskiego (ewenkijskiego) *šaman* trafił najpierw do języka rosyjskiego po podbiciu przez Rosjan ludów syberyjskich. S. A. Tokariew² odnotował występowanie tego terminu w rękopiśmiennych księgach podatkowych z lat 1622-1638. Termin ten nabierał już wówczas znaczenia szerszego, gdyż obejmował jakuckich "ojunów".

Do literatury europejskiej wyraz "szaman" wszedł dzięki książce Niemca Everta Isbrandta Idesa, który jako wysłannik cara odbył, w latach 1692-1694, podróż do Chin, opisując po drodze wierzenia Wogutów, Ostiaków, Tunguzów (Ewenków), Buriatów i Daurów. Relację ze swojej podróży wydał Isbrandt w 1698 roku po niemiecku. W 1699 roku ukazała się ona w przekładzie francuskim³, w 1704 - po holendersku, a w 1706 - po angielsku. W XVIII wieku dzieło Isbrandta było wielokrotnie przedrukowywane w całości lub w formie wypisów i skrótów, służąc całej plejadzie badaczy kultów prymitywnych.

Zapoczątkowany przez Isbrandta etap badań nad szamanizmem polegał głównie na przypadkowej obserwacji i opisie. W pierwszej połowie XVIII wieku rzadko próbowano interpretować relacjonowane fakty. Rzadko je też ze sobą porównywano, by stworzyć sobie bardziej ogólne o nich pojęcie. W dalszej jednak perspektywie rzetelność opisu okazała się ważniejsza od prymitywnej niekiedy interpretacji. Niezależnie od wyrównanego i powierzchownego opisu wierzeń szamańskich Oświecenie francuskie dysponowało wystarczającymi materiałami do sformułowania ogólnych teorii szamanizmu pod koniec XVIII wieku.

Twórcą nowoczesnej koncepcji szamanizmu jako archaicznej formy religii był Pierre Charles Levesque (1736-1812), autor dzieł filozoficznych pisanych w duchu bliskim sensualizmowi Encyklopedystów. Diderot, który je przestudiował, zarekomendował Levesque'a Katarzynie II, kiedy ta poszukiwała profesora historii do Korpusu Kadetów. Levesque przybył do Petersburga w 1773 roku i przebywał tam przez siedem lat. W tym czasie nauczył się języka rosyjskiego i staro-cerkiewno-słowiańskiego. Zapoznał się z bogatą literaturą archiwalną oraz współczesną, dotyczącą ludów imperium rosyjskiego. W latach 1782-1783 opublikował ośmiotomową historię Rosji. Do niej dorzucił osobny tom "Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes" (1783). Część

²Por. S. A. Tokariew: Szamanstwo u Jakutów w XVIII w., "Sowietskaja Etnografija", 1939, s. 88-103.

³Relation du voyage de M. Evert Isbrandt envoyé de sa Majesté Czarienne à l'Empereur de la Chine en 1692, 1693, et 1694, Amsterdam 1699.

czwarta (quatrième section) jego książki zawiera rozdział: "O szamanizmie, bardzo starej¹ szeroko rozpowszechnionej religii w północnej Azji"⁴. W dniu 28 maja 1789 roku, a więc na krótko przed wybuchem Rewolucji Francuskiej, Levesque wygłosił na temat szamanizmu odczyt w Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tekst odczytu ukazał się drukiem kilka lat później jako dodatek do przekładu dzieła Tukidydesa⁵. Właśnie te dwa teksty Levesque'a z 1783 i 1795 roku stanowią, obok wzmiankowanej rozprawki Georgiego, początek teoretycznej refleksji nad szamanizmem, będącej doniosłym wkładem Oświecenia w tworzenie podstaw religioznawstwa.

Aczkolwiek Georgi miał nad Levesque'iem tę przewagę, że poznał szamanizm z autopsji w czasie podróży przez Syberię, to jednak intelektualnie reprezentował on poziom nieporównanie niższy od francuskiego myśliciela. Był człowiekiem "starej daty" i nie mógł się zdobyć na przełamanie tradycyjnych schematów, w które próbował włączyć refleksję nad szamanizmem. Levesque, aczkolwiek nie był podróżnikiem, to jednak zaznajomił się z całokształtem literatury podróżniczej nie tylko z terenu Syberii, ale i południowej Azji oraz Skandynawii. Dysponował również rozległą wiedzą o prymitywnych religiach starożytności klasycznej, co skrzętnie wykorzystał uprawiając metodę historyczno-porównawczą w badaniach nad szamanizmem.

Jeżeli chodzi o literaturę dotyczącą klasycznej, syberyjskiej formy szamanizmu oparł się on poza wspomnianym już Georgim, głównym jego informatorem, na takich autorach, jak: Ph. J. Strahlenberg, G. W. Steller, J. B. i G. F. Müller, S. P. Kraszeninnikow, bracia J. G. i S. Th. Gmelinowie, P. S. Pallas, I. I. Liepiechin, N. P. Ryczkow, J. A. Gűldenstädt. Ten zestaw nazwisk świadczy o kompetentnym doborze źródeł przez Levesque'a. Okazuje się, że ten konsekwentny zwolennik sensualizmu i empiryzmu przejawiał wyjątkową skrupulatność w analizie faktów. W odróżnieniu od wielu innych oświeceniowych teoretyków religii nie ufał bezgranicznie relacjom podróżników, którzy byli najczęściej ludźmi prostymi, pozostającymi pod wpływem przesądów.

Levesque dostrzegał więc największy dylemat nowoczesnej, oświeceniowej metodologii badań zjawisk religijnych, zalecającej zbieranie fak-

⁴ P. Ch. Levesque: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, t. 1, Paris 1783, s. 194-236.

⁵ Troisième excursion sur l'origine septentrionale des Grecs, prouvée par quelques-unes de leurs opinions et de leurs pratiques religieuses, [w:] Histoire de Thucydide, fils d'Olorus traduite du grec par Pierre Charles Levesque, t. 3, Paris 1795, s. 278-322.

tów z różnych części świata i z różnych epok oraz ich porównywanie, zdając sobie jednocześnie sprawę z możliwości zafałszowania tych faktów przez nieoświeconych lub skłonnych do fantazjowania podróżników. Wagę tego problemu uświadamiał sobie przed nim J. J. Rousseau, który ubolewał, że mimo licznych wypraw podróżniczych ludy egzotyczne, przez których pryzmat winniśmy poznawać samych siebie i własną historię, nie dostarczają nam tej wiedzy o człowieku, której należałoby się spodziewać. Stwierdziwszy, że relacje o prymitywnych mieszkańcach pozaeuropejskich kontynentów pochodzą głównie od marynarzy, kupców, żołnierzy i misjonarzy, Rousseau wyrażał pogląd, że "trudno się spodziewać, by wśród trzech pierwszych kategorii mieli się znaleźć umiejętni obserwatorzy: co zaś do czwartej, to gdyby nawet, oddani swemu wzniosłemu powołaniu, ludzie ci nie ulegali jak wszyscy przesądom swego stanu, wolno przypuszczać, że nie zajmowałiby się zbyt chętnie badaniami, które zdają się zaspokajać samą tylko ciekawość i które by ich odrywały od prac ważniejszych, stanowiących ich zadania właściwe". Tymczasem - pisał Rousseau - "filozofia rzekłobyś nie podróżuje"⁶.

P. Ch. Levesque nawiązywał do tej myśli i wyrażał zadowolenie, że w wypadku Syberii postulat ten jest realizowany: "J. J. Rousseau pragnął widzieć filozofów jako podróżników udających się do ludów dzikich. I to właśnie nastąpiło w Rosji. Obszerne terytoria zależne od tego imperium stały się terenem wizyt wybranych członków Akademii Nauk z Petersburga. Ci wolni od pospolitych przesądów, baczni obserwatorzy, przyzwyczajeni do studiowania człowieka ze względu na swój zawód lekarzy i naturalistów wychowanych w większości wypadków w Niemczech, gdzie flegmatyczny charakter mieszkańców czyni ich niezbyt podatnymi na przesady i na nieokiełznany entuzjazm, byli zdolni do prawidłowych obserwacji, których przeprowadzenia pragnęli"⁷. I tu właśnie autor wymienił znaczną część cytowanych już osiemnastowiecznych badaczy ludów syberyjskich. Oczywiście współczesny religioznawca nie podzieli zachwytów Levesque'a nad kompetencjami "lekarzy i naturalistów" jako autorów opisów wierzeń ludów syberyjskich, dokonywanych zresztą na marginesie zasadniczych dla nich badań nad zasobami naturalnymi i ludzkimi, interesującymi władze carskie pod kątem przyszłej

⁶J. J. Rousseau: Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi, [w:] Trzy rozprawy z filozofii społecznej, Warszawa 1956, s. 259.

⁷P. Ch. Levesque: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, cyt. wyd., t. 1, s. IV.

kolonizacji. Jednak nie ulega wątpliwości, że w warunkach XVIII wieku systematyczna eksploracja Syberii organizowana przez Akademię Nauk w Petersburgu umożliwiła przejście do wyższego niż dotąd etapu badań "etnograficznych".

Skoncentrowanie się Levesque'a na pracach uczestników wypraw naukowych poniekąd usprawiedliwia pominięcie przezeń niektórych renomowanych autorów relacji o szamanizmie, którzy podróżowali przez Syberię jako misjonarze, awanturnicy lub dyplomaci. Do nich należał wspomniany już Isbrandt, czy też Comeille Le Brun, który odbył na początku stulecia podróż przez Rosję do Indii⁸. Isbrandt jako pierwszy w literaturze zachodniej opisał, wiązany z szamanizmem, totemizmem i fetyshyzmem, kult niedźwiedzia. Do jego dzieła nawiązywali liczni teoretycy religii okresu Oświecenia, jak De Broses oraz Cornelius de Pauw. Jako teoretyk szamanizmu Isbrandt hołdował koncepcji demonologicznej albo teorii impostury. Pisał, że "szamani wzywają diabła" i że są "piekielnymi kapłanami" lub "fałszywymi prorokami", a szamanizm stanowi "oszustwo i imposturę". Reprezentował więc stanowisko typowe dla jego generacji⁹.

W pierwszej połowie XVIII wieku informacje o szamanizmie pochodzą jednak coraz częściej od członków systematycznie organizowanych wypraw naukowych, chociaż uczestnikami tych ekspedycji są najczęściej "naturaliści". Do nich należał Francuz Jean Chappe d'Auterouche, który wyjechał w 1761 roku do Tobolska, by obserwować przejście Wenus przez Słońce i na tej podstawie wyznaczyć długość geograficzną, na której to miasto się znajduje. Przy okazji spisał swoje obserwacje o ludach Syberii. Książka Chappe'a d'Auterouche'a zawiera dwie cenne informacje dla przyszłych teoretyków szamanizmu. Pierwsza, ogólna dotyczy analogii między wierzeniami Kałmuków a "religią Tybetu"¹⁰, co mogło być istotne dla toczących się w XVIII wieku dyskusji na temat południowoazjatyckiej (głównie hinduskiej) proveniencji szamanizmu. Dyskusje te wpłynęły w sposób decydujący na stanowisko Levesque'a. Druga informacja wskazuje na pokrewieństwo szamanizmu z kultami fallicznymi i chtonicznymi. Chappe opisał mianowicie wyobrażenie szamańskiego, ałtajskiego bóstwa Erlik-chana, uważanego zwykle za "wład-

⁸ Por. M. Skrzypek: Francuskie Oświecenie o szamanizmie Syberii i Uralu, "Euhemer", 1984, nr 3, s. 87-90.

⁹ Por. S. A. Tokariew: Pierwotne formy religii i ich rozwój, Warszawa 1969, s. 248.

¹⁰ Por. J. Chappe d'Auterouche: Voyage en Sibirie fait par ordre du roi en 1761, contenant les moeurs, les usages et l'état actuel de leur puissance, t. 2, Amsterdam 1769 (1. wyd. 1768), s. 479-489.

cę krainy choroby i śmierci"¹¹. Otóż w jego opisie idol Erlik-chana, którego "priap jest w stanie erekcji", ma wszelkie cechy bóstwa fallicznego. Mógł więc wyrażać bądź siłę płodzącą, bądź też - podobnie jak Priap, strażnik ogrodów - "męskość" w sensie siły (potencji) fizycznej, groźnej dla otoczenia.

Wielu badaczy Syberii wywodziło się spośród rosyjskich zesłańców lub zagranicznych jeńców wojennych. W pierwszej połowie XVII wieku liczną grupę stanowili Szwedzi, których spora liczba dostała się do niewoli po bitwie pod Połtawą w 1709 roku. Jednym z nich był Johann Bernhard Müller, który opisywał zwyczaje Ostiaków, korzystając przy tym nie tylko z własnych obserwacji, ale z udostępnionych mu źródeł wcześniejszych badaczy rosyjskich. Swoje obserwacje nad religią Ostiaków zawarł w dziele wydanym po niemiecku: "Leben und Gewohnheiten der Ostiaken" (1720), które zostało przełożone w kilka lat później na język francuski.

Interpretacja szamanizmu, jaką podał J. B. Müller, nawiązywała do obiegowej teorii, chociaż autor przedstawiał interesującą fazę szamanizmu, w której funkcję szamana pełnił patriarcha rodu. "Nie ma, prawdę mówiąc - pisał Müller - szczególnej sekty przeznaczonych do tych funkcji. Każdy ojciec rodu, który czuje się opętany duchem zysku i jest ożywiony religijną gorliwością, która następuje po szaleństwach młodości, czyni się kapłanem na podstawie własnego jeno autorytetu i w tym celu kreuje idola"¹². W tej wypowiedzi społeczne funkcje szamana jako głowy rodu czerpiącego korzyści materialne ze swego zawodu, bo opętanego przez ducha zysku, są wyraźnie zaakcentowane.

Innym szwedzkim badaczem Syberii, który podobnie jak Müller dostał się do niewoli rosyjskiej pod Połtawą, był Philip Johan Strahlenberg, autor znany między innymi Voltaire'owi, który go cytuje w "Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand". Zebrał on cenne materiały o szamanizmie Ostiaków, a następnie w 1722 roku wyruszył z Krasnojarska nad Jenisejem w kierunku Kamczatki, odkrytej przez W. Ałtasowa w 1697 roku¹³, i definitywnie podbitej przez Rosjan cztery lata później. Strahlenberg korzystał z rękopiśmiennych materiałów Ałtaso-

¹¹ Por. J. S. Wasilewski: Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach, Warszawa 1979, s. 84-89.

¹² Les moeurs et usages des Ostiackes et la manière dont ils furent convertis en 1712 à la religion chrétienne du rite grec, par Jean Bernard Müller, capitaine de dragons au service de la Suède, pendant sa capitivité en Sibérie, t. 2, b.m. i d.w. (około 1725), s. 199.

¹³ Por. Z. Łukawski: Historia Syberii, Wrocław 1981, s. 76-77.

wa oraz innego Szweda, który znalazł się na Kamczatce w 1716 roku Mullyna. Publikując w 1730 roku (już w Sztokholmie) swoje obserwacje nad ludami Dalekiego Wschodu, Strahlenberg był pierwszym autorem¹⁴, który dostarczył Francuzom informacji (głównie dzięki późniejszemu francuskiemu przekładowi jego dzieła) o szamanizmie Koriaków i Itelmów, zwanych wówczas Kamczadalami. W ten sposób coraz bardziej kształtowało się przekonanie o powszechnym charakterze szamanizmu obejmującego również ludy paleoazjatyckie, co znalazło wyraz w artykule "Schamans" z "Encyklopedii" Diderota. Strahlenberg pisał o Koriakach: "Mają szamanów, którzy biją w bęben i wydają głośne okrzyki, kiedy odprawiają czary, podobnie jak Ostiakowie, Samojedzi i Tunguzi". Do rejestru tych szamańskich ludów autor dorzucił też Kamczadalów, którzy - jak powiadał - "nie mają innej religii poza religią ich szamanów albo czarowników zapuszczających długie włosy i mieszkających w leśnych ostępach"¹⁵. Dzieło Strahlenberga posiadali w swoich bibliotekach Holbach, Voltaire i Turgot, a wykorzystał je gruntownie Levesque.

Po zajęciu Kamczatki Rosjanie zorganizowali wyprawę na Wyspy Kurylskie i poszukiwali przejścia z Azji do Północnej Ameryki. W 1728 roku miała miejsce wyprawa, na której czele stanął Duńczyk Vitus Bering. Dotarła ona do cieśniny między lądem azjatyckim a amerykańskim, którą na cześć odkrywcy nazwano później Cieśniną Beringa. W tym samym niemal czasie rosyjska ekspedycja lądowa zajęła, w 1731 roku, Czukotkę. W ten sposób poznano ludy zamieszkujące sam północno-wschodni skraj Syberii: Czukczów i azjatyckich Eskimosów.

Podbicie Kamczatki wpłynęło na dalszy rozwój naukowych ekspedycji, które odtąd systematycznie penetrowały ten teren. W latach 1733-1743 zorganizowano drugą lądowo-morską wyprawę kamczacką, na której czele stanął ponownie Bering. Jej zadaniem było nie tyle dotarcie do nowych obszarów geograficznych, co dokonanie opisu ludów syberyjskich oraz flory, fauny i bogactw naturalnych Syberii. Taki cel postawiono przed kilkoma przyrodnikami niemieckimi, jak: Gerhard Friedrich Müller (nie mylić ze Szwedem J. B. Müllerem), Johann Georg Gmelin, Georg Wilhelm Steller. Wśród nich znalazł się Rosjanin Stefan Kraszeninnikow. Müller przebywał na Syberii dziesięć lat. Miał też możliwość zapoznania się z rosyjskimi materiałami archiwalnymi, między inny-

¹⁴"Relacja, którą przekazałem - pisał Strahlenberg - jest pierwszą z Kamczatki, o której Isbrandt Ides jedynie cokolwiek słyszał". *Description historique de l'empire russe, traduite de l'ouvrage allemand de M. le baron Strahlenberg, t. 2, Amsterdam 1757, s. 255.*

¹⁵Tamże, s. 248.

mi z syberyjskimi latopisami i kronikami. Uzbrojony w wiedzę historyczną i geograficzną dokonał cennych obserwacji terenowych również w zakresie etnografii. Niestety w XVIII wieku ukazały się tylko fragmenty jego prac. Po francusku wydano w XVIII wieku jego dzieło geograficzne, w którym pisał między innymi o szamanizmie u Czukczów¹⁶.

Z punktu widzenia etnografii centralną postacią wśród członków wyprawy kamczackiej był Stefan Kraszeninnikow, autor uważany we Francji za autorytet (powoływał się na niego Levesque) i dlatego często był tłumaczony. Jego "Opisanije ziemi Kamczatki" (1755) było wydawane po francusku trzykrotnie w XVIII wieku.

Zebrał przez Kraszeninnikowa materiały dotyczące szamanizmu są cenne przede wszystkim ze względu na zawarte w nich opisy wczesnych jego form. Kraszeninnikow stwierdził między innymi, że "Kamczadalowie nie mają osobnego szamana, jak ludy sąsiednie, ale kobiety, głównie staruchy oraz kojekczuczów¹⁷, uważanych za czarowników i tłumaczy snów. Podczas czarów nie uderzają w bęben ani też nie wdziewiają strojów przeznaczonych specjalnie na tę ceremonię, jak to jest w zwyczaju u Koriaków, Tunguzów, Buriatów i wszystkich bałwochwalczych ludów Syberii"¹⁸. Z innych wypowiedzi autora wynika, że owe szamanki, które nie mają szamańskiego bębna ani stroju, reprezentują etap pośredni między czarownictwem postępującym się zabiegami magicznymi a szamanizmem związanym z wiarą w dobroczynną lub szkodliwą moc duchów. Uzdrawiają one chorych, "odwracają nieszczęścia" i przepowiadają za pomocą zaklęć wypowiedzianych nad ziołami, zwanymi sara-na i tuszicz. Niekiedy jednak wzywają duchy nacierając się owymi ziołami i przez gwałtowne ruchy ciała osiągając trans, w czasie którego kontaktują się z nimi.

Najbardziej istotne wątki z relacji Kraszeninnikowa podjął Levesque próbując jednocześnie pogłębić ich interpretację. Odnotowując fakt, że Kamczadalowie nie mają ani kapłanów, ani nawet szamanów, gdyż ich

¹⁶Por. G. F. Müller: *Voyages et découvertes faites par les Russes le long des côtes de la Mer Glaciale et sur l'Océan oriental tant vers le Japon que vers l'Amérique*, Amsterdam 1766, s. 178.

¹⁷Chodzi o szamanów przebranych w żeńskie szaty i zachowujących się jak kobiety. Zjawisko to jest traktowane zwykle jako przejaw zaniku wczesnego szamanizmu kobiecego.

¹⁸*Voyage en Sibérie contenant la description de Kamchatka par M. Kracheninnikov de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg. Traduit du russe*, Paris 1768, s. 74 (dzieło to zostało wydane jako tom II *Voyage en Sibérie fait par ordre du roi en 1761. Par M. l'abbé Chappe d'Auterouche*, Paris 1768).

funkcje pełnią "czarodziejki", Levesque wyjaśniał to wyższą społecznie pozycją kobiet, jeśli nawet jego wyjaśnienie nie jest pozbawione naiwności. "Ponieważ - powiedział - kobiety są mniej brzydkie i bardziej inteligentne od mężczyzn, ci przyzwyczaili się do podlegania im. Dlatego też one właśnie pełnią funkcję kapłanek albo, jeśli wolimy, czarodziejek"¹⁹. Wypowiedź tę można dziś traktować jako mimowolne potwierdzenie pozostałości matriarchatu wśród Itelmenów, co odpowiadało współczesnym koncepcjom niektórych, zwłaszcza marksistowskich, teoretyków szamanizmu, uznających tę postać prymitywnych wierzeń za znamienne dla epoki rozkładu macierzyńskiej organizacji rodowej²⁰.

Levesque wydobywał z relacji Kraszeninnikowa również inne przejawy prymitywizmu szamańskich wierzeń Kamczadałów. Podkreślał, że szamanki nie posługiwały się żadnymi akcesoriami swojej sakralnej funkcji i ograniczały się do wypowiedania zaklęć nad skrzelami i płetwami ryb oraz nad ziołami. Itelmeńskie czarodziejki reprezentowały - zdaniem Levesque'a - początkowe stadium rozwoju szamanizmu również dlatego, że centralną ich funkcją było uzdrawianie za pomocą ziół i zaklęć magicznych, bez odwoływania się do duchów. W tej postawie szamank próbował doszukiwać się elementów empirycznej medycyny ludowej, która stosując na ślepo różne substancje roślinne i zwierzęce zdobywała - poprzez eliminację - wiedzę o lekach właściwych. Podkreślając egalitarny charakter społeczności Kamczadałów Levesque odnotował za Kraszeninnikowem fakt, że ten egalitaryzm przejawiał się w ich obrzędowości religijnej. Tak na przykład w czasie dorocznego święta "oczyszczenia" szamanki tańczyły zbiorowo i wspólnie osiągały tą drogą trans, który udzielał się wszystkim asystującym.

Levesque uznał żeński szamanizm Kamczadałów za zjawisko wyjątkowe, którego nie można obserwować u innych ludów syberyjskich, stojących na wyższym stopniu rozwoju, gdzie szamańskie funkcje pełnili przeważnie mężczyźni, a kobieta była wśród nich przedmiotem pogardy i "stanowiła towar, który się kupuje, wymienia, sprzedaje"²¹. Uważało się ją za istotę nieczystą i wyłączało się ją z pewnych obrzędów lub ich fragmentów.

¹⁹ P. Ch. Levesque: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, cyt. wyd., t. 1, s. 151.

²⁰ Por. A. Anisimow: Wierzenia ludów Północy, Warszawa 1971, s. 251.

²¹ P. Ch. Levesque: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, cyt. wyd., t. 1, s. 233.

Interesująca dla Levesque'a musiała być sama technika opisu szamanizmu i innych prymitywnych wierzeń przez Kraszeninnikowa, polegająca na ich porównywaniu z wierzeniami starożytności klasycznej. Podobny zabieg był stosowany wprawdzie przez wielu zarówno wcześniejszych, jak i późniejszych autorów, ale miał zwykle na celu przedstawienie przetransmisji się religii wyższych, głównie hebrajskiej, w przesady znamienne dla ludów dzikich. Natomiast - jak stwierdził znawca twórczości tego podróżnika - "kulturę zapóźnionych narodów Kraszeninnikow rozpatruje jako początek całej ludzkiej kultury. W tym podejściu Kraszeninnikow nie ma śladu ograniczoności rasowej"²². Kraszeninnikow wkraczał więc na drogę prowadzącą od zwykłej komparatystyki do stosowania metody historyczno-porównawczej.

Kraszeninnikow zwrócił też uwagę na posługiwanie się przez Itelmenów i Koriaków napojami narkotyzującymi jako środkami ekstazy podczas obrzędów związanych z zakończeniem okresu łowów, po zbiorze plonów albo z rytualnym, wspólnym spożywaniem zwierzęcia. Potraktował jednak te obrzędy raczej jako formę zabawy niż ceremonię religijną. "Czasami piją - powiadał Kraszeninnikow o Itelmenach - napój sporządzony z wielkiego grzyba, którym Rosjanie posługują się, by truć muchy, a który przygotowują z dodatkiem wierzbówki albo ze zwyczajnej - takiej jak francuska - wierzby. Pierwszym objawem, jaki się odczuwa po wypiciu tego napoju, jest drżenie całego ciała. Po upływie pół godziny przechodzi ono w szal albo przypomina gorączkę. Przeżywa się je na smutno albo na wesoło w zależności od charakteru. Jedni podskakują, tańczą i śpiewają, inni płaczą i przeżywają okropny trans"²³. Przedstawione przez autora skutki napoju narkotyzującego odpowiadały klasycznym opisom omamów powodowanych przez substancje halucynogenne, jak zatracanie proporcji oglądanych przedmiotów: "najmniejsza szparka wydaje im się rowem - pisać - a tyżeczka wody jeziorem". O tym, jak cenna była dla Itelmenów i Koriaków owa substancja pochodząca z odmiany muchomorą syberyjskiego, świadczy podany przez Kraszeninnikowa fakt, że upojony nią człowiek musiał oddać mocz do naczynia, by inni mogli jeszcze raz go wykorzystać. To wyjaśnia nam pozomie zagadko-

²²N. N. Stiepanow: S. P. Kraszeninnikow - issledowatel Kamczatki. Oczerki istorii russkoj etnografii, folkloristiki i antropologii, "Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Mikuchona-Makłaja", t. 30, Moskwa 1956, s. 126.

²³[S. P. Kraszeninnikow]: Histoire de Kamtschatka, des Isles Kurilski et des contrées voisines. Traduite par M. E. [eidous], t. 2, Lyon 1747, s. 178-179.

wy zwyczaj pocierania się moczem przez szamanów, zaświadczony przez Maurycego Beniowskiego.

Tak się złożyło, że Beniowski, uczestnik Konfederacji Barskiej, został zesłany na Kamczatkę w tym samym 1768 roku, w którym wyruszyła w drogę druga wyprawa kamczacka. Przebywał tam od 1770-1771 roku. Przed ucieczką z zesłania udał się do szamana, by ten przepowiedział mu przyszłe losy. Spotkanie z szamanem opisał w wydanym po francusku "Dzienniku podróży". Najbardziej istotny w jego relacji jest szczegółowy opis szamańskiego transu oraz dalsze, wyraźne potwierdzenie stosowania przez szamanów substancji halucynogennych jako jednej z technik jego osiągania. "Szaman - pisał Beniowski - zaczął od tego, że kazał opuścić jurtę wszystkim kobietom, potem rozebrał się do naga i natarł ciało uryną. Następnie włożył na siebie długi płaszcz z wyprawionych psich skór, a na głowę włożył kaptur z dwoma rogami. Do pasa przyczepił bęben. Tak ubrany stanął na środku jurty, okręcił się wokół siebie wykrzykując: »Kutti, Kutui, Kutusza«, a wyciągnawszy butelkę ze skórzanej kieszeni opróżnił część napoju, jaki zawierała. Wówczas rzucił się na ziemię pozostając na niej nieruchomo od dziecięciu do piętnastu minut. Po pewnym czasie zaczął wyć i krzyżeć, następnie zaś wstał i zaczął z całej siły nieustannie walić w bęben. Jeśli przerywał bębnienie, to tylko po to, by głośniej wyć. Jego ruchy stawały się tak gwałtowne i tak głośno krzyżał, że w końcu jego oczy i członki wykrzywiły się potwornie w paroksyzmie. Po godzinie wszelkich możliwych skrętów ciała szaman usiadł na ziemi i zaczął przepowiadać"²⁴. Beniowski zauważył, że sporządzany z muchomora napój "powoduje skutki podobne do opium"²⁵.

Levesque odnotował za Kraszeninnikowem używanie napoju z muchomora przez Itelmenów i wielokrotnie powracał w swoim dziele do problemu stosowania środków odurzających w praktykach szamańskich. Znamienny dla jego postawy był jednak pewien dystans, pewna ironia, a w konsekwencji metaforyczne posługiwanie się terminem "ivresse". O szamanach pisał, że "chcąc doprowadzić się do stanu świętego pijaństwa (sainte ivresse) silnie wdychają dym z tytoniu"²⁶. W innym miej-

²⁴ Voyages et mémoires de Maurice-Auguste comte de Benyowsky, magnat des royaumes d'Hongrie et de Pologne, t. 1, Paris 1791. s. 234. - Historia podróży i osobliwszych zdarzeń sławnego Maurycego Augusta Beniowskiego, szlachcica polskiego i węgierskiego, t. 2, Warszawa 1797, s. 5.

²⁵ Tamże, s. 6.

²⁶ P. Ch. Levesque: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, cyt. wyd., t. 1, s. 217.

scu, relacjonując obrzędy Jakutów, podczas których szaman ofiaruje zarówno duchom, jak zebranym sfermentowane mleko (coś w rodzaju kumysu), które również sam pije i częstuje nim swojego pomocnika, powiedział, że "kapłan, chłopiec i wszyscy dewoci padają upojeni pobożnością" (*ivres par piété*)²⁷.

Tym sposobem wchodzimy na trop stosowania przez francuskie Oświecenie, a następnie przez Hegla metafor "trunku" i "opium" w odniesieniu do religii. Wiemy, że Hegel poświęcając wiele uwagi szamanizmowi jako początkowej fazie rozwoju religii miał okazję zauważyć, że szamani, którzy odurzają się narkotycznymi napojami (*die sich durch Getränke betäuben*)²⁸, dopiero w takim stanie są zdolni przepowiadać przyszłość. Hegel pisał też o "opiumowych snach" religii hinduskiej²⁹.

W drugiej wyprawie kamczackiej Beringa brał udział również Georg Wilhelm Steller, który zmarł w 1746 roku pozostawiając rękopis swojej relacji. Akademia Nauk w Petersburgu zaleciła Kraszeninnikowi jego wykorzystanie w "Opisie Ziemi Kamczatki". Jednak pełny tekst dzieła Stellera, wydany w 1774 roku przyniósł szereg nieznanych materiałów, które uzupełniają informacje rosyjskiego badacza i potwierdzają jego konkluzje o istnieniu tam pierwotnego, grupowego szamanizmu: "Itelmeni mają szamanów jak inne narody - pisał Steller - ale różnią się w swoim szamanizmie. Szamani i szamanki nie cieszą się u nich żadnym wielkim poważaniem: każdy może stać się szamanem"³⁰. Wypowiedź ta - oraz szereg jej podobnych - wpłynęła niewątpliwie na przekonanie Levesque'a o istnieniu na Kamczatce szamanizmu w jego nie rozwiniętej jeszcze postaci. Levesque znał ten oryginalny tekst Stellera.

W latach 1751-1752 ukazała się relacja innego członka drugiej wyprawy Beringa, Johanna Georga Gmelina ("Reise durch Sibirien"), która została opublikowana we Francji w 1767 roku. Egzemplarz tego utworu posiadał, oprócz Levesque'a, Holbach. Ślady jego lektury znajdujemy u Buffona. Gmelin przeprowadził obserwacje nad szamanizmem ludów południowej Syberii o proveniencji mongolskiej i tureckiej. Przebywając wśród Tatarów w okolicy Tomska, kontaktował się z szamanami i asystował w obrzędach. Przedstawił interesujący trans szamański, w czasie którego szaman nawiązywał kontakt z duchem wcielonym w niedźwie-

²⁷ Tamże, t. 2, s. 491.

²⁸ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Sämtliche Werke*, t. 15, Stuttgart 1959, s. 305.

²⁹ Por. A. Nowicki: *Metafora opium, "Euhemer"*, 1963, nr 5, s. 4.

³⁰ G. W. Steller: *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, Frankfurt und Leipzig 1774*, s. 277.

dzia, gdyż pomrukiwał jak niedźwiedź. Sądzi się niekiedy, że "to właśnie Gmelin podał pierwszą informację o zwierzęcym mimetyzmie szamana, będącym jednym z najbardziej charakterystycznych dla szamanizmu faktów"³¹. W rzeczywistości podobną informację znajdujemy już u Isbrandta.

Dzięki Gmelinowi Oświecenie francuskie dysponowało obszernymi informacjami o szamanach jakuckich ("ojunach")³². Zwraçał on uwagę na wzrost mocy szamana w zależności od liczby znanych mu duchów. Inny fakt, który uznał za godny odnotowania, to istnienie na Syberii "szamańskich skał" - uznawanych często za przejaw fetyszyzmu - kryjących "bóstwa" rządzące pogodą i mające wpływ na efekt polowania. Dzięki Gmelinowi powiększyła się lista znanych środków halucynogennych stosowanych podczas szamańskich obrzędów. Wyliczył on napoje alkoholowe (kumys), które ofiarowuje się duchom, a następnie się spożywa, jak również tytoń³³. Jednak Gmelin nie kojarzył rytualnego zażywania środków odurzających przez Jakutów z transem.

Nową serię prac zawierających informacje o szamanizmie otworzyła druga ekspedycja syberyjska zorganizowana przez rosyjską Akademię Nauk w 1768 roku³⁴. Dla francuskiego Oświecenia ważne są przede wszystkim trzy nazwiska: Iwan Lepiechin, Peter Simon Pallas i Johann Gottlieb Georgi. Pierwszy z nich interesował się głównie florą i fauną Syberii. Jedynie na marginesie tych zainteresowań zajął się problemami etnografii. Jego głównym osiągnięciem było opracowanie ankiety dotyczącej między innymi szamanizmu Samojedów (Nieńców), z którą - począwszy od Archangielska - wędrowali jego współpracownicy. Była to pierwsza próba ujęcia szamanizmu jako systemu wierzeń ze wszystkimi jego elementami.

Utwór Lepiechina został opublikowany w języku niemieckim ("Tagebuch der Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs")

³¹J. P. Roux: *Le chamane altaïque d'après les voyageurs européens des XVII^e et XVIII^e siècle*, "Anthropos. Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique", 1961, vol. 56, s. 452.

³²S. A. Tokariw podaje również formę "ojuun". Por. *Religija w historii narodów mira*, Moskwa 1976, s. 168.

³³*Voyage en Sibérie*. Par. M. Gmelin. Traduction libre de l'original allemand par M. de Keralio, t. 1, Paris 1767, s. 348, t. 2, s. 124.

³⁴Etnograficzne aspekty tej ekspedycji - zwanej zazwyczaj "ekspedycją Pallasza" - omówiła W. K. Sokołowa: *Problemy etnografii i narodnego twórczstwa w ostatnich latach XVIII wieku. Oczerki historii ruskiej etnografii, folklorystyki i antropologii*, "Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Mikucho-Makłaja", t. 30, Moskwa 1956, s. 136-171.

w 1768 roku, a następnie dwukrotnie (w latach 1771-1805) w wersji obszerniejszej, po rosyjsku. Fragment ankiety dotyczący szamanizmu jest zatytułowany: "Pytania i odpowiedzi dotyczące wiary samojedzkiej"³⁵. Sformułowanie "wiara samojedzka" można traktować jako równoważnik określenia "religia Samojedów" albo "szamanizm Samojedów". Z odpowiedzi na pytania ankiety mógł się osiemnastowieczny czytelnik dowiedzieć, że Samojedzi uznają istnienie boga Num, który żyje tylko w przestworzach i ma władzę nad duchami (tadiebcami), ale nie może przeszkodzić im w czynieniu zła. Szamani (tadibeje) oglądają duchy tylko w czasie obrzędu (kudiesa), a te wówczas informują ich o tym, co może się wydarzyć. Oprócz Numa żyjącego w przestworzach i duchów (tadiebców) przebywających na ziemi oraz duchów domowych (chai) w podziemiach kryją się duchy nazywane sirt. Tak więc w odpowiedziach na pytania zarysowuje się typowa szamańska kosmologia z podziałem świata na trzy sfery.

Druga część ankiety dotyczy szamanów i ich powołania. Wynika z niej, że tadibejem może być tylko ten Samojed, który ma powołanie i który wywodzi się z szamańskiej rodziny. Do zadań tadibeja należy przepowiadanie pogody i efektów polowania, odgadywanie skąd nadeszło lub może nadejść nieszczęście i jak mu zapobiec, a wreszcie leczenie. Uzdrawianie polega między innymi na wyciąganiu robaka z ciała chorego. Szamani czynią to rękami albo zębami po przecięciu nożem obolałego miejsca. Z ankiety Lepiechina wynikało, że sprawcami choroby nie są duchy, ale materialne istoty żywe. Terapia dokonywana przez tadibejów miała więc charakter magiczny, znamieny dla wczesnych form szamanizmu.

Lepiechin dokładnie opisał w ankiecie szamańskie obrzędy (kudiesa), mające na celu osiągnięcie transu i nawiązanie kontaktu z duchami.

Można przypuszczać, że Levesque, który cytował Lepiechina, kiedy pisał o szamanizmie Kałmuków i Baszkirów, a pomijał jego nazwisko przechodząc do informacji o Samojedach, znał pracę tego rosyjskiego podróżnika tylko na podstawie jej francuskiego streszczenia³⁶.

Z tego samego źródła mógł zapoznać się ze streszczeniem wyników badań Johanna Antona Gūldenstādta, ogłoszonych w "Reisen durch

³⁵ Dniewnyje zapiski putieszestwija doktora i Akadiemii Nauk adiunkta Iwana Lepiechina po raznym prowincyjam rossijskiego gosudarstwa w 1768 i 1769 godu, czast' IV, Sanktpietierburg 1805, s. 260-270.

³⁶ Chodzi o *Histoire des découvertes faites par divers savants voyageurs dans plusieurs contrées de la Russie et de la Perse*, t. 1-3, Berne 1769.

Russland und im caucasischen Gebürge" (1781-1791). Autor ten został wymieniony jednak dopiero w "Troisième excursion sur l'origine septentrionale des Grecs" (1795 r.).

W latach 1770-1772 ukazały się dzienniki podróży kapitana Mikołaja Ryczkowa³⁷. Levesque, który cytował jedynie nazwisko tego członka wyprawy Pallasa, mógł znać tę pracę w oryginale lub w przekładzie niemieckim, który został opublikowany dwa lata później³⁸. Ryczkow wędrując początkowo wzdłuż Kamy i Wołgi, wniósł sporo interesujących materiałów na temat szamanizmu ludów uralskich, przede wszystkim Czeremisów i Wotiaków, a następnie ałtajskich, głównie Kirgizów³⁹. Ślady lektury Ryczkowa można stwierdzić u Levesque'a głównie tam, gdzie pisał o Czeremisach⁴⁰. Dotyczy to zwłaszcza opisu ich bóstwa Jumy, keremetów wyznaczanych na składanie mu ofiar oraz działalność szamanów, nazywanych lokalnie muchanami albo machanami, co zresztą Levesque interpretował jako zepsucie wyrazu "szaman" albo zwykłą inwersję sylab: ma-szan zamiast sza-man.

Po zakończeniu swojej wyprawy (1768-1774) Peter Simon Pallas wydał "Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs" (1770), która ukazała się później również po francusku⁴¹. Zadaniem wyprawy Pallasa, w odróżnieniu od wyprawy kamczackiej Beringa, było zbadanie również obszarów południowej Syberii. Dotarł on do Irkucka, gdzie obserwował szamanów buriackich.

Całokształt obserwacji Pallasa nad szamanizmem zasługiwałby na osobne omówienie. Nas będą interesowały jedynie te ich wątki, które zostały podjęte przez francuskie Oświecenie. Tak więc warto wspomnieć, że Levesque powoływał się na Pallasa opisując wierzenia Mordwinów. "Mordwini - powiadał - zachowali szamanizm być może bardziej

³⁷ Żurnał ili dniewnyje zapiski putieszestwija kapitana Ryczkowa po raznym prowincyjam rossijskiego gosudarstwa 1769, 1770 godu, Sanktpietierburg 1770, 189 s., oraz Prodożenije żurnała ili Dniewnych zapisok putieszestwija kapitana Ryczkowa po raznym prowincyjam rossijskiego gosudarstwa 1770 godu, Sanktpietierburg 1772, 132 s.

³⁸ Herm Nikolaus Rytchkow: Tagebuch über seine Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs im den Jahren 1769, 1770 und 1771, Riga 1774.

³⁹ Por. Dniewnyje zapiski putieszestwija kapitana Mikołaja Ryczkowa w Kirgis-kajsackoj stiep 1771 godu, Sanktpietierburg 1772, 104 s.

⁴⁰ Por. P. Ch. Levesque: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, cyt. wyd., t. 1, s. 449-450.

⁴¹ Voyages de M. P. S. Pallas en différentes provinces de l'empire de Russie et dans l'Asie septentrionale, t. 1-5, Paris 1788-1793.

niż jakikolwiek inny lud w jego całej nieskazitelności. Nie mają idolów i nie sądzą, aby człowiek mógł reprezentować wszechpotężną istotę rządzącą przyrodą. Pallas zapewniał nawet, że nigdy nie uznawali bóstw podrzędnych"⁴². Ta błędna obserwacja Pallasa przekonanego, że Mordwini wielbią wyższe (monoteistyczne lub politeistyczne) bóstwa, a więc wyznają "nieskażony" szamanizm wyższego typu, wpłynęła hamująco na wyzwalanie się Levesque'a spod wpływów tradycyjnej teorii regresu i utwierdziła go w przekonaniu o istnieniu gdzieś w Indiach jakiegoś doskonałego "praszamanizmu", który uległ zepsuciu wśród dzikich ludów Syberii.

Inny, tym razem drobny szczegół podany przez Pallasa podzielał na Levesque'a inspirująco. Chodzi o posługiwanie się przez wzmiankowanych już buriackich szamanów dwoma przyrządami nazywanymi przez nich sorbi⁴³, które francuski tekst Pallasa określa jako "dwa pastorały" (deux crosses). Przyrządy te przypominały futerały szabli - pisał Pallas - i były ozdobione u góry głowami konia, dzwoneczkami i czymś w rodzaju rozwartych nożyczek. Owe "laski" skojarzyły się później Levesque'owi z magiczną różdżką (baguette) Kirke z "Odysei" Homera, co między innymi skłoniło go do poszukiwania śladów szamanizmu w starożytnej Grecji.

Z dalszej relacji Pallasa wynika jednak, że owe laski służyły szamanom do chwytania w powietrzu duchów i ściągania ich na ziemię, a podczas rytualnego zabijania zwierzęcia "czarownik" (Pallas unikał zwykle używania terminu "szaman") uderzał ofiarę laską w głowę, dając sygnał do jej uśmiercenia. Ów posoch stanowił więc u Buriatów uniwersalny dosyć przyrząd magiczny używany - jak stwierdził autor - zamiast bębna przez mniej doświadczonych szamanów. Poza tym - jak wynika z nowszej literatury - nie tylko służył ściąganiu duchów, ale podczas szamańskiej podróży do krainy duchów był "wierzchowcem szamana"⁴⁴.

⁴²P. Ch. Levesque: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, cyt. wyd., t. 1, s. 427.

⁴³Por. Voyages de M. P. S. Pallas, cyt. wyd., t. 4, s. 255.

⁴⁴"Wśród szamanów buriackich - pisał J. S. Wasilewski - bęben zastępowały często dwie drewniane albo żelazne laski, wydające przy uderzeniu o siebie głośny stukot - dźwięk końskich kopyt. Zakończone były podobiznami końskich głów, zaopatrzone w strzemiona - szamani dosiadali ich jak wierzchowców". Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach, cyt. wyd., s. 117.

Pallas podejmował wreszcie temat nader modny w Oświeceniu francuskim, kiedy pisał, że u Tatarów Kaczińców szaman uchodził w opinii otoczenia za szaleńca na wiele lat przed objęciem swojej funkcji i że "przystępy szaleństwa" miewał w okresie swoich "magicznych sztuczek"⁴⁵. Wprawdzie autor zastrzegał się, że szaman mógł również udawać szalonego, to jednak problem neurotycznego charakteru szamanów tak często dyskutowany zarówno w Oświeceniu, jak i współczesnej literaturze o szamanizmie został przezeń - być może nawet nieświadomie - postawiony. Pallas poza tym wskazał na pewne zjawisko, które zaobserwował również u tatarskich kobiet w okolicy Krasnojarska. Pisał o nim, że "jest to rodzaj szału macicy, który je chwytł w okresie dojrzewania i dręczy często w ciągu wielu miesięcy"⁴⁶. Zjawisko to Pallas uważał za bardzo rozpowszechnione, ale nie wiązał go z powołaniem lub transem szamańskim, a tym bardziej z "arktyczną histerią". Podkreślał tylko, że szamani mają zwykle w sobie coś przerażającego i że odznaczają się wyjątkową, neurotyczną wrażliwością. Podał przykład szamanki, która odczuwała lęk przy najłżejszym szumie wiatru.

Temat psychopatologicznego charakteru szamanizmu odnajdziemy również u Levesque'a, który oprócz wątku "waporów" szamanek (*vapeurs utérines*), schorzenia typowego - jego zdaniem - dla wszelkiego rodzaju wróżek i czarodziejek, wprowadzał również wątek epilepsji, na którą - jak zauważył - są podatni południowi Tunguzi (Ewenkowie). Stwierdził, że epilepsja (*mal caduc*) i konwulsje stanowią najpewniejszy znak szamańskiego powołania wśród ludów Syberii⁴⁷. Wzmiankę o szaleństwie (*aliénation*) szamanów spotykamy również w "Encyklopedii" Diderota (artykuł "Schamans"). Sam Diderot nie wypowiadał się bezpośrednio na ten temat. Zapożyczył jednak z relacji Gmelina (nie powołując się na autora) przykład szamanki, której zarzucano uciekanie się do sztuczek w czasie rzekomego przebijania się sztyłem i dlatego zdecydowała się na zadanie sobie ciosu w sposób nie budzący wątpli-

⁴⁵ *Voyages de M. P. S. Pallas*, cyt. wyd., t. 4, s. 580-581.

⁴⁶ Tamże, s. 582.

⁴⁷ P. Ch. Levesque: *Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de la Russie*, cyt. wyd., t. 1, s. 256, 359. Zgodnie z poglądami lekarzy XVIII wieku Levesque sądził, że ekstatyczne działanie waporów może być zewnętrzne, jak w wypadku Pytii wdychającej trujące wyziewy, wydobywające się z podziemi oraz wewnętrzne "opary macicy" powodujące konwulsje. Por. t e n ż e: *L'homme pensant, ou Essai sur l'histoire de l'esprit humain*, Amsterdam 1779, s. 46.

wości⁴⁸. Dla Diderota był to przykład na religijny entuzjizm kobiet przejawiający się w ciągu całej historii (od delfickiej Pytii do konwulsjonistów) we wszelkich kultach ekstazy i wszelkich intensywnych przeżyciach religijnych⁴⁹. Tym samym Diderot otwierał w sposób okrężny drogę koncepcji, że psychozy o podłożu religijnym nie są zjawiskiem znamionym jedynie dla szamanizmu. Dotyczy to również zbiorowego charakteru tych przeżyć interpretowanego przez Diderota jako "emocje epidemiczne", które udzielają się wzajemnie religijnym "entuzjastom" nie będącym zresztą szaleńcami w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż po ekstazie stają się zwykłymi ludźmi, a ich szaleństwo nie wymaga terapii.

Na marginesie tego problemu, który w tym miejscu jedynie sygnalizujemy, warto wspomnieć, że w XVIII wieku wszelkie masowe psychozy religijne (klasycznym przykładem jest "taniec świętego Wita") interpretowane były bądź jako histeria, bądź jako epilepsja. Ta skrajnie redukcjonistyczna interpretacja odżyła - na wyższym poziomie - u schyłku XIX wieku w psychiatrycznej szkole Charcota (w jego klinice praktykował Freud) posługując się pojęciem histeroepilepsji, które zostało przez współczesną psychiatrię wyeliminowane. Sądzymy więc, że pozostałościami epoki Oświecenia są psychopatologiczne lub psychopatologiczno-seksualne tendencje w interpretowaniu szamanizmu, wyeksponowane przez takich badaczy, jak: L. Sztemberg, W. Bogoraz-Tan, M. Czaplicka i A. Ohlmarks, którzy zbyt mało uwagi poświęcili kulturowemu uwarunkowaniu szamańskiej ekstazy.

Spośród wszystkich uczestników wyprawy Pallasa największą reputacją cieszył się u Francuzów XVIII wieku Johann Gottlieb Georgi. Wspominaliśmy już, że jego rozprawka o szamanizmie stała się "okazjonalną" przyczyną powstania pojęcia "szamanizm". Sam Georgi pisał o "religii szamańskiej", w czym zbliżał się do Liepiechina. Jako pierwszy teoretyk szamanizmu stwierdził, że "religia szamańska jest niewątpliwie jedną z najstarszych. Wschód nie zna dawniejszej, a szamanizm jest źródłem i podstawą lamaizmu, braminizmu i wielu innych sekt pogańskich"⁵⁰. Nie oznacza to jednak, że uważał szamanizm za jedną z naj-

⁴⁸ Por. Voyage en Sibérie. Par M. Gmelin, cyt. wyd., t. 1, s. 395, oraz D. Diderot: Sur les femmes, [w:] Oeuvres complètes de Diderot, t. 2, Paris 1875, s. 254.

⁴⁹ Obszerniej na ten temat w M. Skrzypek: Diderot, Warszawa 1982, s. 82-85, 200-202.

⁵⁰ J. G. Georgi: Description des toutes les nations de l'empire russe, où l'on expose leurs manières de vivre, religion, usages, habitations, habillements et autres particularités remarquables. Troisième collection, cyt. wyd., s. 136.

starszych, prymitywnych form religii. Georgi miał na myśli nie szamanizm obserwowany empirycznie u ludów syberyjskich, ale religię bardziej doskonałą, która go poprzedzała. Sądził, że religia ta uległa degeneracji wśród ludzi nie mających pisma ani szkół i stała się "absurdalnym i sprzecznym splotem idolatrii i najbardziej grubiańskiego przesądu", "wypaczeniem pierwotnych dogmatów szamanizmu"⁵¹. Georgi rozpatrywał więc problematykę szamanizmu jako przedstawiciel tradycyjnego, ahistorycznego sposobu myślenia. Hołdował w ostatecznym rachunku zarówno deistycznej, jak i panhebraistycznej, dyfuzjonistycznej wersji rozwoju religii. Mówił przecież niedwuznacznie, że "mimo wszelkich niejasności i całego tego chaosu, jaki panuje w szamanizmie, a zwłaszcza w jego mitologii w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie można w nim nie dostrzec ogólnych pojęć religii naturalnej oraz różnych pojęć religii mozaistycznej"⁵².

Niezależnie od tych ograniczeń w poglądach Georgiego na szamanizm jego rozprawka stanowiła zdecydowany krok naprzód. Odchodziła od demonologicznej interpretacji znamiennej dla niemal wszystkich jego poprzedników, zwłaszcza Gmelina, którzy wiarę w duchy utożsamiali z chrześcijańską wiarą w Boga i diabły. Georgi próbował również zrelatywizować oświeceniową koncepcję impostury dominującą w pracach wielu obserwatorów szamanizmu syberyjskiego. Powiadał o szamanach, że "są po części entuzjastami, po części oszustami, a najczęściej zarazem jednymi i drugimi". Wiemy zaś, że w XVIII wieku z kategorią "entuzjazu" wiązało się uznanie spontanicznego bogotwórstwa wyrastającego z przesłanek antropologicznych.

Dzieło Georgiego stanowi sumę wiedzy o szamanizmie syberyjskim zebraną nie tylko z obserwacji własnych, ale również na podstawie znajomości wcześniejszej literatury na ten temat. Dlatego też znalazło sobie uznanie u następców. "Jego dzieło - pisał Levesque - służyło mi za przewodnik, kiedy nie miałem pod ręką innych materiałów"⁵³. Uwieńczone zostało próbą zdefiniowania szamanizmu i jego syntetycznego ujęcia, otwierając drogę bardziej zaawansowanym teoretycznym badaniom, podjętym przez myślicieli francuskiego Oświecenia.

Większość badaczy szamanizmu syberyjskiego i uralskiego była przekonana o jego przypadkowym, lokalnym charakterze. Dopiero pod

⁵¹ Tamże, s. 137.

⁵² Tamże, s. 164.

⁵³ P. Ch. Levesque: *Histoire de différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie*, cyt. wyd., t. 1, s. V.

koniec stulecia, kiedy modna stała się komparatystyka, rodził się pogląd, że szamanizm stanowi formę wierzeń typową dla kontynentu azjatyckiego. Zaczęto wówczas szukać potwierdzenia danych o szamanizmie ludów mongolskich i tatarskich o proveniencji starotureckiej, które znajdowano w dawnych kronikach chińskich (III-VIII w.) lub w "Tajnej historii Mongołów" (XIII w.). Z połowy XIII wieku pochodzi relacja z podróży do Mongolii legata papieskiego Giovanni da Pian del Carpine oraz relacja Willema Ruysbroecka (1252-1254) z opisami obrzędów szamańskich. Niektóre z tych tekstów publikowano w przekładzie francuskim. Tak na przykład dzieło Pian del Carpine ukazało się w zbiorze "Recueil de voyages au Nord", które miało kilka wydań w pierwszej połowie XVIII wieku. Jednak w ciągu niemal całego stulecia staroturecki kam i staromongolskie bōge rzadko kojarzyły się z tunguskim szamanem. Podobnie było z lapońskimi noidami i eskimoskimi angekokami.

Szamanizmem skandynawskim i grenlandzkim zainteresował się Levesque, gdyż obecność tej formy wierzeń poza rejonem Azji przekonywała go o jej uniwersalnym charakterze. Głównym źródłem informacji o niej była dlań łacińska praca niemieckiego podróżnika z XVII wieku Johanna Gerharda Scheffera: "Lapponia" (1670), przetłóżona w 1678 roku na język francuski jako "Histoire de la Laponie".

Analogie między szamanizmem mieszkańców Syberii i Lapończyków były uderzające, chociaż Scheffer mówił o "magii" i "czarownictwie" tych drugich. Ich noidowie mieli dar jasnowidzenia. Mogli odgadywać przyszłość, znajdować zgubione przedmioty, wskazywać miejsce pobytu zwierzyny łownej. Mieli też dar uzdrawiania. Podobnie jak szamani syberyjscy posługiwali się bębniem i kołatką, jak również "kamłaniem", aby wprowadzić się w trans i rozmawiać wówczas z duchami w niezrozumiałym dla ogółu języku. Duchy te niekiedy przywoływali, a niekiedy udawali się w iście "szamańską podróż", by je odnaleźć, to znaczy, że nad jednymi panowali, a od innych byli uzależnieni. Niektóre ujarzmiali dzięki tajemniczej władzy odziedziczonej po swoich przodkach, będących czarownikami.

Nie znając jeszcze pojęcia szamanizmu Scheffer opisał powołania szamańskie w terminach demonologii: "Diabeł - powiadał - znając świetnie tych, którzy mogliby stać się najbardziej odpowiednimi ludźmi do służenia im, zsyła na nich od dzieciństwa pewną chorobę, w czasie której daje im pewne wizje i wyobrażenia, dzięki którym uczą się (o tyle, o ile pozwala im ich wiek) wszystkiego, co należy do owej sztuki"⁵⁴.

⁵⁴ Histoire de la Laponie, sa description, l'origine, les moeurs, la manière de vivre de ses habitants, leur religion, leur magie et les cho-

Choroba ta nasila się i nawet grozi śmiercią - powiadał Scheffer - jeżeli kandydat na czarownika opiera się swojemu przeznaczeniu.

W swoim długim, najobszerniejszym w XVIII wieku opisie szamanizmu Laponczyków, odznaczającym się wyjątkową precyzją, Scheffer uzupełnił wiedzę o tej formie wierzeń podaną przez badaczy syberyjskich. Wskazał między innymi na funkcję szamana jako "agresora", gdyż dzięki swoim magicznym zabiegom potrafił poskramiać duchy wrogiego plemienia. Posiadał też władzę nad żywiołami. Mógł uciszać lub wzbudzać wiatr, a przez to zatrzymywać statki na morzu.

W związku z tą funkcją "agresora", którą szaman pełni do dziś w wielu społecznościach prymitywnych, interesujący jest opis sporządzania strzał magicznych, które "czarownik" wyrzucał w kierunku wrogów i powodował wśród nich choroby lub inne nieszczęścia. Strzały te miały również godzić w "czarowników" wrogich plemion. Osobliwością wśród szamańskich akcesoriów był - jak podał Scheffer - woreczek z duchami, które nazywały się gan i miały wielkość muchy. Sądono, że mogą one przynosić szkodę przeciwnikom, podobnie jak gałki sporządzone z puchu, "mknące jak wir powietrza albo jak strzała". Opisywanych rzeczy towarzyszą ilustracje.

W 1681 roku odbył podróż po Laponii Jean-François Regnard. Relacja z tej podróży ukazała się dopiero pół wieku później, a więc już w okresie Oświecenia. Zastugą jej autora w badaniach nad szamanizmem było spopularyzowanie, w formie streszczenia, obserwacji Schaffera. Jedyne interesujący fragment jego dzieła dotyczy święta niedźwiedzia⁵⁵, które - jak się okazuje - nie różniło się od podobnych świąt u ludów syberyjskich.

Dużym zainteresowaniem cieszyły się w XVII i XVIII wieku dzieła poświęcone mieszkańcom Grenlandii, albowiem wielu zwolenników habrajskiej monogenezy ludzkości sądziło, że właśnie przez tę wyspę przeszli potomkowie Izraelitów do Ameryki. Tę teologiczną koncepcję krytykował w połowie XVII wieku La Peyrère, autor "Relation du Groenland" (1647), przeciwstawiając jej hipotezę preadamitów.

Jednym ze źródeł informacji o religii Grenlandczyków było dzieło Johanna Andersona: "Nachrichten von Island, Groenland und der Strasse Davis" (1746), którego przekład francuski był dobrze znany Fol-

ses rares du pays. Traduit du latin de Monsieur Scheffer par L. P. A. L[ubin], Paris 1678, s. 93.

⁵⁵ Por. Les oeuvres de M. Regnard, t. 1, Paris 1731, s. 241-243 (Voyage de Laponie).

bachowi i Boulangerowi, ze względu na tezę o pierwotnym ateizmie Eskimosów⁵⁶.

Również inny badacz wierzeń Eskimosów, Hans Egede, twierdził, że są ateistami "albo ściśle mówiąc naturalistami", gdyż nie uznawali stworzenia Ziemi przez Boga, ani też przez ich głównego ducha, Tomgarsuka, wyobrażanego w postaci niedźwiedzia, jak również przez duchy przodków. Na przykładzie Egedego widzimy, jak łatwo było uznać religie prymitywne, a wśród nich szamanizm, za brak wszelkiej religii.

Tymczasem właśnie Egede dał szczegółowy, obszerny opis kosmologicznych koncepcji Eskimosów, które są typowe dla szamanizmu, gdyż dzielili oni świat na nadziemny, ziemski (środkowy) i podziemny. Ten trzeci uznawali za siedzibę Tomgarsuka i jego Wielkiej Matki, kobiety strasznej i okrutnej, którą angekok (szaman) musi pokonać, by wypuścić z głębin więzioną tam przez nią zwierzynę morską i sprawić obfitość połowów. Angekok dokonuje tego dzięki pomocy ducha rodu, przodka Tomgaka.

Egede opisał inicjację szamańską u Grenlandczyków, której towarzyszył trans i kontakt z duchami przez nawiedzenie albo przez symboliczną podróż do świata nadziemnego lub podziemnego. Wcześniej jednak angekok musiał przejść symboliczną śmierć, która następowała w ekstazie. Wtedy przychodził do niego biały niedźwiedź, który wciągał go do wody i pożerał nie naruszając wszakże kości, albowiem te miały się przyoblekać w nowe ciało angekoka poglita. Rytualna śmierć i troska o zachowanie w stanie nienaruszonym przynajmniej niektórych kości, to również wątki przejawiające się w klasycznych formach szamanizmu.

Angekokowie - twierdził Egede wbrew powszechnej koncepcji impostury - są lubiani przez Eskimosów jako uzdrowiciele i w ogóle jako ludzie pożyteczni. Eskimosi sądzili jednocześnie, że "czarownice" rywalizują z angekokami i są dla ludzi niebezpieczne. Dlatego też uśmierca się je bez litości. Również Wielka Matka jest istotą złą. Te obserwacje Egedego nie przyciągnęły uwagi teoretyków religii z końca XVIII wieku, ale dzisiaj przemawiają na korzyść tych religioznawców, którzy uznają, że "pojawienie się szamanizmu jako formy ideologii religijnej łączy się historycznie z początkami procesu rozkładu matriarchalnego społeczeństwa rodowego"⁵⁷. Szamanki wyparte przez szamanów stają się złymi wiedźmami, czarownicami.

⁵⁶ Por. J. Anderson: *Histoire naturelle de l'Island, du Groenland, du détroit de Davis*, t. 2, Paris 1750, s. 242, oraz P. d'Holbach: *System przyrody*, t. 2, Warszawa 1957, s. 497, i N. A. Boulanger: *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, t. 1, Amsterdam 1766, s. 299.

⁵⁷ A. Anisimow: *Wierzenia ludów Północy*, cyt. wyd., s. 251.

Intersującym elementem książki Egedego jest próba uprawiania komparatystyki, którą próbował godzić z ahistoryzmem i teologią. Sięgał więc nie do opisów analogicznych faktów zarejestrowanych u ludów prymitywnych, ale do Biblii. I tak na przykład sposób uzdrawiania przez anegoków, którzy "mamroczą jakieś słowa i dmuchają na chorych", przypominał mu zwyczaj opisany w Księdze Izajasza: "A gdy wam będą mówić: Radźcie się wywołaczy duchów i czarowników, którzy szepczą i mruczą [...]"⁵⁸.

Jednak zamiast wyciągnąć z tych porównań wnioski, że skoro w Biblii zachowały się reminiscencje z obrzędów praktykowanych przez prymitywne ludy współczesne, to podobne obrzędy występowały w przeszłości i zostały wyparte przez monoteistyczną religię mozaistyczną, Egede pisał: "Kiedy zastanawiam się nad tymi i wielu innymi praktykami, które zdają się pochodzić od judaizmu, wkraczam na tory pewnego autora, który pisał o Amerykanach, że znalazł wśród nich wiele zwyczajów żydowskich i wierzy, iż jest to rasa żydowska albo raczej potomkowie synów Izraela, którzy zostali przeniesieni do Asyrii, a następnie rozproszeni po różnych krajach"⁵⁹.

Tak więc Egede pozostał zwolennikiem panhebraizmu i nawiązał do jednego z licznych autorów, którzy byli przekonani, że Hebrajczycy przeszli przez Grenlandię do Ameryki.

Po odkryciu przez Beringa, w 1728 roku, cieśniny między północnymi obszarami kontynentów eurazjatyckiego i amerykańskiego, zatryumfowała inna, konkurencyjna koncepcja dyfuzjonistyczna, wedle której przemieszczenie ludów do Ameryki odbyło się poprzez Azję. Żadna z nich nie miała jednak większego znaczenia dla postępu badań nad szamanizmem, albowiem Europejczycy, którzy ruszyli śladami Kolumba, zaczęli penetrować najpierw południową część kontynentu amerykańskiego, później zaś zaczęli przesuwac się stąd ku Północnej Ameryce.

Francuskie wyprawy do Południowej Ameryki zaczęły się na początku XVI wieku. Penetrowały one początkowo wybrzeża Brazylii. André Thévet i Jean Léry dostarczyli materiałów etnograficznych, które wykorzystał - i dzięki temu spopularyzował - Michel Montaigne w swoich "Próbach". Zdaniem współczesnych etnografów, jak na przykład A. Métraux, już w tych pierwszych opisach ludów zamieszkujących wybrzeża

⁵⁸ Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1982, s. 757.

⁵⁹ H. E g e d e: Description et histoire naturelle du Groenland, Copenhagen et Genève 1763, (1. wyd. duńskie 1729), s. 148.

Brazylii i wyspy przybrzeżne znajdujemy wzmianki o szamanizmie amerykańskim, chociaż wówczas nie znano jeszcze pojęć takich jak "szaman" lub "szamanizm", bo nie znano ludów Syberii. Według A. Métraux u ludu Tupinambu istniał zwyczaj wyrąbywania ścieżki dla szamana, który nazywał się pagé⁶⁰. Do dziś zachowała się w Brazylii nazwa paje, stanowiąca fonetyczny odpowiednik francuskiego pagé, przy czym paje i xaman są określeniami "stosowanymi prawie synonimicznie", jak podaje J. Galinier, a R. Bastide informuje nas o utrzymywaniu się do dziś ekstatycznej religii ludowej o substracie indiańskim, która nazywa się "pagéance" albo "pagelance" i miesza się z catimbo w północnej Brazylii⁶¹.

Dane Théveta i Léry'ego uzupełnił w XVII wieku misjonarz Yves d'Evreux, który przebywał w rejonie Marañon u ujścia Amazonki. Potwierdził, że szamani mieszkali w dżungli i przybywali na wezwanie, a wówczas trzeba było im przecinać ścieżkę. Innym podróżnikiem, który opisał szamanizm w położonej niedaleko od Marañon Gujanie, był François Biet.

Obszerniejsze informacje zawdzięczamy jednak kapitanowi Des Marchais, który w latach 1725-1727 kursował między Gwineą a Gujaną. Mówił o czarownikach zwanych przez Indian piailes. Ponieważ zaś w nowszej literaturze religioznawczej znajdujemy wzmianki o czarownikach albo szamanach, którzy nazywali się piajes lub piaches i żyli wśród plemion brazylijskich oraz wśród Karaibów (stąd inna ich nazwa: "karaibowie"), nie ulega wątpliwości, że "piailes", "piajes", "piaches" są synonimami "paje (pagé)". Nazwa "karaibowie" wskazuje, że pierwotnym ośrodkiem tego typu szamanizmu były Małe Antyle zamieszkałe ongiś przez Karaibów. Znamienny jest fakt, że żeńskie duchy tego ludu nazywały się szemen, co wskazywałoby na tunguską (ewenkijską) proveniencję wczesnego szamanizmu żeńskiego Indian. A. Réville, polemizując ze stanowiskiem uznającym szamanizm za zjawisko występujące jedynie u ludów mongolsko-fińskich, powiadał, że "mongolski szaman jest odmianą szerszego zjawiska obejmującego angekoka Eskimosów, znachora Indian piace'a albo piaje'a Ameryki Południowej"⁶².

⁶⁰Por. A. Métraux: Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle, "Cahiers d'Histoire Mondiale", 1963, vol. 7, nr 3, s. 728.

⁶¹J. Galinier: Les contraintes de l'altérité. Chamanisme et stratification sociale chez les Indiens Otomis (Mexique), "L'Ethnographie", 1982, nr 87-88, s. 131. - R. Bastide: Les religions afro-brésiliennes, Paris 1960, s. 242-244.

⁶²A. Réville: Les religions des peuples non-civilisés, t. 2, Paris 1883, s. 173.

Pisząc o szamanizmie na wyspie Cayenne, Des Marchais nie był obeznany z problematyką religijną. Sądził, że kiedy obserwował tam religijne obrzędy, miał do czynienia z kultem diabła. Jednak precyzja opisu tego autora pozwala nam wydobyć spoza naiwnych komentarzy istotne elementy prymitywnego kultu ekstatycznego spokrewnionego z szamanizmem, określanego jako "piailleryzm" (dziś pagéance).

Des Marchais twierdził przede wszystkim, że tubylcy z Cayenne nie mają świątyń ani kapłanów. W ich obrzędach panuje dowolność, a "kult oddawany diabłu nie jest regulamy". Ceremonią kierują jednak osoby sprawujące pieczę nad kultem, zwane piailles, których głównym zajęciem jest leczenie. Polega ono na "inwokacjach do diabła" oraz na stosowaniu leków będących wyciągiem z ziół. Nie każdy może być jednak piaillem. By nim zostać, należy przejść okres wtajemniczeń, który trwa cztery lata. Przez ten czas kandydaci poszczą, przyjmując jedynie napoje narkotyzujące, sporządzane głównie z soku wyciskanego z liści tytoniu, smarują się sokiem innej rośliny odurzającej, a następnie wprowadza się ich do lasu, gdzie kęsają ich jadowite owady. Jak widać z opisu, kandydaci na piailów stosowali nader prymitywne środki prowadzące do ekstazy: odurzanie się i intoksykację. Jedynie synowie piailów stawali się kandydatami na ich następców "bez kosztów i wysiłków". Fakt ten wskazuje na dziedziczenie funkcji szamana i szamańskich zdolności, które badacze XVIII wieku zaobserwowali zarówno w lapońskiej, jak i w klasycznej - syberyjskiej postaci szamanizmu.

Des Marchais nadmieniał o posługiwaniu się przez piailów instrumentem sporządzonym z wydrążonej tytkwy napełnionej ziarnkami podobnymi do pieprzu. Owa grzechotka zastępowała im z pewnością bęben, kiedy chcieli osiągnąć trans podczas leczenia chorych. Poruszając grzechotką piailowie śpiewali i wzywali głośno duchy, do których przemawiali, zmieniając głos w zależności od tego, jaki duch im się pojawił.

Francuski żeglarz opisał również typową dla różnych wczesnych postaci szamanizmu⁶³ prymitywną technikę leczenia, polegającego na wydobyciu z ciała chorego jakiegoś przedmiotu - rzekomej przyczyny choroby. Jeśli chory nie wracał do zdrowia, piail przypisywał to szkodliwemu działaniu innego, mocniejszego szamana, którego należało odszukać, a potem go pokonać.

⁶³ Por. J. S. Wasilewski: *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, cyt. wyd., s. 186, oraz *Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727 [...] Par le P. Labat de l'ordre des Frères Prêcheurs*, t. 3, Paris 1730, s. 400. Relacja o piaillesach znajduje się na s. 388-400.

Celowo wydobywamy ten fakt, ilekroć się z nim stykamy w literaturze XVII i XVIII wieku, gdyż jest on poniekąd testowy dla identyfikowania czarownictwa i niższej formy szamanizmu.

Wypierani przez Portugalczyków i Hiszpanów Francuzi zainteresowali się w połowie XVII wieku Antylami, a następnie Kanadą, skąd pochodzą najpełniejsze informacje o szamanizmie amerykańskim.

Jeżeli chodzi o Wielkie Antyle i rejon Morza Karaibskiego, odpowiednikiem szamanów brazylijskich byli tu bohici nazywani przez różnych autorów: "bohitis", "buhites", "butios", "boiès". Informacje o nich znajdujemy w dziele Francesco Lopeza Gomary "Historia general de las Indias" (1552). To ono, w przekładzie francuskim: "Histoire des Indes Occidentales" (1569), posłużyło za źródło wiedzy Diderotowi, kiedy pisał artykuł "bohitis" w "Encyklopedii". Mówi o bohitech, że "ich główne funkcje polegały na przewidywaniu przyszłości oraz na uprawianiu medycyny. W obu wypadkach posługiwali się rośliną zwaną cohoba; dym cohoby wciągany przez nos wprawiał ich w szal, który uważano za szaleństwo boże (fureur divine); w tym szale, przepelnieni entuzjazmem, wypowiadali chaotyczne słowa, na wpół niezrozumiałe, na wpół wzniosłe, które lud odbierał jako natchnione"⁶⁴. Ta informacja Diderota zawiera dane, które potwierdzają szamański charakter praktyk bohiców, jak leczenie i przewidywanie oraz osiąganie w tym celu transu ekstazy, który przypadkowemu obserwatorowi wydawał się zwykłym napadem szału. Wreńście - i to jest bardzo istotne - bohici wprawiali się w trans za pomocą cohoby, czyli po prostu tytoniu, który stosowali również szamani brazylijscy, nazywając go petun. Otóż - jak stwierdził współczesny znawca szamanizmu indiańskiego - "tytoń jest rośliną szamańską par excellence"⁶⁵. Rytualne posługiwanie się nim może więc stanowić ważną oznakę uprawiania szamanizmu.

O tytoniu, jako środku pozwalającym przeżywać trans i przenosić się do krainy duchów, pisał kilka lat po Gomarze Jean Léry w "Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dit l'Amérique" (1578). Podróż ta miała miejsce w 1557 roku. Tytoń był zresztą jednym z wielu środków narkotyzujących, którymi posługiwali się Indianie jako "świętymi roślinami" podczas obrzędów związanych z prymitywnymi kultami ekstatycznymi, do których należy również szamanizm. Wiemy, że

⁶⁴D. Diderot: "Bohitis", Oeuvres complètes, t. 7, Encyclopédie II, Paris 1976, s. 196.

⁶⁵J. P. Chaumeil: Les plantes qui font voir, "L'Ethnographie", 1982, nr 87-88, s. 70.

w 1569 roku król hiszpański napiętnował używanie rośliny coca, zawierającej kokainę jako "bałwochwalstwo, idolatrię i dzieło szatana", a nieco później papież Urban VIII zakazał pod groźbą ekskomunikacji palenie tytoniu jako "diabelskiego zieleń"⁶⁶. Z wydanej niemal w tym samym czasie książki J. Leandra na temat tytoniu dowiadujemy się, że bohici nadal posługiwali się tą rośliną podczas religijnych praktyk. "Kadzili się - pisał Leander - tytoniem, aby osiągnąć ekstazę i w tym stanie zapytywali diabła [czytaj: "ducha"], jaką mają dać odpowiedź na zadawane im pytania. Kapłan, do którego z pytaniami się zwracano, palił suche liście tytoniu zwinięte w cygaro albo w fajce, jak to jest w zwyczaju u nas, wciągając dym i upajając się nim do tego stopnia, że tracił rozum i znalazłszy się jak gdyby w ekstazie padał na ziemię, pozostając tam przez całą noc i cały dzień w całkowitym upojeniu zmysłów, bez najmniejszego poruszenia się. Potem sugerował, że rozmawiał z diabłem i zaczynał dawać przepowiednie, oszukując w ten sposób nieszczęśliwych Indian"⁶⁷. Jeżeli chodzi o kokainę, dowiadujemy się z dzieła Garcilaso de la Vega, że była to roślina uważana przez jego ziomków za środek dodający siłę, pozwalający Indianom przetrwać głód, zmęczenie i znieść wszelkie przeciwności losu. Garcilaso podkreślał jednak, że zarówno Kościół, jak i władze kolonialne prześladowały zażywających "cuca" jako "bałwochwalców i czarowników, mających zwyczaj ofiarowania jej liści idołom"⁶⁸.

Misjonarz francuski Pierre François Xavier de Charlevoix odnotował posługiwanie się roślinami halucynogennymi przez Karaibów jeszcze w pierwszej połowie XVIII wieku. Twierdził jednak, że odurzanie się tytoniem stanowiło dla tych Indian jedynie środek pomocniczy w osiąganiu ekstazy. Środkiem podstawowym był taniec. Tytoń zażywano w kulminacyjnym momencie poprzedzającym bezpośrednio wystąpienie transu. Cennym elementem opisu Charlevoix jest dokładne przedstawienie rytuału towarzyszącego odurzaniu się tytoniem. "Sposób, w jaki go palono - pisał autor - prowadził do oszołomienia nawet najtęższych głów. Jeszcze nie całkiem wysuszone liście tytoniu rozkładano na żarzących się węglach. Następnie brano rozwidloną rurkę, coś w rodzaju fajki, której koniec wtykano tam, skąd wydobywał się dym, natomiast rozwidlenie

⁶⁶ Por. Ph. de F é l i c e: Poisons sacrés. Ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique, Paris 1936, s. 63, 163.

⁶⁷ J. L e a n d e r: Traité du tabac ou panacée universelle, Lyon 1620, s. 121.

⁶⁸ Histoire des Incas rois du Pérou. Nouvellement traduite de l'espagnol de Garcilaso de la Vega, t. 2, Paris 1744, (1. wydanie hiszpańskie 1609), s. 214.

wkładano do nosa, przez który zaciągano się dymem odurzającym niezwłocznie mózg"⁶⁹.

Inny misjonarz, François Lafitau, żyjący i piszący w tym samym czasie co Charlevoix podał, że stosowanie tytoniu, "nie jest zjawiskiem charakterystycznym jedynie dla Karaibów, ale dla wszystkich ludów Ameryki", gdzie uchodzi on "za roślinę mającą szczególne właściwości i wiążące się w sposób szczególny z religią"⁷⁰.

Obserwacje F. Lafitau na temat szamanizmu amerykańskiego są dla nas bardzo cenne, gdyż ten misjonarz, który spędził pięć lat wśród Irokezów, studiował ich wierzenia w kontekście religii innych plemion Ameryki Północnej, jak również i innych ludów. Znał bogatą literaturę podróżniczą, jaką nagromadzono na temat Indian od czasów Odrodzenia. Cytował na przykład opis obrzędu inicjacji "czarownika" dokonany przez Le Jeuna w "Relation de la Nouvelle France" (1634), który pisał, że "buduje mu się małą chatkę w odległości jednego albo dwóch rzutów kamieniem od pozostałych domków. Czarownik udaje się do niej i zostaje tam samotnie przez około osiem do dziesięciu dni, a nawet i dłużej. Wtedy można słuchać dniami i nocami, jak krzyczy, wyje i wali w bęben". Z innych źródeł przytoczonych przez Lafitau, jak jezuickie sprawozdania z misji: "Lettres édifiantes" (Recueil X), dowiadujemy się, że "czarownik" przed udaniem się do odosobnionej chatki (ta zdaje się przypominać czum szamanów syberyjskich) przez rok odbywa posty. Do tańca przystępuje kompletnie osłabiony i często mdleje, a wówczas podaje mu się odwar z tytoniu do picia.

O używaniu przez bohiców brazylijskich napoju oszałamiającego, a przez bohiców Florydy i Wirginii casiné, czytamy w anonimowej "Dissertation sur les peuples de l'Amérique" (1723). Autor porównywał boileśów do uczestników bachanaliów⁷¹.

Poza miejscowymi, indiańskimi nazwami szamanów spotykamy nazwy nadane im przez Europejczyków. Najczęstszą jest "żongler". Wzmianki o żonglerach ukazały się na początku XVIII wieku w pracach Louis Armanda La Hontana. Według tego autora, który przez wiele lat przebywał w Kanadzie (podówczas Nowej Francji), "żongler" to "rodzaj szarlatana" albo też "rodzaj lekarza", który wyleczywszy się sam z groźnej

⁶⁹ P. F. X. de Charlevoix: Histoire de l'Isle Espagnole, ou de S. Domingue, t. 1, Paris 1730, s. 41.

⁷⁰ J. F. Lafitau: Moeurs des sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps, t. 1, Paris 1724, s. 138, 333.

⁷¹ [J. F. Bernard]: Cérémonies et coutumes religieuses de tous les pays du monde, t. 2, Amsterdam 1723, s. 52.

choroby, staje się na tyle szalony, że wierzy w swoją nieśmiertelność i w moc uzdrawiania innych. Rozpoczynając leczenie musi stać się "szalony", tzn. wejść w trans, i za takiego uchodzi w oczach Europejczyków. By znaleźć się w transie "żongler pozostaje w zamyśleniu, skacze, krzyczy, wyje, czyni grymasy, jego ciało skręca się tak, jak gdyby był opętany".

Do tego "szaleństwa" i "opętania" żongler doprowadza się również dzięki "pewnym roślinom", które działają przeczyszczająco (zapewne były to uboczne skutki narkotyków) i nazywają się maskikik, oraz dzięki technice "gorącej łaźni", w której "poci się niesłychanie".

Jeżeli chodzi o sposoby leczenia, La Hontan wymienił najczęściej spotykany u szamanów syberyjskich zabieg magiczny. Otóż wprawiawszy się w trans "żongler" wysysa chorobę z ciała chorego i po chwili mówi mu, pokazując wyciągnięte z ust jakieś kości, że "te właśnie wydobyt" ⁷².

Określenie "żongler" utożsamiane z szamanem bądź też zwykłym szarlatanem stanowiło zbitkę pojęciową. Należało do dyskursu krytycznego wobec religii, a zarazem służyło opisowi obiektywnie istniejącego zjawiska religijnego. Z czasem to banalne określenie, mające zabarwienie pejoratywne, bo redukowało rolę szamana do zwykłego kuglarza, nabierało nowych treści i stało się pojęciem naukowym. Gdybyśmy chcieli zapoznać się w sposób najbardziej pobieżny z owym rozdwojeniem znaczenia terminu "żongler", wystarczyłoby przeczytać dwa artykuły "Jongleurs", a mianowicie artykuł Holbacha w "Théologie portative" oraz artykuł w "Encyklopedii" Diderota. Holbach tak oto zdefiniował "żonglerów": "Kuglarze, którzy swoimi zadziwiającymi sztuczkami imponują ludowi we wszystkich krajach". Potem dorzucił ironicznie: "Kapłani religii fałszywych są żonglerami albo łajdakami; kapłani religii prawdziwej są prawdziwymi żonglerami, których należy czcić, zwłaszcza jeśli są w stanie spłatać nam nieraz jakąś sztuczkę" ⁷³. W tym ujęciu "żonglerani" są kapłani dowolnej religii, którzy imponują swoimi sztuczkami wiernym, aby żyć ich kosztem. Definicja Holbacha, która nie wyjaśniała religii, ale krytykowała jedną z jej społecznych funkcji, jest zbyt ogólnikowa, by znaleźć w niej coś, co dotyczyłoby szamanizmu. Natomiast w "Encyklopedii" Diderota "żonglerzy" są to "magicy i czarodzieje dzikich ludów

⁷² L. A. La Hontan: Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des Voyages de Mr le baron de La Hontan, La Haye 1706 (1. wyd. 1703), s. 148-149.

⁷³ Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion. Par M. L'abbé Bernier, licencié en théologie. A Rome 1774, s. 127

Ameryki, którzy uprawiają wśród nich zawód lekarzy"⁷⁴. Wprawdzie i w tym tekście padają określenia "ci impostorzy" lub "szarlatani", ale znajdujemy tam rzeczową analizę szamanizmu Indian.

Większość informacji o "żonglerach" zawartych w tym artykule pochodzi z dzieła Charlevoix⁷⁵, które zawiera najbardziej kompletny opis czarownictwa i szamanizmu plemion północnoamerykańskich: Irokezów, Huronów, Naczezów, Algonkinów. Charlevoix podawał nie tylko różnorodne funkcje szamańskie "żonglerów", których nazywał *piaillesami*, ale zwracał uwagę na ich miejsce w społecznej organizacji plemion indiańskich. Twierdził, że nie pełnią oni nigdy funkcji wodzów. Natomiast wodzowie w czasie ważniejszych uroczystości przejmują pewne funkcje szamańskie. Tylko oni mają wówczas prawo uderzać w bęben krocząc na czele pochodu. Charlevoix odnotował jedynie pozostałości szamanizmu żeńskiego wśród Indian, który był szamanizmem peryferyjnym, źle tolerowanym przez plemię. Indianie uważali, że kobiety uprawiają czarownictwo nastawione wyłącznie na przynoszenie szkody ludziom. Jak można więc zauważyć, przeżywający okres dekadencji szamanizm żeński cieszył się w różnych rejonach geograficznych złą opinią, chociaż w pewnych wypadkach uległ absorpcji przez szamanizm męski. Według R. Bastide'a obecnie tylko męzczyzna może być *pagé*.

Charlevoix odrzucał hebrajskie pochodzenie praktyk religijnych związanych z szamanizmem "żonglerów". Dostrzegł jednak analogie między pewnymi obrzędami i zwyczajami zaobserwowanymi wśród Indian oraz tymi, których ślady utrwaliła Biblia. Chodzi w szczególności o wspólne (totemiczne) spożywanie mięsa zabitego zwierzęcia i dzielenie się nim z pokrewnymi rodami, jak również przestrzeganie pewnych przepisów przy ćwiartowaniu ofiary, a między innymi unikanie uszkodzenia kości, by zwierzę mogło się odrodzić. Tak więc kultury indiańskie zostały uznane nie za pochodne od hebrajskich, ale - w pewnej mierze - analogiczne. Takie analogie Charlevoix znajdował również między wierzeniami Indian i Greków. Tym samym "żonglerzy" zaczęli wchodzić w orbitę zainteresowań historii religii, którą należy wyjaśniać, a nie tylko historii ludzkich przesądów, które należy zwalczać.

Innym myślicielem, który przyczynił się do uważania indiańskich "żonglerów" za postaci charyzmatyczne, był wspomniany już, F. Lafitau,

⁷⁴"Jongleurs", *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 8, Neuchâtel (Paris) 1765, s. 875.

⁷⁵P. F. X. de Charlevoix: *Histoire de la Nouvelle France. Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, t. 3, Paris 1744, s. 214, 235, 347, 360-368, 427-428.

który przeciwstawił się zdecydowanie pogładowi, że indiańscy czarownicy są tylko kuglarzami i oszustami. Traktować tych wieszczków jak oszustów, powiadał, "znaczyłoby uważać wszystkich ludzi za głupców, skoro przez tyle wieków byli ofiarą paru nędznych kuglarzy"⁷⁶. Lafitau odrzucał również demoniczną interpretację "kuglarstwa" Indian lansowaną przez niektórych misjonarzy. Sądził, że nadzwyczajne uzdolnienia "wieszczków" indiańskich są dziełem natury. Podobnie jak Charlevoix, Lafitau widział w "żonglerach" przedstawicieli jakiejś formy religii, której nie potrafił określić, a która przejawiała się w kontaktach tych nadzwyczajnych ludzi z nadprzyrodzonością. Uważał za autentyczne przeżywanie przez "żonglerów" ekstazy, podczas której "duch obcy zdaje się ich brać w swoje posiadanie w sposób zmysłowo postrzegalny i stawać się panem ich organów, by następnie się nimi posługiwać. Zmusza ich do tego, by dali się ponieść entuzjazmowi i wykonywać konwulsyjne ruchy sybilli [...] W tym stanie entuzjazmu ich duch zdaje się być roztopiony w tym, który go opętał"⁷⁷.

Rehabilitując "żonglerów" jako postaci podobne do starożytnych wieszczków i sybilli, Lafitau - podobnie jak Charlevoix - przygotowywał grunt do zajęcia się nimi przez naukę o religii. O ile jednak pewne jego wypowiedzi zdają się sugerować, że indiańscy "wieszczkowie" stanowią odpowiednik dawnych postaci charyzmatycznych w prymitywnych religiach obszaru śródziemnomorskiego, co mogło prowadzić do uznania rozwoju religii od form prostych do wyżej rozwiniętych, to - z drugiej strony - traktował "żonglerów" w sposób tradycyjny, jak zdegenerowaną postać ich antycznych poprzedników.

Duch klasycyzmu i metafizyki ciążył nad oświeceniową komparatystyką. Przymierzając poszczególne fakty etnograficzne do ich starożytnych pierwowzorów zbyt mało interesowano się porównaniami synchronicznymi. Różne przejawy czarownictwa (terminem tym posługujemy się jako odpowiednikiem niemieckiego Zauberei, a nie Hexerei), szamanizmu i w ogóle kultów ekstatycznych traktowano przeważnie w izolacji. Des Marchais wprawdzie kojarzył sobie "piaileryzm" z "żongleryzmem", ale nie dostrzegał ich analogii do afrykańskich kultów ekstatycznych, chociaż z nimi się stykał. Nie dostrzegał ich również Jean Baptiste Labat, wydawca zarówno dzieła Des Marchais'ego, jak i francuskiego przekładu relacji Giovanni Antonio Cavazziego, który pod koniec XVII wieku zarejestrował szereg faktów świadczących o występowaniu szamanizmu

⁷⁶ J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains*, cyt. wyd., t. 1, s. 375.

⁷⁷ Tamże, s. 384.

w Afryce. Pisał między innymi o czarownikach zwanych singhilli, że sporządzają narkotyzujące napoje, po których wypiciu "diabeł wchodzi w ich ciało", opętując ich "rzeczywiście i widzialnie", każe im mówić nieznanymi językami i "przekazywać ludowi przepowiednie"⁷⁸. Cavazzi mówił o kongijskich singhilli jak o czarownikach, podobnie jak Scheffer o lapońskich noidach, których dzisiaj uważa się bez zastrzeżeń za szamanów.

Problem stosunku czarownictwa do szamanizmu wymagałby obszerniejszego przedyskutowania. Na nasz użytek wystarczy stwierdzenie, że czarownictwo wiąże się dziś z magią, a szamanizm, stanowiący jego wyższy stopień, z wiarą w siły nadprzyrodzone, z którymi szaman kontaktuje się po uprzednim osiągnięciu ekstatycznego transu. Dla singhilli Cavazziego siłą nadprzyrodzoną był duch zmarłego, którego starał się osiąść albo zinterioryzować, aby przemówił w swoim sakralnym języku, który szaman tłumaczył następnie na język ludzki. W ten sposób wola sił nadprzyrodzonych była znana śmiertelnikom. Zauważmy, że Hegel, który czerpał z dzieła Cavazziego informacje o czarownictwie, powiadał w "Vorlesungen über die Philosophie der Religion", że szamani mongolscy przypominają pod wieloma względami czarowników afrykańskich lub eskimoskich, chociaż są bliżsi religii niż czarownictwa.

Skąpe, a niekiedy błędne doniesienia o szamanizmie afrykańskim (jak pamiętamy Pauw uważał marabutów za szamanów) nie świadczą bynajmniej o słabej penetracji "etnograficznej" czarnego lądu w XVIII wieku. Problem polegał na tym, że nie było wówczas takich badaczy jak Levesque, którzy potrafiliby tę formę religii wyodrębnić. Wiemy przecież, że głównie na afrykańskich materiałach opiera się teoria fetysyzmu De Brossesa, który rozszerzał niekiedy to pojęcie na inne wierzenia archaiczne, jak totemizm lub szamanizm.

Zaprezentowaliśmy dotąd możliwie kompletne archiwum faktów dotyczących szamanizmu, jakie mieli do dyspozycji oświeceniowi teoretycy religii. Już w trakcie ich analizy sygnalizowaliśmy próby ich interpretacji. Można było zauważyć, że niekiedy interpretacja kryje się już w samym opisie i łatwo daje się zrekonstruować na podstawie zwrotów i szeregu pojedynczych określeń. Ta obszerna faktografia mająca wartość eksplikacyjną zastępuje nam po części brak teoretycznych opracowań na temat szamanizmu we francuskiej literaturze oświeceniowej. Poza

⁷⁸ Relation historique de l'Ethiopie, contenant la description des royaumes de Congo, Angola et Matamba, traduite de l'italien de Giovanni-Antonio Cavazzi [...], t. 1, Paris 1728 (1. wydanie włoskie 1687), s. 247.

licznymi dziełami opisowymi pojawiło się jedynie kilka drobnych tekstów poświęconych szamanom, które pośrednio dają nam syntetyczny przekrój poglądów na sam szamanizm. Na ich podstawie łatwo dostrzec ewolucję stanowisk w tej kwestii. Mianowicie zarysowuje się wyraźnie odchodzenie od teologicznej interpretacji demonologicznej i panhebraistycznej w kierunku koncepcji impostury.

Za najbardziej potoczny można uznać artykuł "Schamans" w "Encyklopedii". Otóż jego czytelnik dowiadywał się, że "szamani to nazwa, którą mieszkańcy Syberii nadają swoim impostorom pełniącym u nich funkcje: kapłanów, kuglarzy (jongleurs), czarowników i lekarzy"⁷⁹. Jest tam mowa o sprytnych oszustach jak również o "ciemnym i zabobonnym ludzie". Anonimowy autor artykułu twierdził, - utrzymując się ciągle w konwencji "impostury" - że szamani doprowadzają się do szału za pomocą skrętów ciała albo też udają ów szal przed "głupimi widzami", a cała "komedia" kończy się pobieraniem datków dla jej aktorów.

Innym tekstem utrzymanym w podobnym tonie jest rozprawka Sylvaina Maréchala włączona do jego książki poświęconej - jak głosi tytuł - "świeckim ubiorom wszystkich ludów", co można uważać za zabieg maskujący, albowiem dzieło zawiera obszernie fragmenty antyklerykalne, ateistyczne i utopijno-komunistyczne. Wspomniana rozprawka o szamanizmie, to "Obyczaje i zwyczaje wieszczków albo szamanów obojga płci panujące wśród północnych ludów Azji". Według Maréchala "religia albo raczej przesądne praktyki szamanów sięgają najdawniejszych czasów - jeżeli wszelako można uznać za religię wierzenie absurdalne i sprzeczne, przyjmowane wedle okoliczności przez hordy koczowników, będących na łasce pierwszego lepszego impostora, który jest materialnie zainteresowany w tym, aby im przedkładać swoje wizje za artykuły wiary"⁸⁰. Zauważmy, że zgodnie z tradycyjnym poglądem jakoby religie prymitywne były tylko zwykłymi przesądami, Maréchal traktował szamanizm w sposób nader lekceważący. Jednak uczciwość badacza skłoniła go do szczegółowego zajęcia się zarówno rytualną, jak i doktrynalną stroną tej religii. Wskazywał między innymi na fakt, że w szamanizmie istnieje pojęcie bogów przypominających bóstwa monoteistyczne, ale kult oddaje się duchom i bóstwom podrzędnym, przy czym bóstwa te są nader heterogeniczne, albowiem wiążą się z kultem słońca, euhemeryzmem lub fetysyzmem.

⁷⁹ "Schamans", Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, t. 14, Neuchâtel (Paris) 1765, s. 759.

⁸⁰ S. Maréchal: Costumes civils actuels de tous les peuples connus, t. 3, Paris 1788, s. 136.

Dalej poszedł Voltaire, który pisząc "Histoire de l'empire de Russie" zapoznał się z licznymi relacjami podróżników, a mimo to zbagatelizował zupełnie zjawisko szamanizmu. W dziele tym czytamy ponadto, że Samojedzi "zbliżają się do manicheizmu, albo raczej do dawnej religii magów", gdyż uznają istnienie dwóch zasad: dobra i zła. Słynny filozof uważał ten lud za tak zacofany, że odmawiał mu zdolności abstrakcyjnego myślenia, które jest konieczne do wytworzenia sobie pojęcia abstrakcyjnych bytów nadprzyrodzonych. O Ostiakach powiadała wprost, że nie mają żadnej religii, chociaż wielbią skórę niedźwiedzia. "Ostiacy - dorzucał - mają również inne idole, których pochodzenie ani też kult nie zasługują na naszą uwagę, podobnie jak ich wielbiciele"⁸¹. Pisał natomiast o mieszkańcach Kamczatki, że mają "swego rodzaju bóstwo" i demony, jak również czarowników, którzy wszakże występują u ludów cywilizowanych. Tak więc unikając nazwy "szaman" Voltaire roztopiał szamanizm w nader ogólnikowo pojowanym czarownictwie. Nic tedy dziwnego, że Levesque jako autor "Historii Rosji" miał wiele do zarzucenia swojemu renomowanemu koledze po fachu. Obaj myśliciele byli zgodni w jednej tylko kwestii, a mianowicie obaj byli zwolennikami panhinduizmu.

Przekonanie o pierwotności kultury, a w konsekwencji religii hinduskiej, doprowadziło do uznania przez oświeceniowych Francuzów Indii za kolebkę szamanizmu. Takie stanowisko zajęli już w 1724 roku M. Veyssièr de La Croze, który twierdził, że szamani pochodzą od hinduskich kapłanów zwanych samanejami (samanéens). Hindusi przypisywali im wynalezienie wszelkich nauk i sztuk, jak: astronomia, alchemia, geografia, matematyka, muzyka, poezja, taniec, śpiew. Uważali ich za czarowników i lekarzy. Niekiedy La Croze utożsamiał "samanejów" z "sarmanami" (sarmanes), a powołując się na Klemensa z Aleksandrii sądził, że "sarmanowie" stanowili jedno z dwóch odgałęzień filozofujących ascetów zwanych przez Greków gimnosofistami. Drugą gałąź tworzyli bramini. Następnie La Croze dowodził, że "samanejowie" byli nazywani przez Malabarczyków szamanami, a chcąc pozbawić swoich czytelników wszelkich wątpliwości podał w przypisie, że również "kapłani Samojedów nazywają się szamanami"⁸².

Inny francuski orientalista XVIII wieku, J. de Guignes pisał o "samanejach", że byli oni uczniami Buddy i że różnili się od braminów. Grecy

⁸¹Voltaire: Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand, Oeuvr historiques de Voltaire, Paris 1957, s. 371-374.

⁸²M. Veyssièr de La Croze: Histoire du christianisme des Indes, La Haye 1724, s. 493.

uważali ich za ascetów, którzy jednak nie byli gimnosofistami. Według De Guignesa "samanejowie" stanowili wyższą klasę kapłańską od braminów, którzy wyznawali politeizm i reprezentowali religię ludową. "Samanejowie" wierzyli w metempsychozę i twierdzili, że dusza ludzka wciela się kolejno w coraz to doskonalszą postać "samaneja" i dążąc do nirwany zlewa się z Bogiem. "Samanejowie" reprezentujący klasę najwyższą byli więc istotami pośrednimi między bóstwem a człowiekiem. W odróżnieniu od braminów - powiadał De Guignes - "samanejowie albo mędrzy wielbią tylko jednego Boga, natomiast lud miał niezliczoną liczbę bóstw"⁸³.

Pragnąc udowodnić, że ci hinduscy lub chińscy (wyznawcy kultu Fo) mędrzy byli w istocie szamanami, De Guignes twierdził, iż Chińczycy nazywają ich Sza-men albo Sza-me-na. Stąd już prostą drogą doszedł do konkluzji, że syberyjscy szamani są ich potomkami. Wprawdzie dostrzegał, że szamanizm Dalekiego Wschodu nie jest wcale religią mędrców, ale uciekał się wówczas do tradycyjnego pojęcia "degeneracji", stosowanego przez wszystkich zwolenników intelektualistycznej interpretacji religii w tym czasie. Religia szamańska - powiadał - rozchodząc się po całej Tartarii, "została znacznie wypaczona i trudno ją rozpoznać u syberyjskich Tunguzów, którzy wszakże mają nadal swoich szamanów albo samanejów. Wśród tego barbarzyńskiego ludu owi filozofowie stali się czarownikami i kuglarzami"⁸⁴.

Levesque pozostawał pod wielkim wpływem zwolenników panhinduizmu, na których zresztą formalnie się powoływał w swoich pracach. W pierwszej z nich, wydanej w 1783 roku, powiadał już na wstępie, że "szamanizm, albo też mówiąc językiem starożytnych religia samanejów,

⁸³J. De Guignes: *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogoles et des autres Tartares*, t. 1. cz. 2, Paris 1756, s. 367.

⁸⁴Tamże, s. 234. De Guignes opublikował nieco później osobną rozprawę "Recherches sur les philosophes appelés samanéens" w "Mémoires de Littérature, tirés des Régistres de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", t. 26, Paris 1759, s. 770-804. Pisał tam o związku religii samanejów z szamanizmem: "Indie są kołyską tej religii, co przyznają sami mieszkańcy wszystkich krajów, w których ona zapanowała. Istnieje prawdopodobieństwo, że dotarła ona nawet do barbarzyńców Syberii, gdzie dotąd znajdujemy szamanów, którzy są tunguskimi kapłanami; nie była jednak identyczna w tych różnych krajach. Im bardziej samanejowie oddalali się od miejsca pochodzenia, tym bardziej zdawali się odsuwać od prawdziwej doktryny swojego założyciela. Obyczajnie ludów, którym przekazywali swą religię, wniosły do niej pewne zmiany" (s. 775). Dodajmy, że De Jaucourt oparł się w całości na tym tekście De Guignesa streszczając lub dosłownie przepisując jego fragmenty. Por. "Samanéen", *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 14, Neuachâtel (Paris) 1765, s. 590-592.

panował, jak się wydaje, w Indiach, poczynawszy od najbardziej odległych czasów"⁸⁵. Mimo pewnych wahań twierdził również, że poprzedzała ona braminizm i lamaizm. Doszukiwał się jej pozostałości w religiach dawnej Chaldei, Egiptu, Grecji, Rzymu oraz w mozaizmie. Świadczy to o zdecydowanym odejściu Levesque'a od panhebraizmu. Szamanizm nie jest już zdegenerowanym płodem hebrajskiego monoteizmu, ale jego poprzednikiem.

Nie oznacza to, że Levesque wyzwolił się od razu od tradycyjnej teorii degeneracji religii. Podobnie jak jego poprzednicy niekiedy uważał nadal szamanizm syberyjski za zepsutą religię hinduskich ascetów i filozofów, jakimi byli "samanejowie". W konkluzji swoich wywodów wracał jednak do tezy wyjściowej i zamiast pogardzać szamanami syberyjskimi jako marnymi kuglarzami, którzy zajęli miejsce oświeconych gimnosofistów, pisał: "Ostatecznie czarownicy byli pierwszymi kapłanami ludów ciemnych i być może dzikie ludy Syberii dają nam obraz początkowego stanu szamanizmu - religii najpierw prostackiej tak jak jej wyznawcy, która później stała się bardziej subtelna przechodząc do ludów oświeconych, albo też kiedy ludy, które ją początkowo wyznawały, same zdobyły więcej światła. Uprawiana najpierw przez dzikusów, mających równie dzikich kapłanów, nie zawierała ona tych pojęć o duchowości, które odpowiadały kontemplacyjnemu umysłowi mędrców Indii"⁸⁶. Z tej wypowiedzi wynika jasno, że Levesque próbował ujmować religię zgodnie z teorią postępu, jak to czynił przed nim De Brosses. Zbieżność postaw tych dwóch autorów dostrzegł B. Constant, który zapisał w swoich "Dziennikach" pod datą 27 lipca 1804 roku: "Notatki z rozprawy Levesque'a o tym, co on nazywa szamanizmem; jest to bez reszty system De Brossesa, którego nie wymienia"⁸⁷. Constant miał na myśli oczywiście to, że Levesque naśladował De Brossesa stosując tę samą porównawczo-histeryczną metodę badań, co doprowadziło go do stwierdzenia pierwotności szamanizmu w historii religii.

Analogie tego rodzaju są szczególnie wyraźne w drugiej rozprawce Levesque'a poświęconej szamanizmowi, którą dołączył do przekładu "Historii" Tukidydesa⁸⁸. Kiedy porównamy tę rozprawkę ze wzmianko-

⁸⁵ P. Ch. Levesque: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, t. 1, Paris 1783, s. 194.

⁸⁶ Tamże, s. 200.

⁸⁷ B. Constant: Dzienniki poufne, Warszawa 1980, s. 135.

⁸⁸ Troisième excursion sur l'origine septentrionale des Grecs, prouvée par quelques-unes de leurs opinions et de leurs pratiques reli-

wanym już wcześniej fragmentem "Histoire des différents peuples", łatwo dostrzeżemy istotną ewolucję poglądów autora w kierunku materialistycznej i historycznej interpretacji szamanizmu. Tendencja ta kształtowała się w miarę, jak odchodził od panhinduistycznego monocentryzmu. Interpretował coraz bardziej szamanizm jako religię prymitywną i powszechną. Pod wpływem nowych lektur uwzględniających w większym stopniu źródła arabskie i chińskie, modyfikował swoją koncepcję panhinduistyczną, niemal ją unicestwiając. Mianowicie twierdził, że "szamanizm zrodził się nie tyle w Indiach, co w północnej ich części" albo też "na wielkim płaskowyżu Tartarii", który można uważać za "wielką fabrykę ludów"⁸⁹. Słowem, nie zarzucając monocentryzmu i głosząc nadal dyfuzjonizm, wskazywał na nowy ośrodek formowania się ludzkiej cywilizacji, a zarazem pierwotnej religii, jakim miał być Tybet oraz obszary zamieszkałe przez Mongołów i altajskich Tunguzów (Ewenków). O szamanizmie powiadał, że była to "religia Mongołów, którzy szli za Czyngis-chanem w czasie jego podbojów". Tak więc jego uwaga koncentrowała się coraz bardziej na Mongołach, a Hindusom wyznaczał rolę tych, którzy jedynie udoskonalili tę religię, gdyż zachowała się ona w "swojej pierwotnej czystości wśród ludów Północy". Powiadał zresztą o doktrynie szamanów hinduskich, którzy - jego zdaniem - pojawili się przed Buddą, że były to raczej "prostackie przesady" niż prawdziwa nauka. Tak więc wraz z odchodzeniem od hinduskiego monocentryzmu, Levesque odrzucał pojmowanie szamanizmu jako religii intelektualnej. Szamanizm przestał być religią ludu o wysokiej kulturze. Stał się religią barbarzyńców, którzy poprzedzali wielkie cywilizacje. Warto odnotować, że Levesque sygnalizował wspólnotę pochodzenia ludów ugrofińskich. Powiadał bowiem, że mieszkańcy Finlandii, Laponii i Węgier mówią językami, które są "dialektami jednego idiomu". Dlatego też wspólnocie lub podobieństwu języka towarzyszyła wspólnota szamańskiej religii.

Studiując i tłumacząc Tukidydesa Levesque zwrócił uwagę na sygnalizowany przezeń fakt, że starożytną Grecję zamieszkiwały plemiona barbarzyńskie, zanim zakwitła tam wysoka kultura. Te plemiona - w jego przekonaniu - również wyznawały szamanizm, którego ślady pozostały w greckim politeizmie. Był to pogląd nader śmiały i prekursorski, podjęty dopiero w XX wieku i modny do dzisiaj.

Pierwsze wzmianki o szamanizmie Greków spotykamy już w "Histoire des différents peuples" (1783) Levesque'a. Autor szukał między in-

gieuses, [w:] Histoire de Thucydide, fils d'Olorus, traduite du grec par Pierre-Charles Levesque, cyt. wyd., t. 3, s. 278-322.

⁸⁹ Tamże, s. 287.

nymi analogii między nagminnie występującą ślepotą szamanów, którą tłumaczył częstym obracaniem oczami w celu osiągnięcia transu, a ślepotą wieszczka Tejrezjasza. Jeśli dodamy, że Tejrezjaszowi przypisywano dwukrotną zmianę płci, co również jest znamienne dla szamanów, wcielających się w postać męską lub żeńską w zależności od płci przypisywanej duchowi, z którym chcieli nawiązać kontakt, analogia ta jest godna zastanowienia.

Inny szczegół, na który zwracał uwagę Levesque w pierwszym swoim tekście, to przypisywanie magicznych właściwości skórcom pewnych zwierząt, które szamani zawieszali w keremetach, gdzie składali ofiary bóstwom, podczas gdy Grecy mieli zwyczaj sypiania na skórach, aby mieć wieszcze sny.

W dodatku do przekładu Tukidydesa Levesque rozwijał wątek szamanizmu greckiego o wiele szerzej. Uprawiając świadomie metodę porównawczą, wykorzystywał bogatą literaturę na temat wierzeń pierwszych ludów zamieszkujących obszary Grecji, by poznać zbieżność między szamanizmem a ich religijną doktryną. Doszukiwał się licznych analogii zarówno w doktrynie, jak i w sferze obrzędowej szamanizmu i wierzeń pierwszych mieszkańców Grecji. Wskazywał na współistnienie wiary w duchy z wiarą w bóstwa wyższe oraz na fakt, że duchy i bóstwa niższego rzędu odgrywają większą rolę w życiu codziennym niż bogowie nadrzędni. Levesque uważał, że wynika to z żądzy dominacji ludzi nad bogami i wymuszania na nich realizacji swych życzeń poprzez praktyki magiczne. Szamani niszczą idole bogów, jeśli te nie chcą wysłuchać ich prośb. Podobnie czynili Grecy, kiedy postępowali jak pasterz z sielanek Teokryta, który groził Panowi, że obije mu boki i plecy kijem, jeśli spotka go jakieś nieszczęście.

Jeżeli chodzi o obrzędy, Levesque wynotował w obu tekstach poświęconych szamanizmowi zbieżność praktyk grzebalnych. Stwierdzał, że zarówno syberyjscy szamani, jak i kapłani greccy zakazywali dotyknięcia ciała zmarłych i czuli się skalani przez uczestnictwo w pogrzebie. Zarówno szamani syberyjscy, jak i kapłani greccy mazali idole tłuszczem lub krwią, a ofiary skrapiali winem lub mlekiem.

Levesque'a intrygowało zwłaszcza posługiwanie się przez greckich wieszczków i kapłanów czymś w rodzaju czarodziejskiej różdżki lub kaduceusza, będącego atrybutem Merkurego. Za pomocą takowej różdżki - powiadał - Pallas zmieniła w "Odysei" tunikę Odysa, a Kirke posługując się nią przeistoczyła w wieprze jego towarzyszków. Różdżka przypomina mu posoch szamanów, którzy "chcąc dokonywać rzeczy cudownych, patronować ofiarom, rozkazywać zmarłym, burzom, gwiazdom, bo-

gom, posługują się różdżką długą na trzy stopy, do której przywiązane są jakieś idole"⁹⁰.

Zarówno szamani Północy, jak i wieszczkowie (lub, też sybille greckie) posługiwali się środkami odurzającymi, by osiągnąć trans, podczas którego nawiązywali kontakt z istotami nadprzyrodzonymi i przepowiadali przyszłość.

Wszystkie te analogie Levesque wyjaśniał tym, że Grecy bądź wywodzili się od barbarzyńskich ludów Północy, bądź też pozostawali początkowo pod ich wpływem. Szczególnie doniosłą rolę przypisywał Trakom, a jak wiadomo wszystkie źródła wskazują na trackie pochodzenie Orfeusza. Otóż - według Levesque'a "pierwszy założyciel religii Greków, Orfeusz, był prawdziwym szamanem"⁹¹. Zasady dogmatyczne orfizmu, kult wraz z poszczególnymi obrzędami - wszystko to było w przekonaniu pierwszego badacza szamanizmu odzwierciedleniem "barbarzyństwa szamanizmu północnego", a sam Orfeusz "był właśnie tym, kim są północni szamani", to znaczy czarownikiem, wieszczkiem, cudotwórcą, który posługiwał się magicznym instrumentem perkusyjnym w kształcie rombu, będącym odpowiednikiem szamańskiego bębna.

Opisując hataśliwe obrzędy orfickie Levesque szukał ich pierwotnego wzoru w uroczystościach organizowanych przez Edończyków, na pograniczu Tracji i Macedonii, na cześć bogini Kotytto. Natomiast imitatorkami "orfickich szamanów" były - jego zdaniem - greckie bachantki. Nie będziemy się wdawać w tym miejscu w polemiki, czy Orfeusz był rzeczywiście Trakiem i czy jego muzyka działała pobudzająco na uczestników orfickich misterii. Źródła zazwyczaj podają przecieź, że grał na lirze. Niektórzy znawcy orfizmu wyrażają więc pogląd, że "jego muzyka nie drażni, nie podnieca, nie zagrzewa do walki, lecz wprost przeciwnie usuwa zadrażnienia, uspokaja, zachęca do zgody, nosi po prostu nie trackie, lecz greckie piętno. Łagodny i płochliwy Orfeusz nie miał wreszcie nic wspólnego z mężnymi i popędliwymi Trakami"⁹². Na nasz użytek wystarczy konstatacja tego faktu, że wysunięty przez Levesque'a problem szamanizmu Orfeusza, jak również szamanizmu greckiego został dopiero niedawno "odkryty" przez M. Eliadego⁹³ i znawców antycznej

⁹⁰ Tamże, s. 300.

⁹¹ Tamże, s. 309.

⁹² A. Krokiewicz: *Studia orfickie*, Warszawa 1947, s. 77.

⁹³ Por. M. Eliade: *Le chamaisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968 (1. wyd. Paris 1951), s. 306-314. - Tenże: *De Zalmoxis à Gengiskhan*, Paris 1970, s. 42-49. - Tenże: *Histoire des croyances religieuses*, t. 2, Paris 1978, s. 177-179.

kultury, jak E. G. Kagarow⁹⁴ (szamanizm Kasandry i Melamposa) oraz E. R. Dodds (szamanizm Orfeusza i Zamolksisa), E. Rohde, K. Meuli, W. Burkert (szamanizm Parmenidesa, Empedoklesa i Pitagorasa - oczywiście tak samo problematyczny jak szamanizm Jezusa)⁹⁵. Niektórzy z tych badaczy kontynuowali nieświadomie panhinduistyczne koncepcje Levesque'a, którego pomysły przynoszą tym samym do dziś interesujące efekty.

Jednym z nich było poszukiwanie hinduskiego rodowodu Cyganów, a co za tym idzie, resztek szamanizmu w ich wierzeniach. Tezę o hinduskim pochodzeniu Cyganów przyswoił sobie Levesque od H. M. G. Grellmanna⁹⁶, autora "Die Zigeuner, ein historischer Versuch über Lebensart, Verfassung und Schicksale dieses Volkes in Europa, nebst ihrem Ursprunge" (1783). Autor dołączył do tej książki "Słownik porównawczy języka hinduskiego i cygańskiego", z którego wynikało, że trzecia część wyrazów cygańskich ma swój pierwowzór w sanskrycie. Jednak wbrew twierdzeniu Grellmanna, że Cyganie nie mają żadnej religii, Levesque doszukiwał się u nich szamanizmu. Pisał między innymi, że "znajdujemy u Cyganów ostatnią klasę szamanów dawnych Indii, a mianowicie klasę czarowników"⁹⁷.

Wątek szamanizmu Cyganów podjął pod koniec XIX wieku austriacki cyganolog Heinrich von Wlislöcki, który oparł się na empirycznym materiale zebrany wśród Cyganów Siedmiogrodu⁹⁸.

Najbardziej intrygujący jest fakt utrzymywania się niemal do dziś poglądu na hinduską proveniencję szamanizmu, co znajduje odbicie w

⁹⁴ Por. E. G. Kagarow: Szamanstwo i jawlenie ekstaza w greckiej i rzymskiej religijach, "Izwiestija Akademii Nauk SSSR", VII sierija. Otdielenije obszczestwiennych nauk, 1934, s. 391.

⁹⁵ Por. K. Meuli: Scythica, "Hermes", 1953, nr 70, s. 121-167. - E. R. Dodds: The Greeks and the Irrational, Berkeley and Los Angeles 1951, s. 140-147. - W. Burkert: Goês. Zum griechischen "Schamanismus", "Rheinisches Museum für Philologie", 1962, vol. 105, s. 35-55. - A. Closs: Der Schamanismus bei den Indoeuropäern, [w:] Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein, Innsbruck 1968, s. 289-302.

⁹⁶ Recherches historiques sur le peuple nomade, appelé en France Bohémien et en Allemagne Zigeuner, avec un vocabulaire comparatif des langues indienne et bohémienne, traduites de l'allemand, de M. Grellmann. Par M. le B[aron] de B[ock], Paris-Metz 1787.

⁹⁷ P. Ch. Levesque: Troisième excursion sur l'origine septentrionale des Grecs, prouvée par quelques-unes de leurs opinions et de leurs pratiques religieuses, cyt. wyd., s. 304.

⁹⁸ Por. Vom wandernden Zigeunervolke. Bilder aus dem Leben der Siebenbürger Zigeuner [...]. Von Dr. Heinrich von Wlislöcki, Hamburg 1890, s. 253.

wyprowadzaniu wyrazu "szaman" od sanskryckiego "śramana", który stanowi niewątpliwie odpowiednik "sarmana" i "samaneja", przez badaczy okresu Oświecenia.

Obecnie zarzuca się tendencję panhinduistyczną i wskazuje się na Syberię jako kolebkę szamanizmu. To jednak może rodzić uzasadniony niepokój, czy ta nowa pansyberyjska koncepcja nie stanowi nawrotu do radykalnego dyfuzjonizmu. Dlatego też wysuwane są propozycje, aby uznać szamanizm za zjawisko symptomatyczne dla wszystkich kontynentów, a tym samym za powszechną formę prymitywnej religii. W związku z tym proponuje się zastąpienie pojęcia "szamanizm" przez "kulty ekstatyczne", co jednak rodzi nowe niebezpieczeństwo całkowitego pomijania roli dyfuzji, jak również zatracenia specyfiki szamanizmu.

Sądźmy, że formuła Levesque'a, wedle której ludzie mający jedną naturę tworzą wierzenia podobne tylko w ogólnych zarysach, różniące się zaś w szczegółach, jeśli ich nie zapożyczają, zmierzała do godzenia dyfuzjonizmu z antydyfuzjonizmem, wyznaczając tym dwóm komplementarnym procesom właściwą rolę w rozwoju religii.

Panhinduistyczny kontekst teorii szamanizmu Levesque'a wynikał głównie stąd, że badacz ten opierał się na doniesieniach z naszego kontynentu. W tej sytuacji wydawała mu się możliwa dyfuzja z jednego ośrodka. Do innych wniosków doszli badacze, którzy zapoznali się z szamanizmem innych części świata.

Już pod koniec XVII wieku pojawiły się oderwane myśli o związkach między szamanizmem azjatyckim i amerykańskim. John Ogilby pisał w 1671 roku, że Indian mężczy zły duch podobnie jak Mongołów⁹⁹. Niemal sto lat później C. Pauw pisał, że "Grenlandczycy mają żonglerów, których nazywają angekokami, a ci są podobni do murzyńskich marabutów, do tunguskich szamanów, do tadibejów i kudiesników u Samoje-dów"¹⁰⁰. Pomijając drobne nieścisłości, jak utożsamianie marabutów z kulturą murzyńską i z szamanizmem, Pauw jako pierwszy teoretyk religii stwierdził, że szamanizm jest zjawiskiem powszechnym, chociaż terminem tym się jeszcze nie posłużył. Wskazywał jednocześnie na trudności pojawiające się przed komparatystyką w sytuacji dowolnego operowania terminologią, która zniekształcała istotę wierzeń prymitywnych: "Tunguzi - powiadał - mają czarowników, których nazywają szamanami, Amerykanie mają też czarowników, których my nazywamy żonglerami"¹⁰¹.

⁹⁹Por. J. Ogilby: *America, being the latest and most accurate Description of the New World*, London 1671, s. 41-42.

¹⁰⁰C. Pauw: *Recherches philosophiques sur les Américains*, t. 1, Berlin 1782 (1. wyd. 1768-1769), s. 316.

¹⁰¹Tamże, s. 163.

Aczkolwiek Pauw postawił znak równości między tunguskimi szamanami i indiańskimi "żonglerami", to jednak ograniczał się tylko do stwierdzenia owej tożsamości, ale jej nie wyjaśniał. Dalej od niego poszedł pod tym względem Constantin-François Volney, który oparł swoją koncepcję szamanizmu na materiałach syberyjskich, północnoamerykańskich oraz odnoszących się do prymitywnych wierzeń starożytności klasycznej. Porównanie tych materiałów prowadziło go nieubłaganie do uznania paralelności rozwoju historii wszystkich ludów zakładając, że rozwijały się one nierównomiernie. Dlatego też szamanizm pojawił się wcześniej u Greków niż u Indian.

Volney reprezentował najwyższy typ historyzmu, jeżeli chodzi o wyjaśnianie zjawisk religijnych, w dobie Oświecenia. I chociaż w porównaniu z Levesque'em dysponował znikomą wiedzą o szamanizmie, to jednak kontekst filozoficzny, w jakim znalazły się jego rozważania o tej formie wierzeń, okazał się bardziej doniosły dla dalszego rozwoju badań religioznawczych, niż fachowa erudycja jego poprzednika i poniekąd nauczyciela. Volney twierdził mianowicie, że jednakowe wierzenia są wytworem podobnego etapu cywilizacji, jaki osiągnęły poszczególne ludy.

Rozważania Volneya nad szamanizmem można jednak podzielić na dwa okresy. W pierwszym, który przypadął na opublikowanie "Ruin" w 1791 roku, zajmował jeszcze w tej kwestii stanowisko erudyty, nawiązującego do koncepcji wcześniejszych, chociaż wprowadzał niektóre wątki własne. Punktem wyjścia był dlań problem samanejów, których uważał za buddyjskich ascetów. W pierwszym wydaniu "Ruin" wyodrębnił nawet osobny XI system wierzeń religijnych: "Buddyzm albo religia samanejów". Za spadkobierców "samanejów" uważał jednak wyznawców wielu innych religii. "Jeżeli chodzi o nazwę samanejów, jest ona - powiadał - ewidentnie identyczna z szamanami, którzy zachowali się w Mongolii, Chinach, Indiach", a ich system religijny "jest absolutnie ten sam co orfików, esseńczyków i dawnych pustelników Persji oraz całego Wschodu"¹⁰². O esseńczykach pisał, że byli "zreformowanymi samanejami".

Jedynym interesującym argumentem, jaki Volney podał dla uzasadnienia powszechności szamanizmu (samaneizmu), jest praktykowanie przez szamanów magii. Szaman, podobnie jak chrześcijański kapłan i hinduski bramin, usiłował wpływać na istoty nadprzyrodzone za pomocą magicznych słów i gestów. Volney próbował więc udowodnić istnienie

¹⁰²C. F. Volney: *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris 1791, s. 362.

pozostałości swoiście rozumianego szamanizmu w religiach późniejszych. Uważał go nie za religię prymitywną, ale wyższą. Chrześcijaństwo to przecież "samaneizm" zdegenerowany.

Nowoczesnej interpretacji szamanizmu dokonał Volney w okresie późniejszym, kiedy wierny sensualizmowi i empiryzmowi badał fakty, nie poprzestając na klasycznej erudycji. Po zapoznaniu się podczas podróży do Ameryki z wierzeniami Indian i porównaniu ich z religiami innych ludów wyrażał przekonanie, że kultura ludów myśliwskich jest podobna w krajach leżących na różnych kontynentach. Tak samo jest z kulturą ludów pasterskich i rolniczych, u których zrodziło się prawo własności. Polemizując z Rousseau, Volney twierdził, że własność prywatna nie zepsuła człowieka dzikiego, ale go ucywilizowała. Podczas gdy Indianie bezlitośnie zabijali zwierzęta, to Arabowie przywiązywali się do nich, gdyż je hodowali. Zasadniczym źródłem słabości Indian wobec Europejczyków było to, że podczas gdy pierwsi pozostali na etapie łowiectwa i koczownictwa, drudzy mając własność prywatną gromadzili dobra materialne i dlatego jednakowy kawałek ziemi mógł wyżywić w Europie większą liczbę ludzi niż w Ameryce. Europejczycy są liczniejsi i bardziej zasobni w dobra materialne. Jednak Europa znajdowała się kiedyś na poziomie cywilizacji Indian. Ziemie gminne na Korsyce przypominały Volneyowi wspólnotę terenów łowieckich u amerykańskich plemion tubylczych.

Porównanie również życia duchowego Indian i Greków z czasów Homera utwierdziło Volneya w przekonaniu o stopniowym, postępowym rozwoju ludzkości. "Im bardziej zagłębiamy się - powiadał - w sposób życia dzikich, tym więcej zdobywamy słusznymy myśli zdolnych nas oświecić na temat natury ludzkiej w ogóle oraz na temat stopniowego tworzenia się społeczeństw, charakteru i obyczajów starożytnych narodów. Szczególnie uderza mnie analogia, którą coraz wyraźniej dostrzegam między dzikusami Ameryki Północnej a dawnymi, tak wystawianymi ludami Grecji i Rzymu. U Greków Homera, szczególnie zaś w jego *»Iliadzie«* znajduję sposób mówienia i obyczaje Irokezów, Delawarów i Miami"¹⁰³.

Stąd wiodła już krótka droga do komparatystyki w zakresie religii. Obeznany z wierzeniami Indian, do których dotarł podczas swojej podróży do Ameryki, Volney był przekonany, że "istnieje rzeczywista analogia między poglądami teologicznymi dzikich ludów Ameryki Północnej

¹⁰³ C. F. Volney: *Observations générales sur les Indiens ou sauvages de l'Amérique-nord, [w:] Tableau du climat et du sol des Etats-Unis d'Amérique, Paris an XII (1803), s. 494.*

a wierzeniami Mongołów i Azji, opisanych przez rosyjskich uczonych, którzy udają się do nich od trzydziestu lat. Ta analogia jest równie ewidentna, jeśli weźmiemy pod uwagę poglądy Greków"¹⁰⁴.

Traktując wierzenia jako efekt ogólnego rozwoju cywilizacji w poszczególnych krajach i uznając, że są one jednakowe u różnych ludów, znajdujących się na podobnym etapie historycznym, Volney nie odrzucał dyfuzjonizmu kulturowego, chociaż większy nacisk kładł na jedność natury ludzkiej, tworzącej wszędzie te same formy religii. Sądził, że uczeni, którzy wywodzili pochodzenie Amerykanów od ludów Północnej Azji, kładli zbyt wielki nacisk na wspólnotę pochodzenia. Jeżeli chodzi o kontakty Greków i Indian, sprawa wydała mu się ewidentnie niemożliwa. W konsekwencji uznał, że dyfuzja szamanizmu mogła mieć miejsce tylko w obrębie naszego kontynentu: "Nie chciałbym twierdzić - powiadał, że dzicy Amerykanie przejęli swoje idee od Greków i Scytów; jest natomiast możliwe, że szamanizm albo buddyjski system lamaistyczny rozszerzył się z jednego pierwotnie centrum na wszystkie ludy starożytnego kontynentu i przeszedł aż do krańców Hiszpanii, Szkocji i Cymbrii. Wydaje mi się jednak równie możliwe, że jest on naturalnym wytworem ludzkiego umysłu"¹⁰⁵.

Uznanie przez Volneya szamanizmu za zjawisko pochodne od lamaizmu nie było słuszne, ale pozwalało zwrócić uwagę na fakt współwystępowania tych dwóch form religii, co potwierdziły późniejsze badania. W ten sposób Volney próbował wprowadzić na właściwe tory panhinduistyczne tendencje Levesque'a. Włączenie do szamanizmu niektórych wierzeń amerykańskich Indian stanowiło krok śmiały, albowiem dopiero w najnowszych pracach zarzuca się pogląd na szamanizm jako na formę religii specyficzną dla ludów syberyjskich. Próbuje się go włączyć do szerszej grupy wierzeń zwanych kultami ekstatycznymi, chociaż istnieje dziś wiele argumentów przemawiających za tym stanowiskiem, jak i przeciw niemu, albowiem mimo podobnej formy osiągnięcia ekstazy istnieją niekiedy różnice w wyobrażeniach świata nadprzyrodzonego. Wiadomo też, że nawet klasyczny szamanizm nie jest homogeniczną formą religii. Jest zróżnicowany terytorialnie i czasowo. Zachowane jego postaci wskazują, że rozwijał się on przez długi okres. Początkowo związany był z macierzyńską organizacją rodową i stanowił zespół wierzeń ludów zbieracko-łowieckich. Później szamanizm żeński

¹⁰⁴ Tamże, s. 514.

¹⁰⁵ Tamże, s. 515.

stał się zjawiskiem peryferyjnym, swoistą "herezją", zwalozaną przez szamanizm męski, dominujący u ludów pasterskich i rolniczych.

Szamanizm jest ponadto religią synkretyczną, w której zachowały się elementy dawnej magii i czarodziejstwa, jak również totemizmu, fetyszyzmu i kultu przodków. Dlatego nastrocza on do dziś wiele problemów, z którymi nie mogli się uporać autorzy opisów szamanizmu dokonanych w epoce Oświecenia. Interesowali się oni głównie zewnętrznymi przejawami tej religii, a nawet ich wybranymi aspektami. Nie byli w stanie zrozumieć wyobrażeń świata nadprzyrodzonego, charakteru, hierarchii i roli poszczególnych ich bóstw i duchów. Nie opisali w sposób jednoznaczny roli szamana, którego nazwy i kompetencje różnią się w zależności od opisywanych plemion i ludów.

Oświeceniowi teoretycy szamanizmu skierowali badania nad nim na fałszywe tory przyjmując panhinduizm, który rzutował na koncepcje religioznawców jeszcze do połowy naszego stulecia. Do dziś nie zarzucono poglądu, że szaman wywodzi się od wyrazu "samana", stanowiącego palijską (średnioindoaryjską) formę "śramana". Z drugiej jednak strony byli jednocześnie prekursorami szerokiego rozumienia szamanizmu jako odmiany kultu ekstatycznego. Pod tym względem obserwuje się obecnie nawrót do traktowania szamanizmu jako zjawisk występujących powszechnie, poza kontynentem eurazjatyckim.

Niewątpliwą zasługą Oświecenia jest odrzucenie zarówno teologicznych koncepcji demonologicznych i panhebraistycznych, jak również skrajnego monocentryzmu i dyfuzjonizmu, a w konsekwencji uznanie szamanizmu za wytwór jednakowej mentalności ludzi, zrodzonej z podobnych warunków historycznych.

X. "PREHISTORIA" BADAŃ NAD TOTEMIZMEM

Badania nad totemizmem rozwinęły się na przełomie XIX i XX wieku. Przyjmuje się powszechnie, że ich inicjatorem był J.F. Mac Lennan, autor pracy "On the Worship of Animals and Plants" (1869). Ta prymitywna forma religii została jednak opisana znacznie wcześniej niż nazwana. W literaturze religioznawczej wymienia się często jako pierwszego informatora o wierzeniach totemistycznych Garcilasa de la Vegę. Jego hiszpańskie dzieło złożone z dwóch części: "Comentarios reales" (1609) oraz "Historia general del Perú" (1617) zostało przetłóżone na język francuski i tym sposobem spopularyzowane w okresie Oświecenia. Dobra renoma "Histoire des Incas rois du Pérou" przetrwała do końca XIX wieku. Uważając jej autora za znawcę totemizmu, z czasem zaczęto przypisywać mu pierwszeństwo w sformułowaniu tego pojęcia. Jeden z głównych przedstawicieli francuskiego religioznawstwa ewolucjonistycznego, Ch. Letourneau pisał: "Garcilaso powiada nawet wprost, że uważano kondora za ptaka totemicznego"¹. Autor czerpał niewątpliwie tę informację z drugiej ręki, gdyż w oryginalnym tekście czytamy jedynie, że "nie ma żadnego ceniącego się trochę Indianina, który by nie uważał, że pochodzi od pierwszej lepszej rzeczy, jaka mu przyjdzie do głowy, jak: jezioro, morze, lew, tygrys, orzeł, kondor i przede wszystkim ptaki drapieżne". Powracając raz jeszcze do kultu kondora zwanego przez tubylców "kuntur", Garcilaso powiada, że dawni mieszkańcy Peru "uważali kuntura za prawdziwego Boga"². Kondora wielbiono więc rzeczywiście jako mitycznego przodka Inków, ale algonkiński przecież wyraz "totem" nie był im znany.

¹ Ch. Letourneau: L'évolution religieuse dans les diverses races humaines, Paris 1892, s. 209.

² Garcilaso de la Vega: Histoire des Incas, rois du Pérou, t. 1, Paris 1744, s. 18, 276.

Problem ten zbadał "odkrywca" opisów totemizmu w literaturze oświeceniowej, Andrew Lang. Jego zasługi nie pomniejsza to, że odczytywał tę literaturę przez pryzmat własnej interpretacji totemizmu, którą zwykło się nazywać "heraldyczną" albo "nominalistyczną". Otóż powiadał, że Garcilaso nie posługiwał się północnoamerykańskim terminem "ote" albo "otem", ale chcąc "określić godła wyobrażające przodków rodu, nazywał je na ogół pacarissa. Słońce stanowiło pacarissa Inków i Naczezów. Inne plemiona wielbiły jako pacarissa lwa, niedźwiedzia, żabę"³.

Pod tym samym kątem Lang czytał P.F.X. de Charlevoix, z którego cytował zdanie: "każde plemię ma nazwę zwierzęcia, a każdy lud ma również swoje zwierzę, od którego przyjmuje nazwę lub, jeśli chcemy, swoje godło"⁴. O Lafitau powiadał, że "jest być może pierwszym pisarzem, który wyjaśnił pewne rysy mitów i obrzędów greckich, tudzież innych obrzędów starożytnych, jako przeżytki totemizmu"⁵.

Wśród autorów piszących przed XIX wiekiem o totemizmie Lang wymienił Raslesa (1723), Le Petita (1730) i Cieżę de Leon (1553). Inni dowodzili, że pierwsze opisy totemizmu znajdują się w "Voyages" F. Berniera (1625-1688), który w swojej relacji z podróży do Indii zwrócił uwagę na panujący tam zakaz zabijania "totemicznych" zwierząt.

Pojęcia "totem" i "totemizm" pojawiły się jednak pod koniec XVIII wieku w literaturze europejskiej. Spotykamy je u Johna Longa, angielskiego kupca i podróżnika, który zwabiony zyskownym handlem skórami zwierząt przybył do Montrealu, gdzie uczył się języków Indian. W 1777 roku udał się z grupą handlarzy na Północ. Tam przystał do klanu Chippeweyów, przeszedł inicjację i otrzymał totemiczne imię Amik (Bóbr).

J. Long zdawał sobie sprawę z sensu nadawania zwierzęcych imion przez Indian. "Część przesądu dzikich polega na tym - pisał - że każdy z nich ma swojego totema albo opiekuńczego ducha, o którym sądzi, że ten nad nim czuwa. Owego totema przedstawiają sobie w formie jakiegoś zwierzęcia. W konsekwencji nigdy nie zabijają, nie polują na nie ani nie zjadają takiego zwierzęcia, o którym myślą, że wcielił się w nie totem"⁶.

³ A. Lang: *Mythes, cultes et religion*, Paris 1896, s. 29-30 (1. wyd. Lang. 1887).

⁴ Tamże, s. 69. Por. P.F.X. de Charlevoix: *Histoire de la Nouvelle France*, t. 3, Paris 1744, s. 206.

⁵ A. Lang: *Mythes, cultes et religion*, cyt. wyd., s. 72.

⁶ J. Long: *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader, describing the Manners and Customs of the North American Indians*, London 1791, s. 86.

O kierunku badań Longa, które cechuje daleko posunięta fragmentaryczność, możemy zorientować się na podstawie szerszego kontekstu, w jakim używa pojęć "totem" i "totemizm". Otóż pisał, że jeden z Chippeweyów zabił niedźwiedzia, który był jego totemem. Po dokonaniu tego czynu tak się przeraził, że utracił na jakiś czas przytomność, a gdy wracał do domu, spotkał innego niedźwiedzia, który zapytał go, co skłoniło go do zabicia swojego totema. Odpowiedź Chippeweya była - jak zobaczymy dalej - typowa dla scen związanych z totemistycznym "Świętem niedźwiedzia" obchodzonym przez ludy syberyjskie. Stwierdził mianowicie, że zabił niedźwiedzia przez pomyłkę, gdyż strzelał do całego stada zwierząt, wśród którego akurat ten musiał się przypadkowo znaleźć. Następnie Indianin wyraził żal z powodu popełnienia "grzechu" i prosił o przebaczenie. Niedźwiedź pozwolił mu odejść nakazując, żeby poinformował wszystkich Indian o przygodzie i dbał w przyszłości, "aby ich totemy były bezpieczne i aby Pan Życia nie gniewał się na nich. Po tej historii Chippewey rozpaczał, że odtąd jego totem będzie na niego się gniewał i że nie będzie mógł więcej polować". Relacja kończy się konstatacją, że "ta idea przeznaczenia, albo jeśli można tak powiedzieć totemizmu, mimo swej dziwaczności nie ogranicza się jedynie do dzikich. Historia mogłaby dostarczyć wiele przykładów, które dowodzą, jak te wrażenia musiały być silne nawet w odniesieniu do umysłów wznoszących się ponad pospólstwo i ciemność"⁷. Jak widzimy, Long - mówiąc o totemizmie - czynił aluzję do totemistycznego sposobu myślenia w chrześcijaństwie nawiązującym do biblijnego przekazu o grzechu pierwszych rodziców, którzy w sposób fatalny naruszyli religijne tabu, spożywając zakazany owoc, co wpłynęło na losy całej ludzkości. Ten argument krytyczny w stosunku do chrześcijaństwa stał się w XIX wieku jednym z naukowych dowodów na synkretyczny, obejmujący elementy totemizmu, charakter religii monoteistycznych.

J. Long nie doszukiwał się jednak w totemizmie jakiejś powszechnej formy religii. W tym kierunku natomiast zmierzał jego francuski tłumacz J.B.L.J. Billecocq, który wskazywał (odwołując się do dzieła Le Beau) na powszechność przekonania o zależności życia ludzkiego od jakiegoś zwierzęcia. Jeśli patron zwierzęcy Indianina zdycha, wtedy on spodziewa się również śmierci. Największą, chociaż niezamierzoną zasługą Billecocqa było przeniesienie - dzięki przekładowi - pojęć "totem" (le totam, dziś le totem) i "totemizm" (le totamisme, dziś le totémisme) do języka francuskiego jeszcze pod koniec XVIII wieku⁸.

⁷ Tamże, s. 87.

⁸ Voyages chez différentes nations sauvages de l'Amérique septen-

Trzeba jednak podkreślić, że na długo przed pojawieniem się tych pojęć francuskie Oświecenie zajmowało się różnymi aspektami totemizmu, nie zdając sobie z tego sprawy. Najbardziej popularnym wątkiem było "święto niedźwiedzia", którego totemiczny charakter został odkryty stonkowo późno, bo na przełomie XIX i XX wieku, przez etnografów rosyjskich i radzieckich, jak N. Charuzin, a przede wszystkim A.F. Anisimow, autor syntetycznej pracy na ten temat, wydanej w 1950 roku.

Pierwszy i najczęściej powtarzany przez francuskich teoretyków religii XVIII wieku opis "kultu niedźwiedzia" zawiera relacja E. Isbrandta Idesa, carskiego wysłannika do Chin, który podróżując w latach 1692-1694, opisywał wierzenia napotkanych po drodze ludów. Zarejestrował on między innymi zwyczaj towarzyszące polowaniu na niedźwiedzia wśród Ostiaków. Mianowicie po zabiciu zwierzęcia ucinano mu głowę, wieszając ją na drzewie, a następnie zbierano się wokół niego, aby "mu oddać cześć boską". Towarzyszyły temu lamentacje, przeprosiny i próba oszukania niedźwiedzia, że to nie oni go zabili, ale Rosjanie. Udając współczucie (albo rzeczywiście mu współczując po zabiciu go) Ostiacy, podobnie jak Chippeweyowie Longa, zapytywali go albo jego ducha: "A któż to cię pozbawił życia?" Inni zaś odpowiadali natychmiast: "Zrobili to Rosjanie". I dalej: "A któż to ci uciął głowę?" - "Siekiera Rosjan". - "A któż to cię obdarł ze skóry?" - "To nóż sporządzony przez Rosjan". "Słowem wyglądało - pisał Isbrandt - że to Rosjanie wyrządzili mu zło, a oni nie ponoszą winy za śmierć niedźwiedzia"⁹.

Isbrandt uważał tę scenę za przejaw kultu niedźwiedzia, ale sprowadzał go do zwykłej zoolatrii. Podobnie czynił autor anonimowej "Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de la Chine et du Japon", który odwołując się do Isbrandta, powiadał również o Ostiakach, że "niedźwiedź cieszy się u nich pewnego rodzaju kultem"¹⁰. Komentując ten sam opis Isbrandta, Ch. de Brosses powiadał, że "Samojedzi wiążą z drapieżnymi zwierzętami pewnego rodzaju fetyszym". O utożsamianiu przezeń przejawów totemizmu z fetysyzmem świadczy jedna z jego *déductions*. Par J. Long, trafiquant et interprète de langues indiennes. Traduit de l'anglais avec des notes et additions intéressantes par J.B.L.J. Billecocq, citoyen français. A Paris II année de l'ère républicaine, s. 164-167.

⁹ Voyage de Moscou à la Chine par M. Everard Isbrandt Ides, Ambassadeur de Moscou, [w:] Recueil de Voyages au Nord contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation, t. 8, Amsterdam 1727 s. 41.

¹⁰ Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de la Chine et du Japon, [w:] J. F. B e r n a r d: Cérémonies et coutumes de tous les peuples idolâtres, t. 7, Amsterdam 1728, s. 359.

finicji tej drugiej formy religii, do której zaliczał "kult zwierząt oraz nieożywionych przedmiotów ziemskich"¹¹. Za wyznawców tej formy religii De Broses uważał Lapończyków.

Opisy wierzeń Lapończyków, pochodzące z XVII i XVIII wieku, dostarczają nam istotnie wielu cennych materiałów dotyczących totemistycznego kultu zwierząt, a przede wszystkim niedźwiedzia. "Polowanie na niedźwiedzia - pisał Regnard - jest czynnością jak najbardziej uroczystą dla Lapończyków. Ten, kto go odkryje, biegnie natychmiast, by uprzedzić o tym swoich towarzyszy, a zaś ten, którego uważają za największego czarownika, bije w bęben, by dowiedzieć się, czy polowanie się powiedzie i z której strony należy zaatakować niedźwiedzia".

Udając się na polowanie, proszą niedźwiedzia, żeby nie zrobił im krzywdy, jak również nie popsuł sprzętu. Potem dziękują mu, że dał się zabić. Spożywaniu niedźwiedzia towarzyszy specjalna ceremonia. W tym celu buduje się pomieszczenie, w którym piecze się zwierzę, a zebrani wnoszą modły dziękczynne i śpiewają religijne pieśni. Ci, którzy upolowali niedźwiedzia, muszą poddać się obrzędowi oczyszczenia z winy. Dotyczy to również renów ciągnących sanie z zabitym niedźwiedziem. Nie znaczy to wszakże, że myśliwy, któremu się powiodło w polowaniu na "święte zwierzę", staje się przedmiotem potępienia. Przeciwnie, uchodzi on za bohatera. "Nie ma niczego - powiadał Regnard - co Lapończyk by bardziej cenił od asystowania przy śmierci niedźwiedzia. Szczyci się tym przez całe życie"¹².

Jak wynika z opisu Regnarda, polowanie na niedźwiedzia miało charakter religijnej ceremonii, podobnie zresztą jak wspólna uczta, mająca charakter totemiczny, poprzedzona ekspiacją za zabicie świętego zwierzęcia. Interesująca jest pod tym względem uwaga Charlevoix, który opisując podobną ucztę Indian, porównywał ją ze wspólnym spożywaniem baranka paschalnego¹³. Stąd wiodła już niedaleka droga do porównania uczt totemicznej z komunią chrześcijan, spożywaną pod postacią chleba i wina, zastępujących krew i ciało Jezusa. W wieku XVIII padały na ten temat jedynie antychrześcijańskie aluzje. Próbę naukowego wyjaśnienia tej kwestii podjął dopiero W. Robertson Smith.

¹¹ Ch. de Broses: *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, [Genève] 1760, s. 62.

¹² *Les oeuvres de M. Regnard, t. 1, Paris 1731 (Voyage de Laponie - 1. wyd. 1681)*, s. 241-242.

¹³ Por. P. F. X. de Charlevoix: *Histoire de la Nouvelle France. Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, t. 3, Paris 1744, s. 350.

Jeśli chodzi o kult niedźwiedzia, zawiera on - w opisach autorów XVIII wieku - sprzeczne elementy. Czcząc niedźwiedzia, zabija się go, aby najpierw opłakiwać, a następnie cieszyć się podczas wspólnej uczty. Jednocześnie próbuje się go oszukać i odwrócić uwagę od rzeczywistych sprawców jego śmierci, obawiając się zemsty jego ducha.

O autentyczności dawnych przekazów na temat swoistych praktyk towarzyszących polowaniu na niedźwiedzia świadczą badania rosyjskich i radzieckich religioznawców, zajmujących się opisem wierzeń ludów syberyjskich¹⁴. Wskazali oni na wybitnie rodowy charakter ceremonii związanych z kultem niedźwiedzia, czego nie dostrzegali ich oświeceniowi poprzednicy¹⁵.

Z totemizmem wiąże się ściśle pojęcie "tabu", które nie występuje w literaturze oświeceniowej, gdyż trafiło ono do religioznawstwa dopiero po jego zaznajomieniu się z wierzeniami Polinezji. Autorzy XVIII wieku dali nam jednak szereg opisów tabu spotykanego w Azji, Afryce i Ameryce, a wyrażającego się w zakazie używania pewnych słów, przedmiotów, jak również zabijania i zjadania niektórych zwierząt. Już Chappe d'Auterouche pisał, że Kamczadalowie nie nazywają niedźwiedzi i wilków "po imieniu", ale stosują określenia zastępcze. Wierzą, że wymówienie ich nazwy właściwej może przynieść nieszczęście. Podobne zjawisko zauważył P.Ch. Levesque u Wotiaków. Na gruncie amerykańskim odnotował je wcześniej Garcilaso de la Vega, który pisał o Inkach, "że mają wiele rzeczy, którymi nie wolno im się posługiwać"¹⁶. Ch. de Brosse zauważył, że "Murzyni nie jedzą nigdy swoich zwierząt-fetyszów, ale spożywają fetysze innych krain. Podobnie było w Egipcie, gdzie nadzwyczajna cześć dla jakiegoś zwierzęcia w jakimś kantonie nie prowadziła do jego kultu w żadnym z kantonów sąsiadujących"¹⁷. Za Marshamem powtarzał, że pewne sakralne praktyki dietetyczne Hebrajczyków zostały przyjęte od prymitywnych czcicieli zwierząt.

Niektórzy autorzy snują domysły, że zakaz zabijania zwierząt wy-

¹⁴ Por. N. Charuzin: Miedwieżija prisiaga i totiemiceskije osnovy kulta miedwedzia u ostiakow i wogutow, "Etnograficzeskije obozrenije", 1898, nr 3 i 4. - A. F. Anisimow: Kult niedźwiedzia u Ewenków i zagadnienie wierzeń totemowych, [w:] Wybrane zagadnienia z historii religii i ateizmu, Warszawa 1954, s. 305 (1.wyd. ros. 1950).

¹⁵ Por. A. F. Anisimow: Kult niedźwiedzia u Ewenków i zagadnienie wierzeń totemowych, cyt. wyd., s. 315.

¹⁶ Garcilaso de la Vega: Histoire des Incas, rois du Pérou, cyt. wyd., t. 2, s. 3.

¹⁷ Ch. de Brosse: Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie, cyt. wyd., s. 101.

wodzi się z przekonania o wspólnocie pochodzenia, co wprowadza nas wyraźnie na grunt totemizmu. Według anonimowej "Dissertation sur les peuples de l'Amérique", zamieszczonej w antologii J.F. Bernarda, "dzicy wierzą i uważają za rzecz pewną, że pochodzą od niektórych zwierząt"¹⁸. Myśl tę rozwinął De Jaucourt w artykule "Hurons" z "Encyklopedii" Diderota. Powiadał, że wiara w pochodzenie od zwierzęcego przodka odnosi się do wszystkich plemion indiańskich Kanady, a więc nie jest przypadkiem to, iż "każde plemię i każde osiedle Huronów nosi imię zwierzęcia", gdyż "ci barbarzyńcy są przekonani o swoim pochodzeniu od zwierząt"¹⁹. Oczywiście, jak słusznie zauważył R. Hubert, autorzy haseł "Encyklopedii" opisywali wiele różnych zjawisk etnologicznych, a zwłaszcza religijnych, jak totemizm, "nie podejrzewając w żaden sposób ich doniosłości i znaczenia"²⁰.

Ta uwaga może odnosić się również do innych "etnologów" XVIII wieku, jak na przykład J.F. Lafitau, który opisywał totemizm plemienny, chociaż uważał totemiczne zwierzęta jedynie za symbole, alegorie abstrakcyjnych bogów.

Znaczny krok w zrozumieniu totemizmu rodowego uczynił De Brosses, który krytykując alegorezę Diodora z Sycylii, wystąpił przeciw jego pogładowi, że kult zwierząt zaczął się od umieszczania ich wizerunków na chorągwiach oddziałów wojskowych. Według Diodora widok tych znaków reprezentujących zwierzęta doprowadził do ich kultu. De Brosses uznał natomiast, że musiało być odwrotnie: dlatego umieszczano zwierzęta na chorągwiach, jako znaki rozpoznawcze, że je wielbiono. Cytowaliśmy już tę jego wypowiedź, mówiąc o krytykowaniu przezeń alegorezy. De Brosses interpretował podobnie fakt przywdziewania przez wodzów dawnego Egiptu kasków z głowami zwierzęcymi albo ich wyobrażeniami, aby - jak sądzono dawniej - wyglądać groźniej od przeciwników. Dopiero później miano wielbić zwierzęta noszone na kaskach wodzów. Tymczasem De Brosses powiadał, iż "byłoby absurdem twierdzić, że skoro jakaś znamienita postać zdobyła się w szczątki zwierząt, cześć oddawana jej pamięci spowodowała wielbienie wszystkich żywych zwierząt danego gatunku,

¹⁸ Dissertation sur les peuples de l'Amérique et sur la conformité de leurs coutumes avec celles des autres peuples anciens et modernes, [w:] Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 1, Amsterdam 1723, s. 81.

¹⁹ "Hurons", Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, t. 8, Neuchâtel (Paris) 1765, s. 356.

²⁰ R. Hubert: Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. La philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales, Paris 1923, s. 88.

Skóra lwa, którą nakładał na siebie Herakles, nie spowodowała w Grecji deifikacji gatunku lwów żywych²¹.

Te myśli De Brossesa przyciągały uwagę religioznawców XIX i XX wieku i zostały uznane za prekursorskie wobec badań nad totemizmem, a zwłaszcza nad jego interpretacją "nominalistyczną". G. Hervé, pisząc o początkach etnografii w XVIII wieku, stwierdził, że dzięki oryginalnemu wyjaśnianiu zjawisk zoolatrii De Brosses "znalazł się na drodze wiodącej do odkrycia totemizmu, który współczesne prace uznały za podstawę religii Egipcjan"²². Na ten sam fragment dzieła De Brossesa zwrócił uwagę A. Van Gennep, dochodząc do wniosku, że ten teoretyk religii XVIII wieku obalił *avant la lettre* "teorię wyprowadzającą totemizm ze znaków i chorągwi, co w efekcie stanowi odnowienie teorii zaproponowanej przez Diodora z Sycylii"²³. Inaczej mówiąc: De Brosses podważył "nominalistyczną" teorię powstania totemizmu, której prekurorem był w starożytności Plutarch, a w XVII wieku uprawiał ją nieświadomie Garcilaso de la Vega, który sądził, że każde plemię indiańskie miało odrębny znak w postaci zwierzęcia, aby odróżniać się od innych plemion.

Postawienie w centrum uwagi problemu nazw odróżniających od siebie poszczególnych ludzi lub grupy społeczne było znamienne dla wielu religioznawców XIX wieku, jak: A.K. Kean, M. Müller, J. Pikler, a w pewnym stopniu również H. Spencer, J. Lubbock i A. Lang, których S. Freud zaliczał zgodnie do reprezentantów "nominalistycznej" teorii pochodzenia totemizmu.

Doniosłą rolę w powstaniu psychologicznej teorii totemizmu odegrał F. Lafitau. Zauważył mianowicie, że wśród Irokezów panuje wiara w identyczność duszy ludzkiej i zwierzęcej. Jednej i drugiej przyznają nieśmiertelność, sądząc, że obie wędrują po śmierci ciała do krainy duchów. Lafitau opisał również wiarę w oiarona, wiążącą się z pojęciem duszy zewnętrznej. Dusza ludzka, opuszczając ciało człowieka na jakiś czas, mogła - wedle przekonania Indian - znaleźć sobie siedzibę w jakimś zwierzęciu lub przedmiocie, które stawały się oiaronem. Wówczas wytwarzał się w konsekwencji "duchowy związek między człowiekiem a istotą, w której znalazł się jego duch". Ludzie, których dusza zamieszkała w oiaronie, stawali się inni, przybierali nową osobowość, mogli przeistaczać się w zwierzę, zmie-

²¹ Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, cyt. wyd., s. 271, 250-251.

²² G. Hervé: *Les débuts de l'ethnographie au XVIII^e siècle (1701-1765)*, "Revue de l'École d'Anthropologie", 1909, t. 19, s. 400.

²³ A. Van Gennep: *Contribution à l'histoire de la méthode ethnographique*, "Revue de l'Histoire des Religions", 1913, t. 68, nr 1, s. 45.

niać niepostrzeżenie miejsce pobytu, dokonywać czynów, do których nie byli zdolni wcześniej. Przeżywali - powiadał Lafitau - jak gdyby stan wilkołactwa. Pojawiający się im najczęściej we śnie oiaron "jest zwierzęciem, które służy ich migracjom oraz powoduje ich zaczarowanie niezależnie, czy wierzą rzeczywiście w owe wędrówki, czy też sądzą, że opuszcza ich dusza, która się od nich odrywa, albo też duch, który działa zgodnie z ich intencją i wolą"²⁴.

Lafitau opisał wiarę Indian w dwie dusze. Jedną z nich określał jako *âme*, a drugą jako *génie* albo *esprit*. Sądzieli oni, że dusza (*âme*), odrywająca się od ciała podczas snu, swobodnie sobie podróżuje po świecie, a wracając przekazuje duchom (*esprits*) tkwiącym w ciele wszystko, co widziała.

Mając wspólną duszę ze zwierzęciem, Indianie sądzą, że znają jego język i starali się naśladować w rytualnych tańcach jego zachowanie. Przy tym wierzyli, że "każdy gatunek ma w niebie, czy też w krainie duchów, typ i model dusz poszczególnych, należących do tego gatunku, co przypomina nam idee Platona"²⁵.

Frazer, który czytał Lafitau, musiał zwrócić uwagę na ten fragment, gdyż pisał: "Podzielność życia czy też wielość dusz jest koncepcją sugerowaną przez wiele znanych faktów i przychodziła na myśl zarówno Platonowi, jak i dzikim"²⁶. Fragment ten, utożsamiający mentalność prymitywną ze zdolnością do abstrakcyjnego myślenia filozoficznego, krytykował u Lafitau De Brosses, a u Frazera Engels.

Uwagi Lafitau, o wierze w podwójną duszę oraz o możliwości identyfikowania się zbiorowej duszy gatunku ludzkiego z "archetypem" dusz należących do członków klanu, prowadziły nieodparcie do wniosku, że totemizm był religią rodowo-plemienną. Wniosek ten został wyciągnięty jednak dopiero przez religioznawstwo XIX i XX wieku.

Oświeceniowi teoretycy religii poświęcali natomiast wiele uwagi przejawom totemizmu indywidualnego, a zwłaszcza zwyczajowi nadawania dzieciom imion zwierząt oraz towarzyszącym temu momentowi obrzędom. Warto podkreślić, że informacje te, tak do siebie podobne, pochodzą od autorów opisujących wierzenia różnych kontynentów. J. N. Démeunier pisał na przykład o Murzynach z Issini, którzy "dają dzieciom imiona drzew, zwierząt i owoców"²⁷. De Brosses informował nas dokładnie o sposobie wybierania

²⁴ J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*; t. 1, Paris 1924, s. 371.

²⁵ Tamże, s. 361.

²⁶ J. G. Frazer: *Złota gałąź*, Warszawa 1969, s. 521.

²⁷ J. N. Démeunier: *L'esprit des usages et des coutumes des dif-*

totemicznych imion przez Indian zamieszkujących półwysep Jukatan. Otóż powiadał, że "kiedy dziecko się rodzi, zanoszą je w pewne miejsce, gdzie spędza noc na niewielkim skrawku ziemi posypanym popiołem, powstałym z kory drzewnej. Nazajutrz wracają i szukają śladów zwierzęcia, które zbliżyło się do noworodka; jeśli przyszły dwa zwierzęta, oba stają się jego patronami, a jeśli tylko jedno, to tylko ono nim się staje"²⁸.

Gdybyśmy porównali informacje o totemizmie, dostarczone przez autorów XVIII wieku, ze słynnym "Kodeksem totemizmu" (Code du totémisme, 1900) S. Reinacha, to znaleźlibyśmy następujące wspólne elementy: "1. Pewnych gatunków zwierząt nie wolno zabijać ani zjadać. 4. Jeśli nacisk konieczności zmusza do zabicia zwierzęcia, zazwyczaj oszczędzającego, dokonuje się tego, przepraszając je, i próbuje się osłabić dokonane skutkiem zabicia pogwałcenie tabu za pomocą różnych sztuczek i wybiegów. 5. Jeśli zwierzę zostało poświęcone rytualnie, ma być uroczyście opłakiwane. 6. Przy określonych uroczystych okazjach, jak np. w czasie uroczystości religijnych, ma miejsce ubieranie się w skóry pewnych zwierząt. 7. Plemiona i jednostki przyjmują imiona zwierząt-totemów. 8. Wiele plemion używa wizerunków zwierząt jako herbów i ozdabia nimi swój oręż. 11. Zwierzę-totem przepowiada przyszłość swoim wiernym i występuje jako ich przywódca. 12. Członkowie plemienia totemicznego wierzą, że są związani wspólnym pochodzeniem ze zwierzęcym totemem"²⁹.

Do przytoczonych wyżej reguł "Kodeksu totemizmu", które podajemy, zachowując oryginalną numerację Reinacha, można by dorzucić osobny punkt, dotyczący "zewnętrznej duszy" człowieka wcielającej się w totem.

Pozostaje jednak faktem, że poza zdefiniowaniem zjawiska wiek XVIII tworzył elementy przyszłej teorii totemizmu, dostarczając obszernego materiału faktograficznego religioznawstwu naukowemu. Sam jednak ogólnej teorii nie stworzył.

férents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens, t. 1, Londres 1776, s. 264.

²⁸ Ch. de Brosses: Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie, cyt. wyd., s. 47.

²⁹ S. Reinach: Code du totémisme, "Revue Scientifique", 1900. Cytuję wg przekładu polskiego z: Z. Freud: Człowiek, religia, kultura, Warszawa 1967, s. 86-87.

XI. ASTRALIŚCI FRANCUSCY XVIII WIEKU

Astralistyka, w której tak wielką uwagę zwraca się na cykliczny charakter zjawisk astronomicznych i przyrodniczych, sama rozwijała się cyklicznie. Dwa kolejne jej apogea przypadają na schyłek XVIII wieku oraz na przełom następných dwóch stuleci. Oczywiście załázky tej ważnej szkoły religioznawczej formowały się znacznie wcześniej, gdyż oświeceniowi astraliści powoływali się na wielu antenatów. Wśród nich na pierwszym miejscu wymieniali zwykle Teodozjusza Makrobiusza. To on uchodził w opinii teoretyków religii XVIII wieku, jak również późniejszych religioznawców¹, za twórcę poglądu, że wszyscy bogowie powstałi w efekcie deifikacji Słońca. Jednak podczas gdy niektórzy z nich ograniczali się do zwykłego powtórzenia jego tezy (tak na przykład J. Le Clerc pisał, że "Makrobiusz zredukował wszystkie bóstwa do jednego, a mianowicie do Słońca", a B. de Montfaucon, iż "Makrobiusz sądzi, że wszyscy bogowie odnoszą się do Słońca"), to inni wskazywali na fakt, że teza ta wydawała się często kontrowersyjna, a niekiedy nieortodoksyjna, gdyż podważała koncepcję pierwotnego monoteizmu hebrajskiego. N.A. Boulanger, sygnalizując ową rozbieżność poglądów, pisał, że "Makrobiusz sprowadza ich [tzn. bogów - M.S.] do Słońca, podczas gdy inni sprowadzają ich do Jowisza, a Huët do Mojżesza". Niektórzy, jak J.S. Bailly, dostrzegali u Makrobiusza przede wszystkim to, że był on poprzednikiem astralistów XVIII wieku, hołdujących alegorezie. Referując jego stanowisko, powiedział, że według autora "Saturnaliów" (*Saturnaliorum conviviorum libri VII*) "wszyscy bogowie mogli być sprowadzeni do Słońca i stanowili jego symbole". A. Banier czynił Makrobiusza prekursorem tezy nie tylko o solarnej, ale również lunarnej genezie wszystkich bogów. Stwierdził, że według tego autora "wszyscy bogowie mogą być zredukowani do Słońca,

¹ Por. Ch. Hainchelin: *Pochodzenie religii*, Warszawa 1954, s. 75.

a boginie do Księżycy. To sformułowanie powtórzył później S. Maréchal. Wśród bóstw solarnych Banier wymieniał za Makrobiuszem: Coelusa, Saturna, Jowisza, Marsa, Apollina, Merkurego, Ammona, Bachusa, Serapisa, Adonisa, Eskulapa, Heraklesa, Attysa i Pana. Do lunarnych zaliczał następujące boginie: Ceres, Diana, Wenus, Urania, Kybele, Izyda, Westa, Junona. Ten sam zestaw bóstw solarnych i lunarnych podał za Makrobiuszem F. Lafitau. Ponieważ Lafitau był teologiem, ilekroć musiał wybierać między wnioskami wynikającymi z empirycznie zebranych faktów a oficjalną nauką Kościoła, opowiadał się za tą drugą. Dlatego też próbował godzić pansolaryzm Makrobiusza z monoteistycznym panhebraizmem. "Znaleźli się - powiadał - wśród starożytnych nawet tacy uczeni jak Makrobiusz, którzy [...] sprowadzili wszystkie symbole i wszystkie bóstwa pogańskie do Słońca albo do tej Istoty Najwyższej, której Słońce jest jedynie hieroglifem"².

Niektórzy oświeceniowi astraliści sięgali do bardziej odległych, chociaż mniej radykalnych prekursorów. Chodziło zwłaszcza o Platona, który nie posuwał się do pansolaryzmu, ale twierdził w dialogu *Kratylos* (XVI, 397), że Grecy nie mieli innego boga poza Słońcem. Sądził, że "pierwsi mieszkańcy Hellady uznawali wyłącznie bogów, których wielbi dziś większość barbarzyńców: Słońce, Księżyc, Ziemię, gwiazdy, niebo". Porównanie solarnych i astralnych wierzeń starożytnych Greków nabierało szczególnego znaczenia w epoce komparatystyki, jaką stanowiło Oświecenie. Nieprzypadkowo do tego właśnie fragmentu nawiązał E. Fourmont w swoich rozważaniach o dawnych ludach, by dowieść, że "kult gwiazd istniał w Grecji od niepamiętnych czasów" i prawdopodobnie "poprzedzał wszelkie inne kultury".

Jak można przypuszczać, na Platona i na platończyków powoływano się w XVIII wieku głównie ze względu na uprawianie przez nich alegorezy, do której chętnie uciekali się zwłaszcza oświeceniowi zwolennicy naturystycznej i astralnej redukcji religii. Alegoreza była jednak bronią obosieczną. Sprzyjając redukcjonizmowi, dopatrującemu się w religiach świeckich treści ubranych w religijną szatę, jednocześnie pozwalała wyjaśniać prymitywne religie w sposób ahistoryczny, uznając niekiedy priorytet monoteizmu (zwłaszcza hebrajskiego) albo deizmu w stosunku do wierzeń "niższych", interpretowanych jako jego zdegenerowany "produkt uboczny". Jeżeli chodzi o kultury astralne, alegorezę uprawiał również Diodor z Sycylii, który utrzymywał, że pierwsi ludzie ubóstwiali Słońce i gwiazdy ze względu na piękno Wszechświata. Uprawiał więc redukcję

² J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. 1, Paris 1724, s. 224.

estetyczną. Ten pogląd przytoczył A. Banier. Przypomnijmy, że Diodor w swojej "Bibliotece Historycznej" dzielił mity na te, w których antropomorfizowano siły przyrody, oraz na euhemerystyczne, związane z kultem ubóstwionych, wielkich ludzi. Zgodnie z zastaną tradycją uważał bóstwa solarne za wyższe i doskonalsze od ubóstwionych władców. "Starożytni - pisali za Euhemerem - przekazali potomnym dwojakie poglądy na bogów. Powiadają, że jedni z nich są wieczni i niezniszczalni jak Słońce, Księżyc i inne gwiazdy na niebie; do nich także należą wiatry i inni bogowie, którzy posiadają podobną naturę. O innych bogach natomiast powiadają, że urodzili się na Ziemi i za uczynione ludziom dobrodziejstwa zdobyli nieśmiertelną cześć i chwałę, jak: Herakles, Dionizos, Arysteusz oraz inni do nich podobni"³. Jeśli nawet Diodor z Sycylii nie był myślicielem oryginalnym, to przekazał wszakże istotne stwierdzenie Euhemera, który dzielił pierwsze wierzenia na astralne oraz na te, które nazwano później euhemerystycznymi. Z jego wypowiedzi wynika, że nie był on alegorystą.

Alegorezę uprawiali natomiast stoicy. Właśnie Kleantes i Chryzyp wymieniani są przez myślicieli Oświecenia jako rzecznicy poglądu, że Apollo jest tylko personifikacją Słońca. Jak więc widzimy, alegoreza wiązała się z pojęciem kultów astralnych już od początków refleksji nad nimi.

Niektórzy myśliciele antyczni uważali kultury astralne za zjawisko typowo greckie, inni zaś wskazywali na ich uniwersalny charakter. Ten drugi pogląd upowszechnił w Średniowieczu Majmonides, którego cytuje A. Pluche, powołując się na jego "Przewodnik błędzących", oraz E. Fourmont i A. Banier, którzy wymieniają jako źródła informacji jego "Traktat o pochodzeniu idolatrii"⁴. Chodziło niewątpliwie o "Awoda Zara" - dzieło, któremu D. Vossius nadał - w łacińskim przekładzie - tytuł "De Idololatria" (1641). Właśnie dzięki przekładom Majmonides stał się autorem popularnym w XVII i XVIII wieku. To od niego uczeni nowożytni przyjęli termin "sabeizm" dla określenia wierzeń astralnych.

Istotną rolę w formowaniu się oświeceniowej astralistyki odegrała

³ Cyt. wg przekładu fragmentu "Biblioteki Historycznej", opublikowanego w "Euhemerze", 1957, nr 1, s. 69.

⁴ Por. A. N. Pluche: *Histoire du ciel où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie, et les méprises de la philosophie sur la formation et sur les influences des corps célestes*, t. 1, Paris 1740, s. 174; E. Fourmont: *Mémoire historique sur le sabiisme, ou la religion des anciens Sabiens appelés aujourd'hui: Sabis, Sabaites, Mandaites, ou les chrétiens de Saint-Jean*, "Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres avec les Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie", t. 12, Paris 1740, s. 19, 25; A. Banier: *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, t. 1, Paris 1738, s. 171.

praca Th. Hyde'a "Historia religionis veterum Persarum" (1700). Hyde jako pierwszy zbadał gruntownie mitraizm, stwierdzając w nim obecność sabeizmu i kultu ognia, który Lafitau - obeznany z tym dziełem - nazwał pirolatrią. Zaslugą Lafitau było wszakże stwierdzenie analogii między mitraizmem a kultem Słońca i ognia wśród Indian, co wskazywało na powszechność kultów astralnych. W sumie jednak autorzy XVIII wieku, pozostając pod wrażeniem dzieła Hyde'a, nie wychodzili poza jego horyzont. Niektórzy, jak J.F. Bernard, ograniczali się do skrótów i wyciągów z "Historia religionis veterum Persarum". Taki charakter ma właśnie "Dissertation sur la religion des Perses" opublikowana w jego antologii. Sabeizm Persów traktowany jest w tym utworze jako efekt degeneracji hebrajskiego monoteizmu, który dotarł do nich za pośrednictwem Sema. Spotykamy w nim również wręty deistyczne. Modląc się do ognia lub Słońca, Persowie - pisał autor - traktowali je tylko jako symbole Istoty Najwyższej. W tejże antologii znajdujemy również "Dissertation sur la religion des Sabiens", której wymowa byłaby taka sama, gdyby autor nie przemycił następującej konkluzji: "Zakończmy rozważania o sabeizmie tymi dwoma uwagami: pierwszą, że przypisuje się Sabejczykom wiarę w wieczność świata, i drugą, że byli oni preadamitami"⁵.

Podczas gdy niektórzy naśladowcy Hyde'a skłonni byli uznać Persów za pierwszych twórców kultury, a między innymi religii, która w ich przekonaniu musiała mieć początkowo charakter astralny, inny badacz sabeizmu, G.J. Vossius zajmował oryginalne stanowisko, skłaniając się do przyjęcia panbabilonizmu. Jego śladem poszedł w XVIII wieku astronom i teoretyk kultów astralnych J. de La Lande oraz jego przyjaciel, eklektyczny w poglądach na religię, S. Maréchal. "Wśród nowożytnych - pisał La Lande - Vossius był najbardziej przekonany, że Babilończycy jako pierwsi wynaleźli astronomię"⁶.

Spośród innych przedstawicieli przedoświeceniowej astralistyki wymieniano w XVIII wieku angielskiego chronologa J. Marshama i jego "Canon Chronicus" (1672), a znacznie częściej S. Bocharta, autora dzieła "Geographia sacra" (1646), złożonego z dwóch części: Phaleg i Chanaan. Uprawiający etymologię S. Bochart studiował genezę i rozwój terminologii astralistycznej. Do jego badań w tym zakresie nawiązał Ch. de Brosses w "Traité de la formation méchanique (sic) des langues" (1765). Pisał

⁵ Por. Dissertation sur la religion des Perses connus aujourd'hui sous le nom de Gaures et de Parsis et sur les Africains, [w:] [J. F. Bernard]: Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, t. 7, Amsterdam 1728, s. 12 (osobna paginacja), oraz Dissertation sur la religion des Sabiens, tamże, t. 5, Amsterdam 1737, s. 11 (Supplément).

⁶ J. de La Lande: Astronomie, Paris 1771 (1.wyd. 1764), s. 108.

tam między innymi, że "za pomocą eksplikacji, jakie Bochart i inne osoby wtajemniczone w języki starożytne dały nam odnośnie do pewnych terminów wziętych z tych języków, nietrudno byłoby wykazać, że wszystkie nazwy dawnych bóstw wyrażają jedną i tę samą myśl związaną ze Słońcem i innymi gwiazdami, jak również z epitetami, jakie im nadawano; że w pierwotnych czasach nie było wśród ludów Wschodu, jeśli wyłączymy Hebrajczyków, innej religii poza sabeizmem ani innego bóstwa poza Słońcem - naturalnym przedmiotem kultu wszystkich ludów nie będących nazbyt prostackimi ani też wystarczająco przyzwyczajonymi do filozofowania"⁷. Pełen entuzjazmu dla prac Bocharta De Brosse wyrażał nawet przekonanie, że "etymologia jest prawdziwym kluczem do historii starożytnej". Oczywiście wyłączenia Hebrajczyków z historii religii Wschodu nie można traktować inaczej niż maskę, za którą De Brosse ukrywał rzeczywiste swoje poglądy.

Rzadziej, niż na to zasługuje, pojawia się we francuskiej literaturze oświeceniowej z zakresu teorii religii nazwisko F. Bianchiniego, którego "Istoria universale provata con monumenti e figurata con simboli degli antichi" (1697) nie była przez francuskie Oświecenie należycie doceniana. Wprawdzie włoski asyriolog G. Furlani uważał go za prekursora Dupuisa, ale okazuje się, że ten nie znał jego pracy. Do literatury francuskiej wprowadził Bianchiniego dosyć późno J.B. Lefebvre de Villebrune w swoich dodatkach do przekładu dzieła G.R. Carliego "Listy amerykańskie", zawierającego refleksje na temat prymitywnych wierzeń ludów Ameryki. Autor przekładu nawiązał do jego wypowiedzi świadczących o kojarzeniu kultów astralnych z kultami chtonicznymi. Ponieważ ta tendencja zarysowała się wyraźnie właśnie w dziele Dupuisa, Lefebvre był zaskoczony, że ten nie wspomina o bliskich mu poglądach Bianchiniego. Pisał więc, że "Bianchini w swojej »Historii powszechnej« daje ewidentne dowody świadczące o prawdziwości systemu Dupuisa; chciałbym bardzo - dorzucić - aby ten stwierdził, iż znał to dzieło; przyznaję bowiem, że zodiak Bianchiniego wywarł na mnie wielkie wrażenie, zanim przestudiowałem dzieło naszego pomysłowego profesora"⁸. Należy jednak sprecyzować, że pisząc te słowa Lefebvre mógł znać jedynie pierwszy astralistyczny utwór Dupuisa: "Mémoire sur l'origine des constellations, ou l'explication de la fable par le moyen d'astronomie" (1781).

⁷ Ch. de Brosse: *Traité de la formation mécanique [sic] des langues et des principes physiques de l'étymologie*, t. 1, Paris 1765, s. 88.

⁸ J.B. Lefebvre de Villebrune: *Lettre XLVIII, [w:] J.R. Carli: Lettres américaines [...]* Avec des observations et additions du traducteur, t. 2, Boston - Paris 1788, s. 450.

Obracanie się w kręgu poglądów prekursorów astralistyki było typowe dla wczesnej fazy francuskiego Oświecenia. Francuskie prace poświęcone kultom solarnym i astralnym miały w tym okresie charakter wybitnie erudycyjny, kompilatorski i pozbawione były szerszych horyzontów teoretycznych. Druga w XVIII wieku (po "Dissertation sur la religion des Sabiens") rozprawka poświęcona sabeizmowi jest klasycznym przykładem tego sposobu traktowania problemu. Autorem jej jest E. Fourmont, typowy przedstawiciel swojej epoki, w której ideałem uczonego był erudyta, filolog, poliglota, znawca szczegółów, którego "nowożytnicy" w sporze ze "starożytnikami" nazwaliby pedantem. W 1736 roku Fourmont wygłosił odczyt w Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres na temat sabeizmu. Tekst tego odczytu ukazał się w 1740 roku w sprawozdaniach Akademii. Jest to kompilacja większości wymienionych przez nas wcześniejszych autorów (Platon, Majmonides, Hyde) oraz niektórych pisarzy chrześcijańskich, jak patriarcha aleksandryjski Eutychiusz lub Grzegorz z Nazjaju, czy też żydowskich (najczęściej komentatorów Majmonidesa), jak Efordi i Szem Tow.

Wielość źródeł znalazła odbicie w różnorodności samej terminologii stosowanej przez Fourmonta. Sabeizm określany jest przezeń często jak sabiizm lub sabizm, a jego wyznawcy jako Sabianie, Sabaici, Sabejanie lub Sabejczycy, pomijając nawet Mandaitów i chrześcijan świętego Jana zaliczanych do zwolenników sabeizmu.

Za kolebkę kultów astralnych Fourmont uznał "jedno z najstarszych miast świata, Charan", które jakoby istniało po potopie, a przed Abrahamem i Mojżeszem. Stwierdzał jednak, że liczni autorzy utożsamiają je z Babel, czyli sytuują je w dawnej Chaldei. O religii mieszkańców Charan autor wszakże pisał, że "była to idolatria polegająca na wielbieniu ciał niebieskich i wyobrażeń zmarłych przodków"⁹. Za Eutychiusem włączył do sabeizmu również kult drzew. Sabeizm pojmowany jako zespół wierzeń Sabejczyków miał więc u Fourmonta szersze znaczenie niż u późniejszych teoretyków kultów astralnych. Poza tym autor ten nie był zdecydowany co do zasięgu sabeizmu oraz jego charakteru. "Niewątpliwym faktem jest - powiadał - że większość dawnych filozofów, zarówno Chaldejskich, jak greckich, uważała gwiazdy za ożywione". Z tej wypowiedzi wynikałoby, że zarówno Chaldejczycy, jak i Grecy oddawali kult gwiazdom i że była to religia filozoficzna, intelektualna. Temu zdaniu przeczy przytoczo-

⁹ E. Fourmont: *Mémoire historique sur le sabiisme, ou la religion des anciens Sabiens appelés aujourd'hui: Sabis, Sabaites, Mandaites, ou les chrétiens de Saint-Jean*, "Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres avec Les Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie", cyt. wyd., t. 12, s. 21.

na dalej informacja zapożyczona z "Kratylosa" Platona, że była to religia pierwszych mieszkańców Grecji i ludów barbarzyńskich. Nieco dalej autor zresztą powtórzył za Majmonidesem, że sabeizm jako idolatria obejmował całą ziemię. Z przytoczonego natomiast poglądu Eutychiusa wynika, że wierzenia astralne zrodziły się jednak w Chaldei, skąd przeszły do Egiptu, a następnie do Europy, Indii i Chin. To twierdzenie można od biedy pogodzić z przytoczonym wyżej poglądem Majmonidesa, dla którego określenie "cała ziemia" oznaczało zupełnie co innego niż dla ludzi żyjących w XVIII wieku. Majmonides nie mógł na przykład wiedzieć nic o istnieniu Ameryki. Za Grzegorzem z Nazjanzu Fourmont odnotował istnienie sabeizmu w Kapadocji, a za Koranem oraz autorami arabskimi i perskimi wspominał o utrzymywaniu się tej religii w ich krajach. Ich wypowiedzi uważał za w pełni wiarygodne "albowiem - powiadał - Charan i Basra znajdują się blisko Arabii i Persji"¹⁰. Ostatecznie więc Fourmont skłaniał się do przyjęcia okolic Zatoki Perskiej za praojczyznę kultów astralnych. Reprezentując dyfuzjonizm typowy niemal dla wszystkich późniejszych zwolenników astralnej proveniencji mitów sądził, że z tej to głównie persko-chaldejskiej kolebki sabeizm rozszerzył się na inne kraje i kontynenty.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że E. Fourmont był raczej historykiem astralistyki niż 'astralistą, to za pierwszego wybitnego jej reprezentanta należałoby uznać w XVIII wieku Antoine'a Pluche'a (1688-1761), autora "Histoire du ciel" (1739). Ten teolog respektował jeszcze tradycyjne stanowisko panhebraistyczne, które w wypadku astralistyki było łatwe do pogodzenia z panbabilonizmem, jako że Babel stanowiło semicką nazwę Babilonu.

Sądził, że wierzenia solarne i astralne powstały po potopie, gdyż w okresie przedpotopowym przyroda znajdowała się w stanie doskonałej równowagi i bezruchu. Nie było pór roku, słońce ciągle i jednakowo świeciło na wszystkich kontynentach. Czas liczono jedynie według księżyca i obchodzono uroczystości każdy jego nów. Kult Słońca i znaków zodiaku zaczął się więc później. "To wśród potomków Noego zgromadzonych wokół wieży Babel należy szukać początków posługiwania się znakami niebieskimi. Były one - twierdził Pluche - konieczne i trafnie wymyślone"¹¹. Według nich regulowano prace rolnicze. Zastępowały one kalendarz przypominający niektóre zjawiska i czynności, które należało wykonać. Baran

¹⁰ Tamże, s. 26.

¹¹ A. N. P l u c h e: Histoire du ciel, où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie, et les méprises de la philosophie sur la formation et sur les influences des corps célestes, Paris 1748, (1. wyd. 1739), s. 25.

przypominał, że nadszedł okres mnożenia się owiec, Panna z kłosami, że nadchodzą żniwa, Waga, że zbliża się zrównanie dnia z nocą.

Wierny alegorezie Pluche sądził, że kultury solarne stały się osobną formą wierzeń przez zapomnienie symbolicznego znaczenia znaków niebieskich. "Pierwszym źródłem zła - powiadał - i prawdziwą przyczyną idolatrii, jak również wszelkich przesądów, było nadużywanie języka astronomicznego i symboli dawnego pisma; to nadużycie nastąpiło wskutek ślepej chciwości i nieokiełznanej żądzy dóbr ziemskich. To nie idolatria przekazała astronomii nazwy przez nią używane. Sama astronomia wynalazła nazwy, znaki i symbole, które ludzka chciwość zamieniła na siły godne lęku i poważania. Słowem, niebo poetów, jako pierwsze źródło wszelkiej mitologii pogańskiej, zrodziło się ze sposobu pisma początkowo nie pociągającego dalszych konsekwencji - pisma, które z czasem zaczęto jednak odczytywać w sposób prostacki, nadając mu sens, jaki dyktowało oko, a nie taki, jaki mógł zostać pojęty przez umysł"¹². Rozważania Pluche'a nad astralistyką posłużyły mu do uzasadnienia powstania kultu zwierząt, które początkowo były symbolami znaków zodiaku, a następnie stały się bezpośrednimi przedmiotami uwielbienia. Oczywiście Pluche sprowadzał ten kult zwierząt do zwykłej zoolatrii.

Panhebraistyczna astralistyka Pluche'a nie znalazła kontynuatorów we francuskim Oświeceniu. W dalszym swoim rozwoju wkraczała ona coraz wyraźniej na tory panbabilonizmu lub egiptocentryzmu. Chaldecocentryzm astralistyczny Fourmonta był podejmowany w wielu wariantach przez myślicieli Oświecenia. Za babilońską genezą koncepcji dwóch zasad (dobra i zła, światła i ciemności, Słońca i Księżycy), które były przedmiotem deifikacji, opowiadał się Ch. Batteux¹³. Koncepcję tę przyjęli czolowicy astraliści końca XVIII wieku, Dupuis i Volney.

Zgodnie ze swoim panbabilonizmem Voltaire uznawał również kultury astralne za wytwór oświeconych kapłanów chaldejskich - twórców pierwszej ludzkiej cywilizacji. Przecistawiając się egiptocentryzmowi twierdził, że to "Chaldeja, a nie Egipt, wynalazła zodiak"¹⁴, a znaki zodiaku stanowiły w tym kraju największą świętość. Każdemu znakowi odpowiadało jedno bóstwo i dlatego owych bogów drugorzędnych, bogów-pośredników było dwunastu. Voltaire, jako astralista, próbował godzić swoje poglądy z Vol-

¹² Tamże, s. 3.

¹³ Por. Ch. Batteux: *Histoire des causes premières, ou Exposition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des êtres*, Paris 1769, s. 29.

¹⁴ Voltaire: *La philosophie de l'histoire*. Cyt. wg przedruku tego wydania w: "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", vol. XXVIII, Genève 1963, s. 119.

taire'em deistą. Sądził, że Chaldecjczycy musieli wielbić jakąś Istotę Najwyższą, bogowie zaś astralni odgrywali rolę drugorzędną. "Ta religia Chaldecjczków - pisał Voltaire - to znaczy wielbienie Boga Najwyższego oraz gwiazd i duchów niebieskich patronujących gwiazdom, nazywała się sabeizmem"¹⁵.

Astralistyczny panbabilonizm Voltaire'a był ograniczony przez jego koncepcję poligenezy. Dlatego też sądził, że nie tylko Chaldecjczycy, ale różne "najwyżej ucywilizowane ludy azjatyckie za Eufratem wielbiły gwiazdy. Chaldecjczycy przed Zoroastrem składali hołdy Słońcu, tak jak to czynili później Peruviańczycy na innej półkuli. Ten błąd musi być więc naturalny dla człowieka, skoro miał tylu zwolenników zarówno w Azji, jak i w Ameryce"¹⁶. Wierny swojej intelektualistycznej koncepcji Voltaire nie zapomniał dorzucić, że Peruviańczycy "będąc ludem ucywilizowanym, wielbili Słońce". Nie wykluczał, że Egipt mógł również mieć wysoko rozwiniętą kulturę, co znalazło odbicie w jego wierzeniach, ale regres nastąpił tam bardzo szybko, tak że zamiast Izydy zaczęto wielbić koty. Niekiedy Voltaire był skłonny uznać za kolebkę cywilizacji i religii Persję. Powiadał, że "źródło wszystkich obrzędów, wychodząc od Persów i Chaldecjczków, dotarło do krańców Zachodu".

Panbabilonistą był w zakresie astralistyki również C.F. Volney, który twierdził, że to nie Hebrajczycy reprezentowali najwyżej rozwiniętą cywilizację i najdoskonalszą religię, ale - przeciwnie - przejmowali wszystko co najlepsze od Chaldecjczków. Miał o stworzeniu świata, o Adamie i Ewie, o potopie - wszystko to były historie chaldejskie, które przejęli Hebrajczycy. Volneyowski przedstawiciel religii Persów i Chaldecjczków mówił o mozaistach: "stali się oni naszymi naśladowcami, naszymi uczniami; najznakomitsze rody, które królowie Babilonu wtajemniczyli w nauki chaldejskie, przenieśli do Jerozolimy nowe myśli i obce doktryny"¹⁷. To nie przeszkadza zresztą Volneyowi powiedzieć w innym fragmencie "Ruin", że kolebką cywilizacji i religii jest Egipt, co zbliża go do egiptocentryzmu Ch. F. Dupuisa.

Czołowym reprezentantem astralistyki uznającym pierwotność kultury Chaldecjczków był astronom Joseph Jérôme Le Français de La Lande (1732-1807). Rozwinął on swoje poglądy w dziele "Astronomie" (1764). W 1771 roku ukazało się jego wydanie trzypięciotomowe, znacznie poszerzone, a w 1781 roku autor dorzucił czwarty tom, w którym wydrukował

¹⁵ Tamże, s. 120.

¹⁶ Tamże, s. 99.

¹⁷ C. F. Volney: Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires, Paris 1791, s. 197.

pierwszą astralistyczną pracę Dupuisa: "Mémoire sur l'origine des constellations". Jak widzimy, La Lande nie tylko wyprzedzał badania Dupuisa, ale respektował jego odmienne poglądy. Główne różnice można sprowadzić do tego, że La Lande był chaldeocentrystą i wiązał astralistykę z euhemeryzmem. Dupuis natomiast opowiadał się za egipską genezą astralistyki i całkowicie odrzucał przydatność euhemeryzmu w wyjaśnianiu mitów. Jeżeli chodzi o przyczyny powstania wierzeń astralnych w Chaldei, La Lande pisał, że "ciekawość, przesąd i być może zamiłowanie do astrologii, do którego dołączyły się później przyczyny bardziej racjonalne, zadecydowały ostatecznie o zainteresowaniu się Chaldeczyków astronomią"¹⁸. Pogląd taki nie był również obcy Voltaire'owi, który twierdził, że astrologia jest nieprawą córką astronomii, a owa nieprawda córka poszła śladem matki, rodząc wierzenia astralne.

Teza o babilońskim pochodzeniu religii, a w szczególności wierzeń astralnych, była więc szeroko rozpowszechniona w XVIII wieku, a astraści XX wieku, hołdujący zdecydowanie panbabilonizmowi, nie działali w próżni. Mieli wielu poprzedników, wśród których znajdujemy nawet renomowanego filozofa D'Alemberta, konsekwentnego zwolennika pierwszeństwa Chaldeczyków i ich solarnych kultów.

Mimo to nie ulega wątpliwości, że w odróżnieniu od astralistyki XX wieku, oświeceniowi teoretycy sabeizmu byli w znakomitej większości zwolennikami egiptocentryzmu.

Decydującą rolę w rozwoju egiptocentrycznej wersji astralistyki odegrał solidny badacz niemiecki P.E. Jablonski, autor "Pantheon Aegyptiorum sive de diis eorum commentarius" (1752). Przedstawił on skomplikowany system egipskich wierzeń i mitów solarnych, wskazując jednocześnie na ich pokrewieństwo z kultami płodności, co jest rysem znamionym dojrzałej postaci astralistyki XVIII wieku, reprezentowanej przez F. Dupuisa i jego ucznia S. Maréchała¹⁹.

Encyklopedyści nie znali jeszcze prac Jablonskiego i może dlatego reprezentowali mniej rozwiniętą postać astralistyki egiptocentrycznej. N.A. Boulanger uważał solarne kultury Hebrajczyków, a następnie chrześcijan, za dziedzictwo wielu dawnych ludów. W Bożym Narodzeniu widział święto przeniesione na grunt chrześcijaństwa z tradycji mitraizmu, albowiem 25 grudnia obchodzono narodziny Mitry, czyli "nowego słońca". Rozważania Boulanger'a o Adonisie jako bóstwie solarnym wskazują natomiast, że uwzględnił rolę Fenicji w rozwoju wierzeń astralnych. Zdecydowany prio-

¹⁸ J. de La Lande: *Astronomie*, Paris 1792, s. 81.

¹⁹ Por. F. E. Manuel: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 266-277.

rytet przyznawał jednak Egipcjom, Chaldej i Indiom. "Ich ludy - powiadał - przyjęły osiadły tryb życia i ucywilizowały się, w czym pomogli im ustawodawcy i stworzone przez nich instytucje wspierające naturę. Dlatego też były w stanie rozprzestrzenić po całej ziemi i zanieść wszędzie swoje prawa, swoje rolnictwo i instytucje zarówno polityczne, jak i religijne"²⁰.

Zdecydowanym egipcjocentrystą był natomiast P. Tiry d'Holbach. Uważał on Egipt za kolebkę wszelkich religii i wymieniał całą listę bogów uformowanych na wzór egipskiego Ozyrysa, który w początkach był "symbolem zamierającej zimą przyrody, a zmartwychwstającej latem"²¹. Jako dyfuzjonista, Holbach kreślił następującą trasę wędrówki kultów astralnych: Egipt - Syria - Judea - Fenicja - Indie.

Większość oświeceniowych teoretyków religii, przyjmując jednomyślnie Egipt za ośrodek kultów astralnych, różniła się pod względem hipotez dotyczących ich dalszej wędrówki. A. Pluche wahał się między panhebraizmem a egipcjocentryzmem. A. Banier wywodził od Egipcjan mity greckie. Podobnie czynił P. Foucher, który utrzymując, że Grecy przejęli kultury naturystyczno-astralne od Egipcjan, odrzucał panhellenistyczną koncepcję euhemerystyczną. Ponieważ Grecy byli ludem ciemnym - powiadał - mylili się co do genezy swoich bogów: "nie mieli oni innych bogów poza wielkimi, znaczącymi obiektami przyrody, jak Słońce, Ziemia, Księżyc, żywioły", a "religia grecka pochodzi od egipskiej". Dlatego też "hipoteza Euhemera jest zdecydowanie fałszywa"²².

Diderot początkowo uważał wierzenia astralne za zjawisko o niewielkim zasięgu geograficznym, występujące u Arabów. Później opowiedział się za policentryzmem astralistycznym, wymieniając takie ośrodki wierzeń jak Chaldea, Egipt, Persja²³.

Prawdziwej rewolucji w poglądach na rolę Egiptu w rozwoju astralistyki dokonał Ch. de Brosses, który wystąpił zdecydowanie przeciw idealizacji Egipcjan. Stwierdził, że ten "na wpół dziki lud"²⁴, pozbawiony

²⁰ N. A. B o u l a n g e r : *Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, t. 1, Amsterdam 1766, s. 387.

²¹ P. T i r y d' H o l b a c h : *La contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition*, Londres 1768, s. 42.

²² P. F o u c h e r : *Recherches sur l'origine de la nature de l'hellénisme, ou de la religion de la Grèce. Quatrième mémoire. Examen du système d'Evhémère*, "Mémoires de Littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres", t. 35, Paris 1770, s. 55.

²³ Por. M. S k r z y p e k : *Diderot*, Warszawa 1982, s. 191-192.

²⁴ Ch. d e B r o s s e s : *Traité de la formation mécanique [sic] des langues et des principes physiques de l'étymologie*, Paris 1765, s. 359.

elegancji w sztukach i logiki w naukach, nie może być pierwszym twórcą wysokiej cywilizacji. De Brosses podważył zasadność alegorycznej interpretacji mitów solarnych, a przede wszystkim przeciwstawił się traktowaniu hieroglifów jako tajemnych szyfrów pozostawionych przez egipskich kapłanów, którzy ukrywali w nich prawdy religijne. Zwalczał więc szeroko rozpowszechniony pogląd A. Kirchera, a następnie W. Warburtona i jego francuskich kontynuatorów na symboliczny charakter hieroglifów egipskich i ich rzekomą deifikację jako źródło idolatrii. Według de Brossesa religia Egipcjan nie była wcale intelektualna, ale podobna w swoich początkach do prymitywnych religii ludów barbarzyńskich. Hieroglify były jedynie prymitywnym pismem "odpowiadającym na wpuć dzi-
kim wiekom, którym w starożytności posługiwali się Egipcjanie, bo nie znali jeszcze pisma alfabetycznego. Kiedy je wynaleziono, porzucono dawne, które w istocie stanowiło prymitywną, prostą metodę kuriologiczną, nieco wyrafinowaną i bardziej rozwlekłą"²⁵. Ta antyintelektualistyczna i antyalegoryczna postawa De Brossesa nie zdołała jednak wpłynąć na zmianę kształtu oświeceniowej astralistyki, która rozwijała się akurat w odwrotnym kierunku.

Oprócz egiptocentryzmu i chaldeocentryzmu pojawiła się w oświeceniowej astralistyce tendencja pannordyczna. Reprezentował ją astronom J.S. Bailly. Podobne stanowisko zajmował G.L. Buffon, który sądził, że pierwotne ośrodki wysokiej cywilizacji powstały na obszarze południowej Syberii i Mongolii. Jako jeden z głównych dowodów na istnienie tej wysokiej cywilizacji Buffon podał, że kwitła tam astronomia. Tamtejsi astronomowie znali między innymi rok księżycowo-słoneczny powtarzający się co sześćset lat, kiedy to Słońce i Księżyc znajdują się w jednakowym położeniu względem siebie. O tych astronomach Buffon pisał, że posiadli wiedzę, "do której nie doszli ani Chaldejczycy, ani Egipcjanie, ani Grecy". Odsyłając do prac Bailly'ego, jeżeli chodzi o szczegóły dotyczące genezy i rozwoju astronomii, Buffon pisał: "jego poglądy są zgodne z moimi"²⁶.

Jednak Bailly stwierdzał ze swej strony: "idea ludu pierwotnego i zamieszkiwania przezeń rejonów Północy wydała się nowa Buffonowi, który zechciał przeczytać całe moje dzieło"²⁷. Dzieło to rzeczywiście odpowiadało hipotezie Buffona o stygnięciu Ziemi najpierw na biegunach, a potem na równiku, czym uzasadniał powstanie najpierw na Północy warun-

²⁵ Tamże, s. 353, 363.

²⁶ G.L. Buffon: *Des époques de la nature*, Paris 1971 (1.wyd. 1778), s. 202-204.

²⁷ J.S. Bailly: *Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*, Paris 1775, s. 103.

ków do rozwoju ludzkości i jej pierwotnych, astralistycznych wierzeń.

Droga, jaką przebyły kultury astralne, zanim dotarły do basenu Morza Śródziemnego i na Bliski Wschód, pokrywa się u Bailly'ego z kierunkiem przesuwania się ośrodków cywilizacji w ogóle. "Jedno jest pewne i godne uwagi - powiadał - a mianowicie, że oświecenie przyszło do nas z Północy, co przeczy powszechnemu przesądowi, że Ziemia oświecała się tak samo, jak zaludniała, w kierunku z Południa na Północ".

Bailly sądził, że kultury astralne przeszły do Grecji od Hyperborejczyków żyjących między Wołgą a Donem. Tam też jego zdaniem zrodził się kult Apollina i Diany, a więc bóstwa solarne i lunarne, albowiem "niemal wszystkie ich atrybuty odnoszą się do Słońca i do Księżyca. Apollo miał wokół głowy promienie słoneczne, a Diana miała na głowie wizerunek sierpa Księżyca".

Bailly, podobnie jak później Dupuis i Volney, nie reprezentował "czystej" astralistyki i wiązał ją z systemem kultów naturystycznych. "Oto - powiadał - kiedy przyjął się w Grecji nowy kult, jakim był kult gwiazd, mieszał się on z kultem: Kybeli, Cerery, Minerwy i Bakchosa. Wszystkie one odnosiły się do dobroczynnej i płodnej przyrody, będącej źródłem wszelkich produktów. Przyroda ta rozprzestrzenia światło i ciepło, a dzięki potężnemu wpływowi Słońca stwarza i mnoży wszelkie dobra, jakimi dysponują inne bóstwa"²⁸.

Jak łatwo zauważyć, zdecydowana większość astralistów XVIII wieku reprezentowała stanowisko monocentryczne i dyfuzjonistyczne. Na ich tle oryginalny jest A. Banier, który mimo uznawania panhebraizmu skłaniał się ku pogładowi o powszechnej zdolności wszystkich ludów do wytworzenia sobie religijnych wierzeń. Dlatego też pisał w sprawie kultów astralnych: "Można nawet twierdzić, że na ogół nie ma takiego ludu, którego religię znamy, ani na naszym, ani na amerykańskim kontynencie, z wyjątkiem niektórych mieszkańców strefy tropikalnej, odczuwających dotkliwie spiekotę słońca i bez przerwy je przeklinających, który nie czciłby go w religijnym kulcie"²⁹.

Podjęty przez Baniera problem nabrał szczególnego znaczenia wraz z pojawieniem się prac Condillaca, który zaczął rozważać kultury astralne w kontekście swojej filozofii sensualistycznej. Otóż poprzedzający go myśliciele nie wnikali głębiej w przyczyny powstawania tego rodzaju wierzeń. Najczęściej zadowalali się wyjaśnieniem danym przez intelektualistyczną

²⁸ Tenże: *Essai sur les fables et sur leur histoire*, t. 2, Paris an VII, s. 37.

²⁹ A. Banier: *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, t. 1, Paris 1738, s. 177.

alegorezę, wedle której czczono Słońce, Księżyc i gwiazdy jako symbole abstrakcyjnego boga.

Wraz z sensualizmem nastąpiło - co warto przypomnieć - głębokie przewartościowanie poglądów na wierzenia astralne. Podmiotem religio-twórczym stały się nie wybrane jednostki i narody, ale wszyscy ludzie obdarzeni jednakowo zdolnością odbierania wrażeń, które mogły być przyjemne lub przykre. Dlatego też obawiali się oni pewnych rzeczy lub zjawisk, a żywili wdzięczność wobec innych. Niezależnie jednak, czy ich odczucia były pozytywne, czy negatywne, zdawali sobie sprawę z tego, że ich losy zależą od zewnętrznych okoliczności. Ponieważ najważniejszą sprawą dla pierwotnych ludzi było zaspokajanie potrzeb materialnych, ich stosunek do otaczającej przyrody był zdominowany przez poczucie zależności. Właśnie to poczucie dało początek wierze w nadprzyrodzony charakter zewnętrznych zjawisk i przedmiotów. Otóż - jak pisał Condillac - "wpływ Słońca na wszystko, co istnieje, był zbyt silnie odczuwany, aby nie można go było zauważyć. Niewątpliwie to ciało niebieskie zostało bardzo wcześnie zaliczone do rzędu dobroczynnych gwiazd"³⁰. W późniejszym okresie Condillac wyraził swój pogląd bardziej radykalnie i go pogłębił. Powiedział wówczas, że "Słońce stało się niewątpliwie pierwszym bóstwem ludów bałwochwalczych", a podczas obrzędów zastępowało je przez ogień, jako jego uosobienie. Od kultu Słońca ludzie przeszli do kultu Księżyca, gwiazd, nieba, Ziemi i jej części, całej przyrody; słowem, kult skierował się ku przedmiotom zmysłowym dlatego, że na te właśnie przedmioty ludzie spoglądają ze strachem albo z miłością"³¹.

Stwierdzenie, że ludzkie potrzeby i związane z nimi poczucie zależności od otaczającego świata zrodziły wierzenia religijne, miało kapitalne znaczenie dla astralistyki. Obdarzając wszystkich ludzi zdolnością religio-twórstwa, Condillac godził w dyfuzjonizm. Wierzenia astralne stawały się naturalnym plodem ludzkiego umysłu.

Ponieważ - zgodnie z sensualizmem - człowiek zaspokajał swoje potrzeby poprzez stworzenie organizacji społecznej, religia również stawała się produktem społecznym, co zauważył pod koniec wieku znany astralista C.F. Volney. "Kult wszystkich gwiazd wielbionych czasem w ich postaci rzeczywistej, a czasem w formie symboli i wyobrażeń, był nie tylko wynikiem wiedzy przyrodniczej człowieka, ale wywodził się bezpośrednio z podstawowych przyczyn stanu społecznego, to znaczy

³⁰ E. Bonnot de Condillac: *Traité des systèmes, Oeuvres philosophiques de Condillac*, t. 1, Paris 1947, s. 134.

³¹ Tenże: *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, Oeuvres philosophiques de Condillac*, t. 2, Paris 1948, s. 20.

z potrzeb i odpowiadających im najważniejszych zajęć, stanowiących podstawę formowania się społeczeństwa"³². Według Volneya astralistyka odpowiadała temu etapowi rozwoju społecznego i ekonomicznego, w którym podstawą zaspokojenia potrzeb ludzkich stało się rolnictwo. Żaden z wcześniejszych i późniejszych astralistów nie posunął się tak daleko w zrozumieniu tego faktu, że kultury astralne nie są wytworem jednostek kontemplujących przyrodę i ciała niebieskie, ale że zrodziły je potrzeby ludzkie realizowane w społeczeństwie. Volney powiedział wprost, że to właśnie głód budzi w pierwotnym człowieku pierwsze odruchy duszy i ciała³³.

Sensualizmowi towarzyszyło podejście empiryczno-etnologiczne do problemów astralistyki. Dzięki temu podejściu można było uzasadnić koncepcję identyczności natury ludzkiej. Już u A. Baniera dostrzegamy, że wiązał powszechność kultów solarnych nie z przyczyną zewnętrzną, czyli z jednym Słońcem, ale z wewnętrzną, czyli jedną naturą ludzką. Zdecydowany krok w kierunku tej interpretacji przenoszącej centrum uwagi astralistów z przedmiotu na podmiot religiotwórstwa uczynił B. Fontenelle. "Twierdzą - pisał Fontenelle - że żywe i gorące Słońce może dostarczać umysłom podniety, że może udoskonalić ich dyspozycje do karmienia się bajkami, ale wszyscy ludzie mają do tego dar niezależnie od Słońca"³⁴. Polemizując z teorią klimatu Monteskiusza, Fontenelle stwierdzał, że Słońce wielbiono niezależnie od położenia geograficznego. Podobnie jak Grecy wielbili Orfeusza, uważając go za syna Słońca, tak też i Indianie oddawali cześć Manko Kapakowi. Oznacza to - według Fontenelle'a, że Grecy musieli znajdować się w pewnym okresie na poziomie "Amerykanów", a "wyobrażenia tych dwóch tak bardzo oddalonych od siebie ludów była zgodna co do tego, aby uznać za synów Słońca ludzi, którzy mieli nadzwyczajne talenty". Fontenelle wiązał więc niekiedy kultury astralne z euhemerystycznymi. Potwierdzają to jego rozważania nad kultem niektórych gwiazdozbiorów. "Widziano - pisał - na Północy dwie konstelacje nazywane dwoma niedźwiedzicami, które widnieją nieustannie na widnokręgu i nie kryją się za horyzontem jak inne gwiazdozbiory [...]. Wyobrażano sobie więc, że jedna była ongiś kochanką, a druga jej synem z Jowiszem; że te dwie osoby zostały zamienione w konstelacje przez zazdrosną Junonę, która prosiła Okeanosa, aby nie po-

³² C. F. Volney; *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris 1971, s. 232.

³³ Tamże, s. 29, 31.

³⁴ B. de Fontenelle; *De l'origine des fables*, [w:] *Textes choisis*, Paris 1966 (1.wyd. 1724), s. 233.

zwolił im na odpoczynek w wodach oceanu, tak jak innym konstelacjom"³⁵.

Pogląd Fontenelle'a na identyczność natury ludzkiej, podlegającej wszędzie podobnym stadiom rozwoju warunkującego wierzenia religijne, prowadził do wypierania skrajnego intelektualizmu w oświeceniowej astralistyce i zastępowania go przez emotywizm. Zwolennicy tego poglądu uznali, że czynnikiem, który powodował deifikację zewnętrznych zjawisk jak Słońce, Księżyc i gwiazdy był emocjonalny stosunek do nich. Wielbiono je dlatego, że się ich obawiano albo żywiono wobec nich wdzięczność. Słowem, o ich deifikacji decydował nie rozum, ale ludzkie namiętności znamienne zwłaszcza dla ludzi prostych. W ten sposób dokonywała się u astralistów "demokratyzacja" i uniwersalizacja religiotwórczego podmiotu.

Znamiennym rysem oświeceniowej astralistyki jest to, że w odróżnieniu od religioznawczej szkoły astralistycznej XX wieku nie stanowi ona układu zamkniętego. Powiązana jest ściśle z szerszą redukcją naturystyczną. W zdecydowanej większości wypadków można mówić o koncepcji naturystyczno-astralistycznej w tym okresie. Jej główni przedstawiciele, jak: Ch. de Brosses, N.A. Boulanger, Ch.F. Dupuis czy też C.F. Volney, są sensualistami, ale nie wszyscy w równej mierze wyzwolili się od intelektualistycznej interpretacji astralistyki. Jeżeli chodzi o pierwszego z nich, poszukiwał on "człowieka historycznego", a nie "abstrakcyjnego". Otóż ten "konkretny" człowiek, który uratował się od potopu i którego opisywali pierwsi historycy, był przygnębiony i przepojony lękiem, co pozbawiało go możliwości odnalezienia prawdziwych zasad organizacji społecznej. Pierwszy błąd spowodował wszelkie możliwe nieszczęścia, które gnębią ludzkość. Mentalność człowieka przygnębionego nieszczęściami, przerażonego niedawną katastrofą, a zarazem żywiącego wdzięczność wobec sił przyrody, które uratowały go od zagłady, stała się źródłem religii. "Doszedłem do wniosku - pisał Boulanger - że pierwotne położenie człowieka, który odnowił społeczeństwo, jest prawdziwą bramą naszej historii i kluczem do wszelkich zagadek, które nasuwa nam tradycja i zwyczaje. Tak więc należy od potopu zacząć historię społeczeństw i współczesnych narodów. Jeśli są szkodliwe i fałszywe religie, to od potopu zaczęły poszukiwania ich źródeł. Jeśli są wrogie społeczeństwu doktryny, to będą rozpatrywał ich przyczyny jako następstwo potopu; jeśli były wadliwe ustawodawstwa i nieskończona ilość złych rządów, to oskarżę o to potop; jeśli do ludzi wśliznęła się i rozprzestrzeniła po

³⁵ Tamże, s. 230-231.

świecie masa dziwnych przesądów, to właśnie potopowi ją przypiszę; słowem, potop jest zasadą wszystkiego, co spowodowało na przestrzeni wieków hańbę i nieszczęście ludów; hinc prima mali labes"³⁶. Pewne zjawiska w przyrodzie, jak wschód i zachód Słońca, fazy Księżyca, zmiany pór roku, budziły w ludziach niepokój, gdyż przypominało to mioniony kataklizm. Z tymi zjawiskami powiązano mity i obrzędy (np. hyd-roforia), mające na celu utrwalenie wydarzeń z okresu katastrofy i przypominanie o nietrwałości zaistniałego ładu. Wszelkie mity, według Boulanger'a, wywodzą się z faktów, które miały miejsce w otaczającym człowieka świecie. Podobna mentalność wszystkich ludzi spowodowała, że niemal identyczne są wytwory ich umysłu, a wśród nich również i mity.

Pierwszą formę religii stanowiły kultury astralistyczne. W czasach gdy człowiek był pod wrażeniem kosmicznej katastrofy, badanie stanu nieba nabrało znaczenia szczególnego. Astronomia stała się sprawą państwową, "nauką religijną". Astrologowie przyczynili się do powstania kultu ciał niebieskich. "Gdybyśmy chcieli - powiedział Boulanger - nadać nazwę temu systemowi dawnych ludów, który je skłaniał bez przerwy do kontemplacji nieba, który pozwalał im dostrzegać wszystkie zjawiska, który pozwalał im prowadzić rejestr najmniejszych odchyień w naturze, nie wiem, czy moglibyśmy znaleźć bardziej pasujące określenie niż [...] sabianizm. Sabianizm jest jedną z najstarszych religii świata"³⁷. Spośród innych ciał niebieskich Słońce przykuwało najbardziej uwagę ludzi. Utożsamiano je często z "bogiem monarchą" w przyrodzie i społeczeństwie. Pragnąc przybliżyć do siebie owego monarchę, zaczęto tworzyć jego materialne wizerunki. Rozwinęła się symbolika. Wyobrażenia Słońca przybierały postać różnych przedmiotów i zwierząt, a następnie ludzi, gdyż sądzono, że wizerunek postaci ludzkiej może najlepiej pełnić funkcję pośrednika między coraz bardziej antropomorfizowanym bogiem a rzeszą śmiertelników. Znaczenie symboli wkrótce się zatarało. Przyczynili się do tego w pewnej mierze kapłani, którzy spowodowali, że lud zaczął wielbić same symbole, które dla nich były nadal tylko alegoriami Słońca.

Naturalistyczna interpretacja mitów leżała w centrum refleksji N.A. Boulanger'a. Przyczyny społeczne były dla niego wtórne. Jako reprezentant astralistyki, a zarazem skrajnej, jednostronnej redukcji naturystycznej stosowanej w wyjaśnianiu problemów religii, autor ten był zwolennikiem tendencji emotywistycznej. Przez nią przebijają jednak postawa inte-

³⁶ N. A. Boulanger: *Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, cyt. wyd., t. 1, s. 15.

³⁷ Tamże, t. 2, s. 219.

lektualisty uprawiającego alegorezę i uznającego degenerację wierzeń astralnych, będących wytworem uczonych kapłanów.

Naturystą i sensualistą był również Ch. de Brosses. Wprawdzie jako twórca koncepcji fetyszyzmu nie zajmował się szerzej astralistyką, ale sformułował szereg doniosłych tez, które pozwalały spojrzeć na kultury astralne w sposób bardziej nowoczesny.

Przed wszystkim twórcami tych kultów nie byli dla niego uczeni kapłani, ale wszyscy pierwotni ludzie. Pisząc o wierzeniach tych ludów prymitywnych, powiadał, że uprawiały one "kult gwiazd znany pod nazwą sabeizmu, albo kult być może nie mniej dawny pewnych przedmiotów ziemskich zwanych fetyszami"³⁸. W innej wypowiedzi skłaniał się raczej do uznania pierwotności fetyszyzmu przed sabeizmem: "Z reguły wśród najdawniejszych ludów świata jedne, całkowicie grubiańskie i nieokrzesane, wytworzyły sobie na skutek przesądnej głupoty te dziwne bóstwa ziemskie, podczas gdy inne, mniej nierozsądne wielbiły Słońce i gwiazdy"³⁹.

Wypowiedzi te, jak również teoretyczny kontekst, w którym się one pojawiły, wywarły wpływ na dalszy rozwój astralistyki. Na początku XIX wieku Dulaure potraktował sabeizm jako odmianę fetyszyzmu. Tą samą drogą poszedł później A. Comte. Szczególnie doniosłe było u De Brossesa zdecydowane odrzucenie alegorezy, co pozwoliło mu umieścić te kultury "materialne", "bezpośrednie" w początkowej fazie rozwoju religii. De Brosses był zdecydowanym przeciwnikiem intelektualistycznej interpretacji kultów astralnych, która z reguły wiązała się z alegorezą.

Ten teoretyk religii włączył również do swojej refleksji nad astralistyką dane ówczesnego "językoznawstwa", które koncentrowało się na problemach słownictwa i etymologii. Tak na przykład twierdził, że wyrazy "czcić" albo "poważać" związane były początkowo z kultem gwiazd, albowiem *considerare* musiało pochodzić od *sidus*, a więc od potocznej nazwy gwiazdy, która w łacińskim języku literackim nazywała się *stella*. Poza tym *considerare* oznaczało mniej więcej to samo co *contemplare*, gdyż czasownik ten pochodzi - wedle De Brossesa - od *templum*, a więc od świątyni w jej pierwotnej postaci. "Templum - powiadał De Brosses - to otwarta przestrzeń na wolnym powietrzu, na której starożytni ludy dzieki zbierały się niegdyś, tak jak dzisiaj zbierają się w Ameryce, by się modlić, wielbić niebo i gwiazdy"⁴⁰. Dopiero później wyraz *templum* zmie-

³⁸ Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle des l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, [Geneve] 1760, s. 10.

³⁹ Tamże, s. 12.

⁴⁰ Ch. de Brosses: *Traité de la formation mécanique* [sic]

nił znaczenie i odnosił się do zamkniętego pomieszczenia sakralnego.

Etymologie De Brossesa były inspirowane przez jego sensualizm. Przypomnijmy, że sensualistom (począwszy od Condillaca) chodziło o to, aby ustalić dokładnie znaczenie każdego wyrazu i sprowadzać przez analizę wyrazy oznaczające pojęcia ogólne do ich konkretnych "części składowych". Miało to na celu odtworzenie retrospektywnie rozwoju pojęć od konkretnego do abstrakcji. W ten sposób wiązał on sensualistyczną teorię poznania z ideą postępu.

Najwybitniejszym astralistą francuskiego Oświecenia był przed Dupuisem A. Court de Gébeline. Nie ustępował też erudycją głównemu reprezentantowi oświeceniowej astralistyki. Jego dzieło "Monde primitif" jest istną encyklopedią bóstw solarnych, lunarnych oraz obrzędów związanych z ich kultem. Przed Dupuisem Gébeline zauważył, że Słońce utożsamiane było w starożytności z duszą świata oraz z władcą przyrody i ludzi. Dlatego też panujący nosili często przydomek "słońce", a król Babilonu Belus utożsamiał się całkowicie z bóstwem solarnym. Jak widzimy, Gébeline próbował wiązać ze sobą bóstwa astralne z euhemerystycznymi. Wskazywał też na współistnienie ich z bóstwami fallicznymi; zwrócił uwagę na fakt, że król był magicznym sprawcą płodności. Nie reprezentował więc astralistyki zamkniętej. Niemniej jednak pierwotność bóstw astralnych wydawała mu się faktem niepodważalnym. "Od Słońca - pisał Gébeline - pochodzi na Wschodzie nazwa najstarszej religii, jaką ludzie wytworzyli sobie w tej części ziemi, a mianowicie sabeizm"⁴¹.

Istotnym problemem, który wszakże nie zajął dużo miejsca w rozważaniach Gébeline, był wpływ kultów solarnych na religie wyżej zorganizowane. Jako zwolennik poglądu, że astralistyka oddziaływała na kultury euhemerystyczne, Gébeline zwracał uwagę na fakt, że tak istotna data w cyklu solarnym jak 25 grudnia, kiedy to następuje zimowe przesilenie i "zaczyna się rodzić wiosenne Słońce tryumfując nad zimą", jest zarazem datą narodzin wielu bóstw, jak Mitra i Herakles. "W tym samym dniu - powiadał - Kościół chrześcijański święci narodziny Jezusa Chrystusa, niezwykłego i tryumfującego Słońca Prawdy, którego symbolem jest baranek; urodził się on dziewięć miesięcy po święcie 25 marca, kiedy to miało miejsce zwiastowanie jego urodzin"⁴², a więc w okresie wiosennego zrównania dnia z nocą.

des langues et des principes physiques de l'étymologie, t. 2, Paris 1765, s. 247.

⁴¹ A. Court de Gébeline: Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne, considéré dans l'histoire civile, religieuse et allégorique du calendrier ou almanach, t. 4, Paris 1766, s. 43.

⁴² Tamże, s. 285.

Pogląd na astralny charakter postaci Jezusa był dość odosobniony przed Dupuisem i Volneyem. W sposób oględny próbował go wyrazić wcześniej Boulanger, który pisał o Bożym Narodzeniu, że "zastąpiło ono pogańskie święto narodzin Mitry: stanowiło ono dla pogan święto radosne, alegorię powrotu i odrodzenia tego boga. Było to dla nich święto Słońca, które doszedłszy do momentu zimowego przesilenia zaczyna wznosić się i powodować wydłużanie dnia. Wszelkie zwyczaje związane z Bożym Narodzeniem nie są nowe. Odnajdujemy je w najbardziej odległej starożytności. Chrześcijaństwo jedynie je uświęciło i skierowało ku celom bardziej szlachetnym i wzniosłym. Niemniej jednak to święto pozostało świętem cyklicznym; motywacja dawnych zwyczajów bywała niekiedy zniekształcana, niekiedy zmieniana, ale prawie nigdy nie uległa całkowitej zmianie"⁴³. Wśród bóstw solarnych Boulanger wymienił: Ozyrysa, Adonisa, Attysa, Apollina, Bachusa i Mitrę oraz "tak wielu innych", nie mając odwagi wymienić formalnie Jezusa. Z kultem tych bóstw - powiedział - wiążą się okresy żałoby, kiedy "umierają" jesienią, i okresy radości, kiedy "rodzą się" w okresie zimowego przesilenia i zmartwychwstają na wiosnę. Jezusa Boulanger wymieniał jedynie w kontekście rozważań o Feniksie odradzającym się cyklicznie z popiołów. Boulanger wnosił jednak sporo materiału porównawczego, wskazującego na obecność wątków solarnych w chrześcijaństwie, jak uroczyste obchodzenie dnia świętego Jana, w którym tak wielką rolę odgrywa ogień i słońce (w noc świętojańską rozpalano ogień na wzgórzu i oczekiwano wschodu). Odnotował również fakt, że kościoły chrześcijańskie buduje się tak, aby zwrócone były na Wschód.

Problem Jezusa oraz wielu innych bóstw, które później Dupuis uznał za typowo astralne, jest bardziej złożony u poprzedzających go astralistów. Przede wszystkim wielu z nich - w przeciwieństwie do Dupuisa - uznawało wartość eksplikatywną euhemeryzmu w mitologii. W wielu wypadkach alegoryczna interpretacja naturystyczno-astralistyczna i euhemerystyczna traktowane były nie jako antagonistyczne, ale komplementarne. Anonimowy autor "Dissertation sur les peuples de l'Amérique", zamieszczonej w antologii J.F. Bernarda, pisał: "Są dwa rodzaje idolatrii, obie prawie tak samo dawne jak rodzaj ludzki. Pierwsza z nich kazała oddawać hołd gwiazdom i żywiołom, który należy się Bogu, druga, bardziej zróżnicowana od pierwszej, przyjęła ludzi za przedmiot kultu"⁴⁴.

⁴³ N. A. B o u l a n g e r: *Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, cyt. wyd., t. 1, s. 124.

⁴⁴ *Dissertation sur les peuples de l'Amérique et sur la conformi-*

Otóż według licznych autorów XVIII wieku kultury euhemerystyczne i alegoryczne (naturystyczno-astralistyczne) współistnieją ze sobą, przepłatają się wzajemnie i przekształcają jedno w drugie. Jak już wspominaliśmy, Court de Gébélin przytaczał przykład Belusa (Belosa) babilońskiego bóstwa solarnego, uważanego później za pierwszego króla Chaldei. J. de La Lande sądził, że było odwrotnie. W jego przekonaniu właśnie wybitni ludzie, a zwłaszcza astronomowie zostali ubóstwieni w dowód wdzięczności i uznania ich wiedzy. Należy podkreślić, że La Lande, wysuwając swoją hipotezę, oparł się na znanym fragmencie Diodora, referującym poglądy Euhemera. Znajdujemy tam istotnie stwierdzenie, że "pierwszym królem był Uranos, mąż łagodny i dobroczynny, znawca ruchów gwiazd, który pierwszymi ofiarami uczcił bogów nieba"⁴⁵. Dalej La Lande wspominał o górze, na której - według Diodora - Uranos lubił kontemplować niebo i gwiazdy. W związku z tym francuski astronom powiadał: "Próżno szukalibyśmy gdzie indziej tekstu tak formalnie i szczegółowo opowiadającego o pierwszym wynalazcy astronomii". Tekst Euhemera posłużył więc La Lande'owi do pogodzenia dwóch odwiecznie rywalizujących ze sobą teorii pochodzenia bogów. Dodajmy, że La Lande sporządził obszerny katalog bóstw euhemerystycznych, które powstały drogą deifikacji ludzi za zasługi odniesione na polu astronomii. Znajduje się w nim: Herakles, Prometeusz, Orfeusz, Faeton, Endymion, Kefeusz, Dedal, Atlas i Saturn (dwaj ostatni mieli być synami Uranosa).

Nieco inaczej rozwiązał problem stosunku euhemeryzmu do astralistyki J.S. Bailly. Obszernie relacjonował poglądy Euhemera i twierdził, że były one słuszne. Zaatakowano je tylko ze względu na ich ateistyczne konsekwencje. Właśnie jako antidotum przeciwko nim powstała - zdaniem Bailly'ego - teoria alegoryczno-naturystyczna. Nikt przed nim nie sformułował w sposób tak radykalny tezy o genezie dwóch szkół interpretacyjnych mitologii, podkreślając jednocześnie, że nie przestały one rywalizować ze sobą w XVIII wieku. "Owa śmiała myśl - pisze Bailly o teorii Euhemera - która atakowała religię u jej podstaw, znalazła przeciwników; kult publiczny miał swoich obrońców, by zwalczyć uczniów Euhemera powstała nowa sekta. Była to sekta alegorystów. Filozofowie wykazali aż nadto absurdalność tradycji religijnych, aby można je było bronić wprost. Uznano więc, że okoliczności życia bogów były jedynie alegoriami odnoszącymi się do ich władzy i funkcji w przyrodzie. Inni poszli dalej i uznali *té de leurs coutumes avec celles des autres peuples anciens et modernes, [w:] Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 1, Amsterdam 1723, s. 12.*

⁴⁵ J. de La Lande: *Astronomie*, Paris 1771 (1.wyd. 1764), s. 100. Por. polski przekład tekstu Diodora, "Euhemer", 1947, nr 1, s. 69.

li cały korpus mitologii za enigmatyczną fizykę, za jedną wielką alegorię, gdzie pod symbolami różnych bóstw ukryte były różne działania przyrody. Zarówno starożytni, jak i nowożytni podzielili się na zwolenników i przeciwników tego poglądu. Pogląd Euhemera był bardziej popularny, gdyż wydawał się bardziej naturalny"⁴⁶.

Bailly próbował uznać względną niezależność mitów euhemerystycznych i alegoryczno-naturystycznych. Twierdził, że mity mogą mieć wiele źródeł i nie można ich rozszyfrować za pomocą tylko jednego klucza. Wskazywał też na fakt, że tworzenie mitów nie jest jednorazowym aktem, ale długim historycznym procesem, w którym różne tendencje przeplatają się ze sobą. Przeciwwstawiając się klasycznym alegorystom i zwolennikom intelektualistycznej interpretacji mitów, Bailly powiadał: "Nie mogę uwierzyć, że system mitologii został stworzony w całości albo w częściach przez filozofów albo alegorystów. Został on uformowany jako suma wiedzy, powstająca na zasadzie kolejnych dodatków"⁴⁷.

Przykład Bailly'ego potwierdza jeszcze raz doniosłość sensualizmu w tworzeniu się załączków historycznego spojrzenia na religie. Mówiąc o powiązaniu myśli różnych pokoleń reprezentujących jeden i ten sam gatunek ludzki, którego pamięć się rozwija podobnie jak pamięć jednostki, Bailly stwierdził wprost: "właśnie ta zasada ciągłości idei, wskazana przez Condillaca, może wyjaśnić pamięć i postępy umysłu ludzkiego"⁴⁸.

Łącząc astralistykę z euhemeryzmem i wprowadzając je na teren historii, Bailly nie uważał za istotne, czy jakaś postać jest wyłącznie mityczna, czy historyczna. Dopuszczał możliwość przeplatania się w niej obu tendencji. Było to spojrzenie rozsadzające ramy "czystej" astralistyki.

Wszystko, co dotąd mówiliśmy o francuskich astralistach XVIII wieku, pozwala stwierdzić, w jakim stopniu oryginalne były poglądy dwóch czołowych przedstawicieli późnej fazy oświeceniowej astralistyki, Charles'a François Dupuisa oraz jego ucznia i kontynuatora, Constantina François Volneya. Przystępując do redagowania swojej podstawowej pracy: "Origine de tous les cultes, ou Religion universelle", Dupuis twierdził, że "dzieło to będzie miało tylko jeden cel, a mianowicie sięgnięcie do źródeł naszych poglądów religijnych, ustalenie ich początków, śledzenie ich postępu i różnorodności form; znalezienie wspólnego łańcucha, który je łączy, i zaproponowania ogólnej metody zanalizowania ich nieforemnej i potwornej masy"⁴⁹. Stawia-

⁴⁶ J. S. Bailly: *Essai sur les fables et leur histoire*, Paris an VII, s. 17.

⁴⁷ Tamże, s. 46.

⁴⁸ Tamże, s. 45.

⁴⁹ Ch. F. Dupuis: *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle*, t. 1, Paris l'an III (1794-1795), s. XIII.

jąc sensualistyczną tezę, że wszelkie formy religii są odbiciem w ludzkim umyśle sił przyrody i jej elementów i że te formy zmieniają się w miarę dōskonalenia się ludzkiego poznania, Dupuis polemizował z euhemerystyczną teorią religii. Jego zdaniem, kult sił przyrody był formą religii najwcześniejszą i najbardziej rozpowszechnioną. Mity, w których pewni filozofowie doszukują się relacji z życia wielkich ludzi, zawierają w istocie jedynie symboliczne wyobrażenia rzeczy, zjawisk i procesów zachodzących na ziemi, w systemie planetarnym i w Kosmosie. Jeśli przyczyną ubóstwiania ludzi mogła być - według euhemerystów - wdzięczność, to przyroda musiała powodować uczucie wdzięczności w nieporównanie większym stopniu. Gdyby natomiast niektórzy władcy i wybitni prawodawcy narzucili siłą kult swojej osoby, a powodem ich ubóstwiania był lęk, to przyczyny te musiały zniknąć wraz ze śmiercią samych osób wyniesionych do rangi bogów. Człowiek jest istotą słabą, ograniczoną, przemijającą, przyroda natomiast jest wszechpotężna i wieczna.

"Słowo Bóg - powiadał Dupuis - zdaje się służyć wyrażaniu siły powszechnej i wiecznie aktywnej, która wprawia w ruch całą przyrodę zgodnie z prawami stałej i wspaniałej harmonii rozwijającej się pod różnymi formami, jakie przybiera zorganizowana materia; jest to siła, która ze wszystkim się wiąże, wszystko ożywia, chociaż zdaje się być jedna pośród swych nieskończenie zróżnicowanych modyfikacji i należeć tylko do siebie samej. Oto jaka jest siła żywa, którą zawiera w sobie świat albo regularne powiązanie wszystkich ciał wiecznym łańcuchem, którego nieustanny ruch panuje majestatycznie pośród przestrzeni i czasu bez granic"⁵⁰.

Wychodząc z założenia, że wszelkie idee pochodzą ze zmysłów, Dupuis wysuwał wnioski, że religia pierwotna musiała odzwierciedlać początkową fazę ludzkiego poznania. Przed tym okresem panował ateizm⁵¹. Ponieważ "panowanie zmysłów poprzedza twory refleksji", przedmiotem kultu musiała być początkowo "natura widzialna", z jej elementami i przedmiotami, których istnienie nie wymagało świadectwa abstrakcyjnego myślenia. Ubóstwiano przede wszystkim te elementy przyrody i te przedmioty, które najbardziej zwracały na siebie uwagę.

W ten sposób "kult planet i gwiazd, czyli sabeizm, stanowił podstawę wszelkiej religii". Dupuis, pragnąc uniknąć zarzutu gołostowności, zi-

⁵⁰ Ch. F. Dupuis: *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, t. 1, Bruxelles 1825 (1. wyd. Paris an VI, 1797), s. 20.

⁵¹ Por. t e n ż e: *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle*, cyt. wyd., t. 1, s. 122.

lustrował swoją tezę obszerną faktografią, zaczerpniętą z opisów wszystkich znanych mu religii zarówno starożytnych, jak i współczesnych. Wykorzystał między innymi opisy wierzeń plemion indiańskich, dokonane przez Lafitau. Na podstawie porównań religii starożytnych z prymitywnymi wierzeniami Indian doszedł do wniosku, że pośród odmienności klimatu, ustroju politycznego, systemu molarności, "jedynie religia jest taka sama jak w obrębie starego kontynentu. Przedmiotem uwielbienia jest zawsze Słońce, Księżyc, niebo, gwiazdy, Ziemia i jej części". Słowem, wierzenia prymitywne zarówno w zamierzczłej przeszłości, jak i we współczesnym nam świecie stanowią analogiczny etap w rozwoju jednej religii powszechnej. Ów pierwszy okres rozwoju religii, przedstawiony przez Dupuisa, moglibyśmy nazwać okresem naturystyczno-astralistycznym.

Wyższym etapem jest wielbienie "świata ożywionego". Zdaniem Dupuisa, ludzie sądzili, że wszystko, co jest w ruchu, wszystko, co oddziaływa na inne rzeczy, jest żywe i rozumne. Z czasem sam Wszechświat był pojmowany jako istota żywa, która przekazuje życie wszystkim bytom przez swoją wieczną płodność. W odróżnieniu od pierwszego etapu bogotwórstwa "świat i jego części były wielbione nie jako zespół zwyczajnych przyczyn, ale jako przyczyny ożywione i inteligentne". To doprowadziło do wypracowania, przez starożytnych astrologów i filozofów przyrody, pojęcia duszy świata wypełniającej Kosmos. Sądzili oni, że cząstki tej duszy dają życie i wprawiają w ruch poszczególne elementy natury.

Następstwem koncepcji świata ożywionego była nowa forma jego kultu. Przypisując naturze, jej elementom tudzież poszczególnym przedmiotom życie i rozum, człowiek tworzył bogów na swoje podobieństwo. Sądził, że przyroda może wpływać świadomie na jego los, toteż zwracał się do niej z prośbami o pomoc i przychyłność. Na wzór hierarchii ziemskiej powstała hierarchia bytów ożywionych. Sądzono na przykład, że gwiazdy i planety obdarzone są siłą, która udziela się poszczególnym bytom na Ziemi, wpływającym z kolei na los człowieka. W ten sposób powstała - wedle Dupuisa - nowa forma kultu przedmiotów i istot żywych, nosząca cechy animizmu i antropomorfizacji.

Wielbiciele przyrody nie znali początkowo żadnych symboli religijnych. Nie mieli świątyń, ołtarzy i materialnych wyobrażeń bóstwa. Symbolika powstała wraz z rozwojem intelektualnym człowieka, towarzyszącym rozwojowi cywilizacji. Musiała bowiem istnieć sztuka budowania domów, zanim powstały świątynie. Obrazy i posągi bogów powstały z chwilą, gdy zaczęto tworzyć wizerunki ludzi. Antropomorfizacja sił przyrody powodowała, że bogowie musieli mieszkać w świątyniach, przyjmować ofiary, mieć własne wizerunki. Twórcy symbolicznych wyobrażeń sił i zjawisk przyrody

pragnęli zbliżyć te sity do siebie, nawiązać z nimi kontakt. Dlatego też "mitologia zawiera jedynie dogmaty filozofii starożytnej odnośnie do przyczyn naturalnych tudzież obraz czynników i zjawisk przyrody. Słowem, jest ona prawdziwą fizjologią napisaną w stylu poetycko-alegorycznym"⁵². W upowszechnianiu alegorycznych wyobrażeń przyrody zainteresowani byli astrologowie i kapłani, którzy chcieli w ten sposób ukryć swoją wiedzę o świecie przed pospółstwem. Lud natomiast przywiązywał większą wagę do samych materialnych wyobrażeń niż do ich alegorycznego znaczenia. Wierzył, że w pewnych materialnych rzeczach, w zwierzętach, roślinach itp. tkwi siła nadprzyrodzona. Stąd wzięty początek praktyki magiczne i fetysyzm.

W miarę postępów wiedzy zaczęto dostrzegać w świecie szereg sił działających często w sposób antagonistyczny. Wyodrębniono w przyrodzie zasadę/aktywną i pasywną, harmonię i nieład, to co stałe i to co zmienne, światło i ciemność, dobro i zło. To zróżnicowanie dało początek idei wielobóstwa. Powstał jednocześnie nowy rodzaj alegorii, który przerodził się w kultury falliczne. Zasadę czynną, najczęściej Słońce, przedstawiano jako uosobienie męskości. Ziemia rodząca pod wpływem światła i ciepła słonecznego stała się bytem rodzaju żeńskiego. Mity o małżeństwach bogów powstały w następstwie alegorycznych wyobrażeń o wzajemnym powiązaniu zasady aktywnej i pasywnej. Podobny sens mają falliczne wyobrażenia, którymi posługiwano się w czasie orgii kultowych.

Wyodrębnienie zasady aktywnej i pasywnej, nieba i ziemi, duszy i ciała stało się przyczyną powstania nowych form religii, opartych na wierze w życie pozagrobowe oraz na pośmiertnych nagrodach i karach, co dało początek technikom soterycznym. Ta nowa forma wierzeń rozwinęła się w epoce wysoko ucywilizowanego społeczeństwa. Krzewili ją władcy i kapłani, pragnąc uczynić z niej podporę władzy politycznej.

Uznając kult Kosmosu i jego elementów za pierwotną i powszechną formę religii, Dupuis sądził, że wszelkie późniejsze wierzenia zmieniały tylko szatę zewnętrzną, ale nie przestały być kultem przyrody i gwiazd. Dlatego też chcąc przewyciężyć religię, "trzeba wrócić do przyrody, aby postawić człowieka na należnym mu miejscu. Jedynie w tej świątyni odnajdzie on wieczne formy bogów, których wielbili wszyscy ludzie całego świata i na przestrzeni wszystkich wieków"⁵³.

Jedną z form kultu przyrody - według Dupuisa - jest chrześcijaństwo. Jezus, podobnie jak: Mitra, Ozyrys, Bachus, Herakles i Adonis, jest

⁵² Tamże, vol. II, t. 1, s. 413.

⁵³ Tamże, vol. III, t. 2, s. 184.

postać mityczną, alegorią Słońca. Kategorycznie odrzucał Dupuis euhemerystyczno-historyczną teorię pochodzenia postaci Jezusa. "Lud - powiadał - czyni z niego zarazem Boga i człowieka; współczesna filozofia widzi w nim tylko człowieka. Jeżeli chodzi o mnie, to nie uważam go za Boga, a tym bardziej za człowieka, gdyż Słońce jest bardziej obce naturze ludzkiej niż boskiej"⁵⁴. Wszystkie ważne momenty życia Jezusa wyjaśniał Dupuis zjawiskami zachodzącymi w przyrodzie. Legenda o grzechu pierworodnym, od którego Jezus miał wyzwolić ludzi, jest alegorią jesieni, kiedy to "zły duch" zaczyna objawiać swoją moc poprzez zimno, wzrastający okres ciemności w ciągu dnia, zahamowanie vegetacji roślin, obumieranie życia. "Tę właśnie ideę chciał wyrazić autor Genesis w bajce o kobiecie uwiedzonej przez węża i zrywającej nieszczęsne jabłko, które podobnie jak puszcza Pandory stało się źródłem zła dla wszystkich ludzi". Jabłko symbolizuje jesienną porę dojrzewających owoców. Wąż jest alegorią gwiazdnej konstelacji o tej samej nazwie, która pojawia się w tym czasie na nieboskłonie. Legenda o narodzeniu Jezusa, zbawiciela rodzaju ludzkiego, jest związana z zimowym przesileniem pod koniec grudnia, kiedy dzień zaczyna wzrastać. Rodzący się Jezus symbolizuje zapoczątkowanie w przyrodzie okresu panowania światła i dobra. Dupuis uważał, że Mitra również narodził się 25 grudnia, a więc w dniu "narodzin Słońca". Podobnie jak Jezus, Mitra jest synem dziewicy, gdyż Słońce w tym czasie wchodzi w gwiazdozbiór Panny. To skłania go do przypuszczenia, że chrześcijaństwo jest odgałęzieniem mitraizmu. Zmartwychwstanie Jezusa oznacza tryumf słońca wiosennego, przynoszącego światło, ciepło i życie. Jest to zarazem zwycięstwo dobra nad złem, Boga nad szatanem. Zmartwychwstanie zbieżne jest z astronomiczną datą wiosennego zrównania. Słońce przechodzi wówczas przez znak Barana i stąd właśnie powstała alegoria Chrystusa jako baranka, który odkupił grzechy świata. Podobnym symbolem posługiwano się dla wyobrażenia Jowisza Ammona. Przez długie lata był on wizerunkiem Chrystusa. Później zastąpiono go wyobrażeniem ukrzyżowanego człowieka.

Dupuis dokonał również naturystycznej interpretacji dogmatu o Trójcy. Sugerował, że dogmat ten wywodzi się z filozofii Pitagorasa, Platona oraz ich uczniów i że znany był w religiach przedchrześcijańskich. Obserwacja przyrody doprowadziła filozofów do wyodrębnienia w niej przyczyny powszechnej, zawierającej w sobie wszelkie inne przyczyny. Ta przyczyna, nadrzędna i powszechna, uznana została za "zasadę wszelkich zasad", za najwyższą jednię, z której wszystko się wywodzi. Spo-

⁵⁴ Tamże, vol. IX, s. XI.

śród tych czynników podrzędnych wyróżniano szczególnie dwie: zasadę życia (anima, spiritus) oraz rozumu (logos, nus, verbum). Sądzono, że logos tkwi w substancji świetlnej. Dlatego też Chrystus określany jest jako światło oświecające człowieka, jako syn "ojca światła", czyli że identyfikowany jest ze Słońcem będącym elementem Wszechświata.

Poddając astralistycznej analizie Apokalipsę, Dupuis widział w niej odbicie nauki Persów o świetle i ciemności. Wszelkie alegorie Objawienia św. Jana, cała "teatralna i cudna dekoracja zapożyczona jest z wyobrażenia nieba albo konstelacji, które patronują przemianom czasu i ozdabiają świat widzialny". Szczególnie uderzającym elementem owych alegorii są liczby 7 i 12, tak powszechne w astronomii. "Nie ulega wątpliwości - powiadał Dupuis - że to właśnie system planetarny jest w niej [tzn. w Apokalipsie - M.S.] określany za pomocą symbolu świecznika o siedmiu ramionach, bądź też przez siedem świeczników i siedem gwiazd, które trzyma w ręku duch świetlisty, podobny do boga będącego zasadą światła lub do Ormuzda wielbionego przez Persów. Właśnie tym symbolem określano siedem wielkich ciał niebieskich, z których rozprzestrzenia się niestworzone światło i w których centrum świeci Słońce, główne jego ognisko. To właśnie anioł Słońca pojawia się Janowi pod postacią ducha olśniewającego światłem i odkrywa mu tajemnice, aby je przekazał wtajemniczonym"⁵⁵. Astronomiczną liczbę 7 spotykamy - według Dupuisa - w Apokalipsie w postaci siedmiu murów świątyni, siedmiu oczu Boga, siedmiu pieczęci, bądź też siedmiu rogów baranka. Miasto o dwunastu bramach i tyłuż fundamentach oznacza Wszechświat z dwunastoma znakami zodiaku. Uszeregowanie tych znaków w cztery serie symbolizuje cztery pory roku. Persowie - zdaniem Dupuisa - wielbili cztery gwiazdy główne, znajdujące się w "czterech zakątkach świata", które wyobrażano za pomocą zwierząt mających taką samą postać jak w Apokalipsie. Dupuis jako pierwszy zastosował astralistykę do tak szczegółowej analizy Nowego Testamentu.

Dzieło Dupuisa zyskało rozgłos i poważanie wykraczające poza epokę. Było wysoko cenione i często cytowane przez astralistów XX wieku. Trzeba jednak zauważyć, że cenione je za to, co możemy dziś uznać za jego słabą stronę. Otóż Dupuis, zebrawszy olbrzymi materiał faktograficzny, przyporządkował go apriorycznie założonej konstrukcji. Konstrukcja ta była zresztą wewnątrz sprzeczna, albowiem deklarując się jako sensualista i reprezentując rzeczywiście takie stanowisko filozoficzne w niektórych fragmentach swojej pracy, Dupuis w gruncie rzeczy poszedł

⁵⁵ Ch. F. Dupuis: *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, t. 3, Paris 1889 (1. wyd. an VI - 1797-1798), s. 134.

za tradycją intelektualistyczną i alegoryczną, związaną z koncepcją podwójnej prawdy - naukowej dla oświeconych i alegorycznej dla ludu. Przypomnijmy, że pierwszą formą religii był dla niego kult świata jako całości oraz kult duszy świata, następnie wierzenia przybrały charakter dualistyczny, a wreszcie politeistyczny (fetyuszystyczny). Zaczęto więc od wielbienia świata, a skończono na deifikacji poszczególnych przedmiotów, przy czym ta deifikacja oznaczała regres wobec pierwotnego kultu natury i ciał niebieskich. Co więcej - jak zauważył J. Deshayes - redukując religijne mity do czystej symboliki, Dupuis praktycznie zaprzeczał istnieniu politeizmu: "bogowie rozptywiają się tu jak we mgle, a ulegając temu procesowi sublimacji, religijna treść mitów sprowadza się do bliżej nie określonego odczuwania boskości, albo też, jeśli wolimy, do czystego wielbienia istoty najwyższej, niefortunnie powiązanej następnie - na skutek procesu kontaminacji - z symbolami, wizerunkami bóstwa"⁵⁶. W konsekwencji Dupuis zdaje się nas odsyłać do "pierwotnego monoteizmu", a ściślej mówiąc - tworzy z kultu przyrody materialistyczny odpowiednik kultu monoteistycznego Boga. Mimo zasadniczych różnic światopoglądowych, schemat myślenia pozostaje ten sam co u zwolenników oświeceniowego "pramonteizmu". Ponieważ kultury politeistyczne, a ściślej - idolatryczne, stanowią u alegorystów, a wśród nich u Dupuisa, chorobliwe zwyrodnienie i rozmnożenie komórki, która początkowo była prosta i zdrowa, słusznie więc J. Deshayes dopatrywał się u alegorystów XVIII wieku koncepcji "choroby języka", którą przejął M. Müller. "Można powiedzieć - pisał wspomniany autor - że wiek XVIII pasjonował się tą teorią"⁵⁷. Można by dorzucić, że M. Müller przejął alegorezę i koncepcję zepsucia nazw bogów na skutek zapomnienia, złych przekładów, pomyłki, wraz z naturystyczno-astralistyczną interpretacją religii. Postać tego religioznawcy wypełnia lukę między astralistyką oświeceniową a astralistyką przełomu XIX i XX wieku.

Słusznie też powiadał A. Van Gennep, że teoria Dupuisa i jego ucznia Dulaure'a - specjalisty w zakresie kultów fallicznych, stanowi regres w stosunku do Lafitau, De Brossesa i Démeuniera. Stanowi regres, gdyż w odróżnieniu od tych przedstawicieli rodzącej się "szkoły antropologicznej", Dupuis opierał się na erudycji klasycznej, sięgał nie do Lafitau i De Brossésa, ale do Montfaucona, a jeśli - dodajmy - czerpał z opisów ludów egzotycznych, to nie wyciągał żadnych wniosków na rzecz historyzmu z porównywania tych dwóch zespołów faktów.

⁵⁶ J. Deshayes: De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis: à la recherche de la clef des fables, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", vol. 24, Genève 1963, s. 477.

⁵⁷ Tamże, s. 478.

Wreszcie ostatni istotny zarzut, jaki można by skierować pod adresem Dupuisa, to skrajny naturalizm będący przejawem metafizycznej jednostronności, którą tak często wytykamy myślicielom XVIII wieku. Dupuis odrzucał całkowicie euhemeryzm, fetyszyzm i inne koncepcje religii pierwotnych albo odsuwał je na daleki margines swojej teorii. Nawet Du-laure, który popadał w podobną jednostronność, pisząc o kultach fallicznych, zdobył się - kiedy jeszcze był pod wpływem De Brossesa - na tyle krytycyzmu, aby stwierdzić o Dupuisie: "widział w starożytności jedynie sabeizm i wszystko odnosił do tej religii. Tymczasem, jak tego dowiodę, nie była ona ani jedyna, ani najstarsza, ani powszechna, ani też stanowiąca genezę wszystkich kultów"⁵⁸. Wiadomo jednak, że Du-laure zmienił radykalnie swoją postawę badawczą, gdyż w następnym dziele uznał autorytet Dupuisa, zapominając o De Brossesie. Jego wahania nie były pod koniec stulecia odosobnione. Court de Gébél, streszczając De Brossesa, pozostał przy alegorezie Dupuisa. Destutt de Tracy stwierdzał w "Analyse raisonnée de l'Origine de tous les cultes" (1798), że na początku dzieła szedł za autorem "Du culte des dieux fétiches", by później zmienić zdanie. Przykłady owych wahań i rozterek można by mnożyć. Świadczą one, że spór między zwolennikami De Brossesa i Dupuisa dotyczył problematyki o wiele ważniejszej. Opowiedzenie się za jednym z nich oznaczało uznanie bądź odrzucenie alegorezy, co sprzyjało uznaniu lub odrzuceniu idei rozwoju religii.

Mimo pozornego zwycięstwa Dupuisa w początkach XIX wieku, o czym świadczy liczba jego zwolenników i imitatorów, czas pracował na rzecz jego przeciwników. Oto B. Constant podważył w 1824 roku intelektualizm autora "Origine de tous les cultes", stwierdzając, że "historia bogów jest historią przyrody jedynie dla ludzi, którzy ją studiowali. Lud jej nie studiuje"⁵⁹. Nieco później A. Comte przyjął wszystkie podstawowe założenia metodologiczne De Brossesa, co oznaczało tryumf tej tendencji, która od sensualizmu do pozytywizmu sprzyjała idei rozwoju religii i w ogóle teorii postępu. Astralistyka XX wieku stanowiła natomiast reakcję przeciw historyzmowi.

Polemika z astralistyką Dupuisa toczyła się również między jej zwolennikami. Często wymienia się jako drugiego czołowego astralistę XVIII wieku i jako ucznia Dupuisa, autora "Ruin", Constantina François Volneya (1757-1820). Otóż zbyt pochopnie utożsamia się niekiedy poglądy tych

⁵⁸ J. A. Du-laure: Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie ou l'adoration des figures humaines, Paris 1805, s. IV.

⁵⁹ B. Constant: De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, t. 1, Bruxelles 1824, s. 187.

dwóch myślicieli, których wiele łączyło i różniło. Volney przejął od Dupuisa podstawowe założenia astralistyki i pewne elementy jego koncepcji zmian w religii, którą jeszcze bardziej skomplikował niż jego poprzednik. Jednak wpisał ten proces rozwojowy w sensualistyczną historiozofię, pogłębiając w tym zakresie wywody De Brossesa. W konsekwencji Volney próbował traktować rozwój kulturowy i umysłowy ludzkości równoległe do związanego z nim rozwoju religii, chociaż nie zawsze potrafił wykazać zachodzące między nimi zależności.

Religia jest - zdaniem Volneya - wytworem prymitywnej mentalności człowieka i rozwija się wraz z nią⁶⁰. Jednakowy sposób myślenia ludzi na odpowiednich etapach rozwoju ich kultury pozwala nam badać różne wierzenia jako szczeble jednej religii powszechnej. Pragnąc stosować konsekwentnie swoją metodę badawczą, polegającą na redukowaniu teologii do "faktów prostych i fizycznych", Volney próbował analizować wczesne etapy rozwoju religii przez porównywanie ich do prymitywnych wierzeń ludów współczesnych⁶¹. Poza tym szukał analogii między mentalnością człowieka prymitywnego a umysłowością dziecka. Wierzenia ludzkie traktował więc Volney jako powstałe na pewnym etapie rozwoju człowieka. Niedoskonałość jego władz poznawczych powodowała, że popełniał błędy. Tak więc religia jest spontanicznym i koniecznym tworem umysłu.

W rozwoju religii wyodrębnił Volney osiem etapów, a przeprowadzona przez niego typologia różnych form kultów wskazuje, że był zwolennikiem naturystycznej interpretacji mitologii. Idea Boga wywodzi się - jego zdaniem - z kultu przedmiotów i zjawisk fizycznych. Deifikacja elementów i sił fizycznych przyrody była znamieną dla pierwszego "systemu religijnego". Z chwilą gdy człowiek stał się istotą świadomą, popadł w zachwyt dla otaczającej przyrody. Później zaczął dostrzegać, że jej siły są źródłem zarówno przyjemności, dobra, jak cierpienia i zła. Odczuwał wobec nich wdzięczność lub strach, pragnął lub obawiał się ich działania. Charakterystyczną cechą myślenia człowieka pierwotnego była antropomorfizacja. Dostrzegając ruch w przyrodzie, przypisał jej siłom działanie świadome i wolę. Pragnął pozyskać sobie ich względy, składając im ofiary i wyrażając przez odpowiednie zachowanie swój szacunek dla nich. W ten sposób dążenie człowieka do zaspokojenia potrzeb i zachowania fizycznej egzystencji było jednym z istotnych czynników religio-twórczych.

⁶⁰ Znał on niewątpliwie poglądy De Brossesa i Levesque'a, których dzieła cytuje w: *Les Ruines*, Paris 1791, s. 353.

⁶¹ C. F. Volney: *Histoire de Samuel*, Paris 1819, *Oeuvres complètes*, t. IX, Paris 1823, s. 195.

Drugim systemem religii był "kult gwiazd albo sabeizm". Gwiazdy wielbiono "w ich właściwej postaci" albo też w postaci symbolicznej. Sabeizm zrodził się dzięki postępowi wiedzy ludzkiej, towarzyszącemu rozwojowi cywilizacji. Rolnictwo, które rozwinęło się w tym okresie, wymagało prowadzenia obserwacji nieba i znajomości cyklicznie zachodzących wędrówek gwiazdozbiorów. Według ułożonego przez astronomów kalendarza prowadzono prace w polu. Zbieżność zmian na nieboskronie z występowaniem pewnych zjawisk na Ziemi, np.: kwitnienie, dojrzewanie i obumieranie roślinności, pojawienie się i znikanie owadów, ptaków i zwierząt, nasunęła ludziom myśl o wpływie ciał niebieskich na ich własne życie. W ten sposób "gwiazdy sprawiające obfitość albo głód stały się mocami niebieskimi, duchami oraz bogami - twórcami dobra i zła".

W owym czasie istniała już własność prywatna, która zrodziła społeczną nierówność. Mała grupa ludzi tyranizowała otoczenie i żyła jego kosztem. "W takim ustroju ludzie popadli w rozpacz i przygnębienie. Do tego dręczącego ich zła doszły klęski naturalne. Oszołomieni bezmiarem nieszczęść zaczęli szukać ich przyczyn w wyższych siłach ukrytych, ponieważ zaś mieli tyranów na Ziemi, przypuszczali, że istnieją podobni im despoty w niebie, i przesąd pogłębił nieszczęścia ludów"⁶². Na wzór hierarchii ziemskiej ustanowiono hierarchię bogów. "W wyniku tego powstał skomplikowany system bóstw, w którym Słońce stało się bogiem naczelnym, wodzem wojskowym, politycznym królem; Księżyc był królową i jego towarzyszką; planety - sługami, nosicielami rozkazów, posłańcami; rój gwiazd - ludem, armią herosów, duchów odpowiedzialnych za rządzenie Ziemią pod rozkazami swoich przełożonych; każdy z nich miał swoje imiona, funkcje, atrybuty przypisane mu na podstawie jego powiązań i wpływów, wreszcie swoją płeć, zależną od rodzaju nazwy"⁶³. W tym czasie powstały obrzędy kultowe, które początkowo były proste i miały charakter prywatny, a następnie stały się publiczne i uroczyste. Wyodrębniła się kasta kapłanów, którzy ustanowili stałe rytuały, świątynie i ofiary. Odtąd religia stała się więzią polityczną.

Aczkolwiek Volney dobitnie podkreślał rolę warunków społecznych w procesie religiotwórstwa, to jednak musimy pamiętać, że zarówno jego historiozofia, teoria społeczeństwa, jak i etyka mają charakter naturystyczny. Wyprowadzone są z idei ładu przyrody. Tak więc Volney nie popadał w sprzeczność, kiedy po omówieniu społecznej genezy religii stwierdzał, że idea Boga była "idea bytów fizycznych wywierających wpływ pozytywny

⁶² Tenże: *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris 1791, s. 74.

⁶³ Tamże, s. 234.

lub negatywny, to znaczy dostarczających wrażeń przyjemnych lub przykrych. Dogmatem stała się znajomość ich praw i sposobów oddziaływania, cnotą zaś - przestrzeganie lub wykraczanie przeciw tym prawom"⁶⁴.

Trzecim systemem, który wyodrębnił Volney w rozwoju religii, jest kult symboli albo idolatria. Wywodzi się on z alegorycznego przedstawiania elementów i sił przyrody. Potrzeby praktyczne skłoniły ludzi do ustalania nazw gwiazdozbiorów. Tworzono je najczęściej od nazw przedmiotów ziemskich, z którymi pojawianie się i znikanie konstelacji w jakiś sposób się wiązało. Z czasem zaczęto przypisywać powodowanie pewnych zjawisk przyrody nie gwiazdom i innym ciałom niebieskim, ale ich symbolom. Stąd wziął początek kult zwierząt i fetyszyzm.

Postępy nawigacji i odkrycia geograficzne przyczyniły się do szybkiego rozwoju badań nad otaczającym człowieka światem. Zdobywał on coraz więcej materiałów, które mógł porównywać ze sobą, i w ten sposób doszedł do wyodrębnienia dwóch zwalczających się zasad. Sądził, że owe antagonistyczne siły mają swoje źródło w mocach pozaziemskich. To dało początek czwartemu systemowi, którym był "kult dwóch zasad" albo "dualizm". Sądzono np., że nadchodzenie lata, a wraz z nim ciepła, światła, płodności oraz - w aspekcie moralnym - dobra, związane jest z pojawieniem się określonych konstelacji gwiazdnych. Innym konstelacjom przypisywano pojawianie się na świecie zasady zimna, ciemności, śmierci, a w konsekwencji - zła. Elementy dobra i zła dostrzegano również w życiu społecznym i dlatego "astronomiczna historia konstelacji zmieniła się w historię polityczną". Obok Boga-króla i wiernych mu zastępów aniołów umieszczono w zaświatach duchy zbuntowane. Walki między stronnictwami ziemskimi przeobraziły się w rywalizację dobrych i złych duchów. Stąd wzięty początek mity o Ozyrysie i Tyfonie, Ormuzdzie i Arymanie, Bogu chrześcijan i szatanie.

System dwóch zasad przerodził się z czasem w "kult mistyczny i moralny albo system innego świata". Bóg stał się w tym, piątym z kolei, systemie stróżem moralności, prawodawcą społecznym i politycznym. Niewidzialne niebo stało się miejscem nagrody za życie zgodnie z wolą boga, a piekło - kary. "Ów symboliczno-mistyczny system zdobył sobie zwolenników głównie dlatego, że ośwładną człowieka poprzez jego skłonności: słaby i uciskany, znalazł w nim nadzieję na rekompensatę, pocieszenie o przyszłej zemście; uciskający, licząc na to, że dzięki bogatym ofiarom będzie zawsze unikał kary, uczynił sobie z błędu pospólstwa jedną broń więcej, aby móc nad nim panować. W ten sposób przywódcy ludów, królowie

⁶⁴ Tamże, s. 235.

i księża, ujrzeni w nim nowy sposób na ich ujarznienie, dzięki uzurpowanemu przywilejowi rozdzielania nagród i kar wielkiego sędzi, według dowolnie ustalonych przez siebie kryteriów przestępstwa i zasługi"⁶⁵.

Szósty system był systemem "świata ożywionego albo kultem Wszechświata pod różnymi symbolami". Obserwacja zjawisk przyrody pozwalała ludziom zauważyć, że w świecie nic nie ginie, że jego elementy są niezniszczalne, tylko zmieniają formy. Życie i śmierć następuje przez modyfikacje tych samych atomów. Świat jest wieczny. Nie ma on granic ani w czasie, ani w przestrzeni. Stąd powstała myśl, że Wszechświat jest bogiem. Ponieważ człowiek szukał w świecie analogii do własnego organizmu, doszedł do wniosku, że przyroda zawiera w sobie źródło życia, które często identyfikowano z ogniem.

Niektórzy filozofowie nie uznawali ontologicznej i kosmologicznej jedności przyrody. Wyodrębnili w niej bierną materię i ożywiającą ją duszę. W ten sposób powstał siódmy system, a mianowicie "kult duszy świata, to znaczy elementu ognia, witalnej zasady Wszechświata". Zwolennicy tego systemu sądzili, że każda istota żywa posiada cząstkę duszy powszechnej. Dusze poszczególne wracają do duszy świata i zlewają się z nią po śmierci bytów, w których przebywały. Ta doktryna przybrała postać metempsychozy.

Teologia była w siedmiu dotychczasowych systemach Volneya "teorią sił fizycznych". Uznał on jednak, że powierzchowne badanie istoty świata lub jej nieznanomość doprowadziły do powstania koncepcji siły obcej przyrodzie i oderwanej od niej. Zrodził się wówczas ósmy system "świata - maszyny i kultu demiurga albo wielkiego stwórcy". Bóg stał się bytem metafizycznym i abstrakcyjnym. Jest on jednak tylko pozornie oderwany od świata zmysłowego, albowiem "jego atrybuty są kopią albo fizycznych atrybutów świata, takich jak: nieskończoność, wieczność, niepodzielność, albo też odczuć moralnych człowieka, jak: dobroć, sprawiedliwość, godność itd."⁶⁶.

Po dokonaniu tej typologii systemów religijnych Volney pokusił się, podobnie jak Dupuis, o dokonanie naturystycznej interpretacji współczesnych mu religii świata. Szczególnie interesująca jest interpretacja mozaizmu i chrześcijaństwa. W kilkunastu fragmentach rozdziału XXII ("pochodzenie i filiacja idei religijnych"), zatytułowanym "Chrześcijaństwo albo kult alegoryczny Słońca czczonego pod kabalistycznymi nazwami Chris-en lub Chrystus i Yesus albo Jezus", Volney wyjaśnił biblijne podanie o Adamie i Ewie, odwołując się do gwiazdozbioru Panny i Wolarza. Otóż kiedy

⁶⁵ Tamże, s. 267.

⁶⁶ Tamże, s. 280.

Panna "kładzie się" za nieboskłonem w okresie jesiennego zrównania dnia z nocą, Wolarz podąża za nią, kuszony wyciągniętą w jego stronę kłocią owoców. Za nimi pojawia się Perseusz, który przypomina archanioła z mieczem, wypędzającego ich z letniego raj do zimowego piekła. Wówczas Słońce wchodzące w znak Panny każe myśleć o poczęciu przez nią syna. W zrównaniu wiosennym syn przybiera postać baranka, gdyż Słońce wchodzi w znak Barana, który wypędza Węża i zbawia świat od zła zimy. Historia Chrystusa stanowi więc "odtworzenie życia Słońca", które umiera jesienią, a zmartwychwstaje wiosną. Ponieważ Jezus pochodzi od Iez stanowiącego kabalistyczny odpowiednik liczby 608, oznaczającej jeden z okresów słonecznych, a zarazem odnosi się do Banchusa - boga odradzającej się przyrody, Volney nie miał wątpliwości, że udało mu się zredukować życie Chrystusa do mitu astralnego i solarnego.

Do grupy astralistów-naturystów XVIII wieku należy Sylvain Maréchal⁶⁷, myśliciel eklektyczny w zakresie teorii religii, ale unikający właśnie dzięki temu eklektyzmowi jednostronności Dupuisa.

Z tym właśnie astralistą dzielił pogląd, że kultury przyrody zrodziły się po bezreligijnym okresie ludzkości. Jeżeli chodzi o źródła tych kultów, bliższy był postawie Volneya, twierdząc, że zrodziły je ludzkie potrzeby i związana z nimi ludzka dociekliwość. Obeznany w starożytnej filozofii Maréchal zręcznie połączył poglądy Prodikosa i Theagesena z Rhegion z doktryną sensualistów. Stwierdził mianowicie, że ludzie wielbili przede wszystkim to, co przynosiło im pożytek.

W odróżnieniu od tych sensualistów, którzy zwalczali alegorezę, Maréchal poszedł również i w tym wypadku wyraźnie tropem Dupuisa. Tak jak Lupuis przyjmował intelektualistyczną tezę podwójnej prawdy, próbując na swój sposób godzić ją z sensualizmem: "Wszelka teogonia - powiada egipski kapłan w utworze Maréchala - jest w zasadzie tylko wiernym, ale alegorycznym obrazem przyrody. Ślepy tłum zadawała się formą, powierzchnią rzeczy; wtajemniczony sięga do ich dna. Cała wiedza egipska polega na badaniu rzeczy naturalnych. Uznajemy tylko istnienie materii cielesnej. Ona jest naszym bóstwem, skoro żądają od nas, abyśmy ją-kiś bóstwo mieli"⁶⁸. Izyda była więc w Egipcie personifikacją Ziemi. Ozyrys był symbolem czynnika aktywnego w przyrodzie - Nilu lub Słońca. Tyfon, przeciwnik Ozyrysa, to zasada destrukcyjna. Walka Ozyrysa z Tyfonem jest alegorycznym przedstawieniem walki antagonistycznych sił w przyrodzie. Horus, syn Izydy i Ozyrysa, jest alegorią tego, co powstaje na

⁶⁷ Por. M. Skrzypek: Sylvain Maréchal przedstawiciel oświeceniowej teorii religii, Warszawa 1974, s. 50-60 ("Studia Religioznawcze", nr 9

⁶⁸ P. S. Maréchal: Voyages de Pythagore, t. 2, Paris an VII (1798), s. 197.

skutek wzajemnego oddziaływania zasady aktywnej i pasywnej świata.

Astralistykę uprawiał Maréchal na marginesie szerszej, naturystycznej redukcji religii. Znamienne było dla niej nawiązywanie do różnych panteizujących koncepcji dbających się boskości w samej przyrodzie. Poza tym próbował łączyć dwie astralistyczne koncepcje, a mianowicie La Lande'a i Dupuisa. Innym źródłem astralistyki Maréchala było niemieckie dzieło "Horus"⁶⁹, które wymienił we wstępie do "Dictionnaire des athées". Znane mu były również prace Volneya.

Jedną z cech astralistyki Maréchala jest to, że wiązał ją nie z astronomią, przez którą rozumiał naukę nowożytną, dającą w pełni racjonalne odpowiedzi na zagadki Kosmosu, ale z astrologią⁷⁰, wiedzą przesiąkniętą jeszcze mistycyzmem i fantazją. Astrologowie - jak twierdził - dostrzegali występowanie w przyrodzie determinizmu. Wiedzieli, że pewnym zjawiskom na niebie odpowiadają określone zmiany na Ziemi. Na podstawie ruchu planet i położenia gwiazdozbiorów przewidywali występowanie: wylewów rzek, suszy, deszczów itp. To przewidywanie, będące konsekwencją wiedzy kapłanów o świecie, wydawało się prostemu ludowi czymś nadprzyrodzonym. W takiej sytuacji nietrudno było kapłanom-astrologom ogłosić się za pośredników astralnych bóstw. Uważając, podobnie jak La Lande, że Babilon jest kolebką bóstw astralnych, Maréchal sądził, że to kapłani Chaldejczy jako pierwsi podzielili zodiak na dwanaście części, które stały się bóstwami ludzi⁷¹.

Znaczenie Słońca dla życia spowodowało, że większość wierzeń jest związana z jego kultem. "Można powiedzieć - pisał Maréchal - że Słońce jest ojcem boskości. Bez niego, być może, nigdy nie wymyślono by bogów"⁷².

Jedną z form kultu Słońca upatrywał Maréchal w chrześcijaństwie. Obok tradycyjnych wątków, jakie znajdujemy u Dupuisa i Volneya, polegających między innymi na doszukiwaniu się powiązań między astronomiczną sytuacją nieba a ważnymi datami z życia Chrystusa, znajdujemy w jego dziełach nową problematykę. Na podstawie szczegółowego porównywania chrześcijańskiej symboliki sakralnej z alegoriami kultów solarnych odnajdywał szereg zbieżności. Zauważył na przykład, że aureola była typowym atrybutem bóstw słonecznych i symbolizowała promieniowanie. Takie samo znaczenie ma, jego zdaniem, monstrancja.

⁶⁹ Chodzi o Horus oder astrognostisches Endurteil über die Offenbarung Johannis, Halle 1783. Dzieło to rozwija astralistyczne interpretacje Apokalipsy Dupuisa.

⁷⁰ Por. P. S. Maréchal: Dictionnaire des athées anciens et modernes, Paris an VIII (1800), s. L.

⁷¹ Por. tenże: Voyages de Pythagore, cyt. wyd., t. 2, s. 468.

⁷² Tenże: Antiquités d'Herculanum, t. 3, Paris 1781, s. 92

Pragnąc stosować astralistykę do interpretacji Biblii, Maréchal koncentrował się na Ewangelii według Mateusza. Na poparcie swego domysłu o astralistycznych wątkach w Piśmie św. przytaczał szereg fragmentów tej Ewangelii, jak np.: "I przemienił się przed nimi. A oblicze jego rozjaśniało jako słońce, a szaty jego stały się białe jako śnieg" (Mateusz, XVII, 2) oraz: "Tedy sprawiedliwi świecić będą jako słońce w królestwie Ojca ich" (Mateusz, XIII, 43). Wskazał też na fakt częstego określenia Chrystusa mianem "Słońca Prawdy".

Interesujące są na tle osiemnastowiecznej astralistyki rozważania Maréchala nad mitologią lunarną. Kult Księżycy cieszył się - jego zdaniem - niemal taką samą popularnością jak kult Słońca. Wskazywał na ślady tego kultu w Chaldei - ojczyźnie astronomii. Sądził, że przyczyną wielbienia Księżycy były jego zaćmienia. Obszerne informacje o religijnych uroczystościach lunarnych świadczą o zdobytej przez Maréchala obszernej erudycji na ten temat. Tak na przykład, nie powołując się na Makrobiusza, przytoczył jego zdanie, że "wszyscy bogowie pogańscy sprowadzają się do Słońca, a wszystkie boginie do Księżycy". Zauważył przy tym istnienie par bóstw, z których bóstwo solarne jest postacią męską, a lunarne - żeńską. Egipska Izyda była żoną Ozyrysa i solidaryzowała się z nim w walce przeciw Tyfonowi, bogu zła, ciemności i bezpłodności. Przedstawiano ją z wizerunkiem sierpa Księżycy nad głową. Czasami przydawano jej czarną zastonę na znak żałoby po zniknięciu Ozyrysa. Przystrojona była zazwyczaj w mieniącą się i pokrytą gwiazdami szatę, na której widniała srebrna tarcza Księżycy. W ceremoniach na jej cześć postępowano się liczbami 7 (od liczby dni w tygodniu) i 12 (od liczby miesięcy w roku). Kupłani wtajemniczeni w misteria Izydy zanurzali siedem razy głowę w wodzie. Siedem dni trwały uroczystości na cześć Izydy.

Opierając się na relacjach podróżników, Maréchal pilnie zbierał informacje o lunarnych kultach prymitywnych ludów czasów nowożytnych. W jego dziełach znajdujemy obszerne fragmenty poświęcone kultowi Księżycy u ludów Jawy, Ziemi Magellana i niektórych plemion indiańskich⁷³.

Przedmiotem ubóstwiania były - według Maréchala - nie tylko poszczególne elementy zjawiska w przyrodzie, ale również świat jako wielka całość. Na poparcie swojej tezy przytaczał szereg argumentów wskazujących na rozprzestrzenienie się, od najdawniejszych czasów, różnych form panteizmu. Stąd wyprowadzał zaskakujący wniosek, że teologia jest w zasadzie materialistyczną, ale zdeformowaną wiedzą o przyrodzie. Deformacja ta jest w głównej mierze zasługą uczonych naturalistów i kapła-

⁷³ Tenże: *Costumes civils actuels de tous les peuples connus*, t. 3, Paris 1788, s. 236, 317-318.

nów, którzy aczkolwiek sami było panteistami i ateistami, określali przyrodę mianem boga, gdyż lud nie mógł pojąć w sposób racjonalny jej tajników.

Pogląd ten przejął Maréchal od P. Bayle'a albo od niektórych zwolenników jego filozofii⁷⁴. Wiadomo, że właśnie Bayle utożsamiał stanowisko Spinozy z zamaskowanym ateizmem, co stanowiło zbyt daleko idące uproszczenie jego panteizmu.

Śladów panteizmu doszukiwał się Maréchal również w mozaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Powołując się na wypowiedzi Strabona (Geografia, ks. XXVI), utrzymywał, że Mojżesz był wielbicielem przyrody, a w samym panteizmie nawiązywał do kultu Izidy.

Wedle Maréchala pogląd na cielesność Boga i śmiertelność duszy panował wśród saduceuszy. Podjął go również Chrystus. Nawiązując do zdania Chrystusa wypowiedzianego w czasie Ostatniej Wieczerzy: "Oto jest ciało moje, a to jest krew moja", Maréchal dorzucił: "A my powiemy: to jest czysty materializm, Bóg-chleb i chleb-Bóg ... Zaprawdę, Spinoza nigdy nie posunął się tak daleko w przypisywaniu takich właściwości materii"⁷⁵. Oczywiście, nie należy traktować zbyt serio wypowiedzi Maréchala lubującego się w paradoksach i rozwijającego do skrajności tendencję przyjętą od P. Bayle'a, który uważał Spinozę za "cnotliwego ateistę". Jeden z głównych twórców doktryny chrześcijańskiej - powiadał Maréchal - apostoł Paweł określał Boga jako to, w czym żyjemy, poruszamy się i istniejemy (in ipso vivimus, movemur et sumus). Św. Grzegorz "był z pewnością spinozystą", kiedy pisał: "Bóg przebywa we wszystkich rzeczach, przenika on wnętrze świata".

Snując rozważania nad wypowiedziami teologów o Bogu, Maréchal stwierdzał, że "często doktryna ich znajduje się o włos od poglądów największych bezbożników"⁷⁶. Zarówno dla teologa, jak i filozofa panteisty bogiem jest przyroda, ale ten ostatni uwielbia przyrodę w jej materialnej i rzeczywistej postaci, teolog natomiast wielbi jej abstrakcyjne odbicie, oderwane od ziemskiego podłoża. Tego rodzaju wypowiedzi każą nam przypuszczać, że Maréchal był bliski zrozumienia procesu alienacji przy-

⁷⁴ "Uczony Jablonski - pisał Maréchal - nazywa Egipcjan ateistami, których system tak bardzo przypomina doktrynę Spinozy, że nie można się w tej sprawie pomylić, jeśli oczywiście zdobędziemy się na odrobinę przenikliwości. Ta uwaga jest doniosła, prosimy czytelników, by jej nie tracili z oczu". Voyages de Pythagore, cyt. wyd., t. 2, s. 169, przyp. 4.

⁷⁵ P. S. Maréchal: Dictionnaire des athées anciens et modernes, cyt. wyd., s. 204.

⁷⁶ Tamże, s. 197.

rody w umyśle ludzkim. Na przeszkodzie do zrozumienia tego zjawiska stało z pewnością respektowanie teorii podwójnej prawdy i posadzanie kapłanów o świadomą dwulicowość. Będąc ateistami, wpajali oni ludowi przekonanie o boskości przyrody i ciał niebieskich.

Aspiracje filozoficzne Dupuisa, Volneya i Maréchała są obce autorowi anonimowej pracy "La fable de Christ dévoilé", opublikowanej podczas Rewolucji Francuskiej. Wspominamy o niej na końcu, gdyż stanowi ona jak gdyby pomost między astralistyką XVIII i XX wieku. W centrum zainteresowania autora znajduje się nie przyroda i jej elementy, ale postać Jezusa jako mitu solarnego. Jeżeli autor zajmował się innymi bóstwami astralnymi, to tylko po to, by przez porównanie wykazać ich zbieżność z mitologią chrześcijańską. Przejmując od swoich poprzedników alegorezę, autor łączył ją z teorią impostury, którą wysunął zdecydowanie na plan pierwszy. W jego przekonaniu kapłani tworzący chrześcijaństwo świadomie zatarli znaczenie symboli bóstw astralnych, aby przekształcić je w rzekomą prawdę historyczną. W ten sposób zaczęto "rozpatrywać fizyczną śmierć Słońca, którą obchodzono co roku w marcu, przy pełni Księżyca, jako śmierć jakiegoś człowieka, który jakoby był Bogiem"⁷⁷.

Znamienne jest, że autor interesującego nas utworu nie nawiązywał do żadnego znanego astralisty ani też do żadnej szkoły. Nie opowiadał się ani za egiptocentryzmem, ani za panbabilonizmem, czy też za pan-nordyzmem. Wskazując natomiast wielokrotnie na zbieżność nazw bogów Chrystusa i Kriszny (Christna), stwierdzał między innymi: "ten bóg urodził się jak Chrystus albo hinduski Kriszna w stajence między bykiem i osłem 25 grudnia. Będzie miał jak on domniemanego (putatif) ojca i podobnie jak on będzie zbawcą i odkupicielem. Ten bóg nie będzie jednak umierał co roku, aby potem zmartwychwstać i wstępować do nieba jak Bachus i Mahomet. Umrze tylko jeden raz"⁷⁸. Umarł tylko jeden raz, gdyż przekształcono go w postać ludzką. Jednak, podobnie jak inni bogowie astralni, podlegał prawu cykliczności, albowiem obchodzi się co roku symbolicznie jego narodziny, śmierć i zmartwychwstanie.

Obok hinduskiego pochodzenia Chrystusa "La fable de Christ dévoilé" wskazuje na inne, greckie. Odpowiednikiem boga chrześcijańskiego jest, w przekonaniu autora tego dzieła, Bachus, który miał przydomek Mez (Mese). Właśnie na cześć Bachusa (M-eza) urządzano tańce, sławiąc go jako bóstwo zapładniające ziemię i przynoszące światło. Dlatego

⁷⁷ La fable de Christ dévoilé, ou lettre du muphti de Constantinople à Jean Ange Braschy, muphti de Rome, Paris an II de la république (1793-1794), s. VII.

⁷⁸ Tamże, s. 28.

ofiarowywano mu chleb i wino - główne produkty ziemi. Pozostałością tych obrzędów bachicznych jest wedle "La fable de Christ dévoilé" średniowieczne Święto Głupców oraz Święto Osła, które organizowano w okresie Nowego Roku, urządzając w kościołach tańce i sprośne zabawy. Osła czczono dlatego, że "występował w misteriach poświęconych Bachusowi". W związku z tym można było go oglądać specjalnie przystrojonego w kościołach do końca XVI albo XVII wieku. Zwracano się do niego z hymnami kończącymi się refrenem: "hiez, hiez", a wyrazy te odnosiły się ongiś do Bachusa.

Trzecią postacią, z którą autor kojarzył Jezusa, był Mitra. "Wiadomo - pisał - że Persowie czcili Słońce pod imieniem Mitry i że kult ten doszedł do największego rozkwitu za Tyberiusza. Wiadomo też, że za Trajana, w 101 roku, zbudowano na cześć tego boga ołtarz z napisem: *Dèo soli Mitrae*" ("Bogu słońca Mitrze" - M.S.)⁷⁹. Nietrudno domyślić się, że autor wspominał fakty z okresu, w którym rozwijało się w Rzymie również chrześcijaństwo. W innych fragmentach swojej pracy powiadał zresztą wprost, że zarówno w chrześcijaństwie, jak w mitraizmie spotykamy obrzęd chrztu, ofiarę z chleba, posługiwanie się mitrą jako symbolem Słońca. Potrójną mitrę, będącą oznaką władzy najwyższego kapłana w obu religiach, wkładano Izydzie jako symbol "trzech słońc", czyli Słońca w okresie trzech pór, na jakie dzielono rok.

Poza tymi trzema bóstwami solarnymi (Kriszna, Bachus, Mitra) autor "La fable de Christ dévoilé" wymienił całą plejadę bogów reprezentujących Słońce lub płodzącą Ziemię. Wynika stąd, że łączył kultury solarne z chtonicznymi. Obok wspomnianych bogów oraz Ozyrysa, Adonisa, Belosa, Attysa, Pana, wymienił Kybelę, Wenerę, Prozerpinę, Izydę. Sądził, że Wenus-Astarte, oznaczająca przyrodę i matkę wszystkich rzeczy, stała się matką Jezusa, syna cieśli, którego prototypem musiał być "odwieczny twórcą", "architekt", "cieśla niebieski".

Przy okazji warto zauważyć, że w omawianym dziele próbował tłumaczyć nawet najdrobniejsze szczegóły dotyczące Jezusa przez zastosowanie interpretacji naturystycznej. I tak dwunastu apostołów to dwanaście znaków zodiaku. Krzyż to symbol Słońca oświecającego cztery strony świata, a zarazem "najdawniejszy symbol Ziemi", będący atrybutem Ozyrysa. Wieniec cierniowy to odpowiednik wieńca z bluszczu nakładanego Bachusowi i uczestnikom bachanaliów. Trzy Marie oplakujące śmierć Jezusa to trzy pory roku. Dwaj złoczyńcy to symbol czasu minionego i przyszłego, który jest wrogiem człowieka, gdyż z jego upływem traci si-

⁷⁹ Tamże, s. 73.

ły witalne i umiera. Jak widzimy, autor wzmiankowanego dzieła nadużywał często astralistycznej interpretacji, "robiąc strzały z wszelkiego drewna" dla udowodnienia swej tezy. Niekiedy podawał argumenty, które trudno uznać za naukowe. Tak na przykład wywodził katolicyzm od miasta Katolikos, a ewangelie od zawołania na cześć Bachusa; "evoe", co znaczy "życie", i "Elis" będącego skróconą nazwą Jowisza Elejskiego. "Evan-elis" oznaczałoby więc "życie Jowisza", które przekształciło się w opowieści o życiu Jezusa.

Najpoważniejszy błąd, jaki popełnił autor "La fable de Christ dévoilé", dotyczy jednak samej genezy "sabeizmu". Wywodził on ten termin od italskich Sabinów, a nie od semickich Sabejczyków.

"La fable de Christ dévoilé" jest dziełem typowego erudyty, filologa lubującego się w etymologiach, a stroniącego od głębszych teoretycznych refleksji. Specyficzne jest dla niego interpretowanie alegorezy jako świadomej impostury. Tak radykalne postawienie problemu, niezależnie od stosowanych przez autora uproszczeń, było czymś wyjątkowym w oświeceniowej astralistyce. Zgodnie z jego koncepcją kapłani wytępiłi oszustwem lub przemocą resztki pogańskich kultów astralnych, z których wyrosło chrześcijaństwo, i uczynili z Jezusa postać historyczną. A oto jego konkluzja, którą warto przytoczyć ze wszystkimi jej szczegółami, gdyż oddaje ona plastycznie mentalność autora: "Ponieważ Adonis i Bachus - powiadał w imieniu kapłanów-impostorów - są jednym bogiem, a tego drugiego identyfikujemy z Jezusem, powiemy, że ten lud [tzn. Hebrajczycy - M.S.] go zabił. Tak więc, jak widzicie, bóg - syn cieśli będzie Słońcem, kiedy tylko zechcemy, chociaż z wyglądu zewnętrznego nie będzie podobny do Słońca. Umrze jedynie w książkach, które my sfabrykujemy. Dlatego też nie będziemy go wywodzić bezpośrednio od umierającego boga, ale stworzymy go jak gdyby pośrednio, biorąc go spośród tego ludu. Wynika stąd, że skłonimy ten naród do porzucenia wszelkich alegorii, wszelkich emblematów i sensu mistycznego; uwierzy on wówczas rzeczywiście, że on sam mógł skazać na śmierć człowieka, który naruszył jego prawa. Wówczas ten lud uwierzy jako pierwszy, że Jezus był człowiekiem, a nie postacią alegoryczną, podczas gdy my będziemy mówili, że był jednocześnie bogiem i człowiekiem. Niechaj nasz podstęp pozostanie na zawsze wzorem sztuki politycznej"⁸⁰. Tak więc podczas gdy niemal wszyscy astraliści-alegoryści twierdzili, że pod symbolami, które stworzyli, kryją się prawdy niedostępne dla ludu i że celem uciekania się do symboli jest jego oświecenie, autor "La fable de Christ dévoilé" wyraził pogląd, że celem tym było polityczne zniewolenie ludu.

⁸⁰ Tamże, s. 36.

Po zapoznaniu się z różnymi wariantami koncepcji naturystyczno-astralistycznych XVIII wieku warto zastanowić się nad miejscem, jakie poszczególni myśliciele wyznaczają tym kultom w historii religii. Problem jest o tyle skomplikowany, że podczas gdy zwolennicy panhebraistycznego pramonoteizmu i koncepcji regresu skłonni byli uznać kultury astralne za początek degeneracji religii Noego lub Mojżesza i przyznali im jedynie status idolatrii, której nie utożsamiali z religią, ale z przesądem i zabobonem, to zwolennicy historyzmu widzieli w nich jedną z wczesnych form religii prymitywnych. Kultury astralne uważało się więc bądź za pierwotną formę idolatrii, bądź też religii, ale religii mającej postać intelektualną albo też prymitywną, stanowiącą wytwór ludów barbarzyńskich.

Zilustrujemy ten problem przykładami. Otóż anonimowy autor "Dissertation sur les peuples de l'Amérique" uznawał, że kultury gwiazd i wielkich ludzi są formami idolatrii, jednakowo starymi i powstałymi niemal wraz z rodzajem ludzkim⁸¹. J.S. Bailly pisał w podobnym duchu, że "kiedy ludzie porzucili kult prawdziwego Boga, pierwszym ich kultem był kult gwiazd"⁸². Bailly kroczył tu śladem artykułu "Dieux" w "Encyclopedii" Diderota, gdzie czytamy, że "pierwszymi fałszywymi bogami, jakich wielbiono, są gwiazdy, niebo, Słońce, Księżyc"⁸³. Po nich autor artykułu sytuuje kult ziemi, ognia, wody, a na końcu drugorzędne bóstwa euhemerystyczne, zwane już przez starożytnych semi dii albo dii minorum gentium. N.A. Boulanger wymieniał powstawanie różnych wierzeń w następującej kolejności: "pogaństwo", "sabianizm", "judaizm", "chryścianizm", a więc kultury astralne nie otwierają wprawdzie historii religii, ale poprzedzają hebrajski monoteizm. Boulanger wyrażał jednak niekiedy pogląd, że "sabianizm jest jedną z najstarszych religii świata", która "zdaje się być powszechna". Stąd wyprowadzał dalej idący wniosek, że "sabianizm zdaje się być wspólnym źródłem wszystkich dawnych religii"⁸⁴. Wyprzedzając Dupuisa, Volneya i Maréchalą, J.C. Delisle de Sales sądził, że pierwotny

⁸¹ Dissertation sur les peuples de l'Amérique et sur la conformité de leurs coutumes avec celles des autres peuples anciens et modernes, [w:] Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 1, Amsterdam 1723, s. 12.

⁸² J. S. Bailly: Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie, Paris 1775, s. 93.

⁸³ "Dieux", Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, t. 4, Paris 1754, s. 983.

⁸⁴ N. A. Boulanger: Recherches sur l'origine du despotisme oriental, b.m.w., 1761, s. 141. - Tenże: Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre, cyt. wyd., t. 2, s. 219, 224.

lud, którym byli Atlanci, traktował jako duszę świata element ognia, a ta filozoficzna koncepcja została przekształcona przez lud w "sabizm albo kult ognia, najmniej nedorzeczną religię, jaką stworzył człowiek"⁸⁵. Odwrotną kolejność rozwoju tych dwóch pokrewnych form wierzeń zaproponował Condillac, według którego "ludzie przeszli od kultu Słońca do kultu Księżyca, gwiazd, nieba, Ziemi wraz z jej częściami, a następnie przyrody jako całości; słowem kult kierował się zawsze ku przedmiotom zmysłowym, jako tym, które ludzie obserwują ze strachem lub miłością"⁸⁶. Kontynuator sensualizmu Condillaca De Brosses, respektując tę zasadę, wedle której rozwijało się wszelkie poznanie, wypracował klarowny system obejmujący wszystkie formy religii w kolejności ich pojawiania się. Liczne jego wypowiedzi świadczą jednak o tym, że miał pewne kłopoty w wyznaczeniu miejsca sabeizmowi w owym systemie. Wychodząc z założenia, że ludzie wielbili najpierw konkretne przedmioty zmysłowe, czyli fetysze, początkowo przypuszczają, że takimi przedmiotami mogły być wizerunki słońca i ognia. W napisanych wcześniej tekstach traktował zdecydowanie kultu solarne jako początkową fazę rozwoju religii. Wiązał ją z Pelazgami, którzy przyszli ze Wschodu i mieszkali na wyspie Samothrake, będąc poprzednikami Greków. Wielbili Dioskurów, zwanych też Kabirami. Właśnie od Kabirów - powiadał - wzięli początek wielcy bogowie Wschodu, jak: Słońce, Księżyc, gwiazdy, niebo, Ziemia, morze, płodna natura, przyroda. Bogowie ci "wywodzą się z dawnej religii sabeistycznej i elementarnej Wschodu"⁸⁷. De Brosses traktował Kabirów jako bóstwa solarne, a zarazem chtoniczne i falliczne, gdyż wywodził od nich kult Cerery, Prozerpiny, Plutona i Hermesa, będących bóstwami ziemskimi "albo raczej płodną i rodzącą ziemią, czy też bogami piekieł [tzn. podziemi - M.S.] lub bogami zmarłych".

W 1755 roku, pisząc o kulcie Westy, De Brosses uznał go za przejaw "wielbienia ognia, słońca i gwiazd - religii ustanowionej w dawnych czasach wśród wszystkich ludów Wschodu sąsiadujących ze Scytami"⁸⁸.

⁸⁵ J. C. Delisle de Sales: *Histoire du monde primitif, ou des Atlantes*, t. 2, Paris 1780, s. 482.

⁸⁶ E. Bonnot de Condillac: *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, Oeuvres philosophiques de Condillac*, t. 2, Paris 1948, s. 20.

⁸⁷ *Histoire de la République Romaine dans le cours du VII^e siècle*. Par Salluste, t. 3, Dijon 1777, s. 532 (przypis Ch. de Brossesa).

⁸⁸ Ch. de Brosses: *Description d'un vase et de quatre manuscrits nouvellement trouvés en Sibérie, "Mémoires de Littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Incriptions et Belles-Lettres"*, t. 3, Paris 1764, s. 782.

W 1765 roku, kiedy akceptował już w pełni koncepcję identyczności natury ludzkiej i stwierdził, że ta natura zdeterminowana jest materialnymi potrzebami, uznał powszechność poszczególnych form religii, jak fetyszym, a następnie sabeizm. "Wszystkie nazwy dawnych bóstw - pisał w traktacie o językach - wyrażają jedno i to samo pojęcie odnoszące się do Słońca, gwiazd oraz ich epitetów"⁸⁹. Wydaje się jednak, że De Brosses wahał się do końca w uznaniu pierwotności fetyszyzmu przed sabeizmem, co daje się zauważyć w jego podstawowej pracy "Du culte des dieux fétiches"⁹⁰.

Spośród myślicieli, którzy poszli śladem De Brossesa, należy wymienić przede wszystkim przyrodnika Ch.G. Leroy, który bądź sytuuje kult gwiazd obok kultu fetyszów, bądź też uznaje pierwszeństwo fetyszyzmu przed kultami astralnymi⁹¹.

Doniosły krok naprzód uczynił J.A. Dulaure, który podzielił epokę fetyszyzmu na dwa okresy: fetyszyzmu naturalnego i fetyszyzmu sztucznego (przedmiotem kultu były w nim przedmioty stworzone przez człowieka). Jeżeli chodzi o kultury astralne, uznał, że wyłoniły się one z fetyszyzmu naturalnego. Ta właśnie "część fetyszyzmu - powiadał - dała początek nowej religii, sabeizmowi"⁹². Według Dulaure'a sabeizm był wytworem wyższej cywilizacji niż ta, z której wyłonił się fetyszym. Kultury astralne pojawiły się w okresie rozwoju rolnictwa, podczas gdy fetyszym był religią ludów łowieckich i wojowniczych⁹³.

Rozwijając elementy historyzmu i ewolucjonizmu De Brossesa, Dulaure wyrażał pogląd, że kultury astralne zrodziły się w łonie fetyszyzmu. Stanowiły wyższą formę religii między innymi dlatego, że podczas gdy fetyszyści mieli prostackich wieszczków, to kult gwiazd wymagał kapłanów będących uczonymi astronomami. Ten pogląd świadczy jednak, że Dulaure wracał niepostrzeżenie do intelektualizmu Dupuisa.

Z drugiej jednak strony nie możemy zapominać, że kierując się zasadą sensualistycznego empiryzmu, Dulaure zainicjował badania terenowe

⁸⁹ Ch. de Brosses: *Traité de la formation mécanique [sic] des langues et des principes physiques de l'étymologie*, cyt. wyd., t. 1, s. 88.

⁹⁰ Por. Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, cyt. wyd., s. 10, 12.

⁹¹ Por. Ch. G. L e r o y: *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme*, Paris an X (1802), s. 310-311.

⁹² J. A. D u l a u r e: *Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie ou l'adoration des figures humaines*, Paris 1805, s. 22.

⁹³ Por. tamże, s. 24.

nad pozostałością kultów astralistycznych w obyczajach ludowych. Jako jeden z autorów i ostateczny redaktor kwestionariusza sporządzonego z inicjatywy Académie Celtique, który omawialiśmy wcześniej, zamierzał uzyskać informacje o tej formie wierzeń⁹⁴. Jego pytania dotyczą świąt, ceremonii, przesądnych praktyk, jakie mają miejsce w czterech porach roku, zwłaszcza w okresie zrównań dnia z nocą oraz przesileni, a w szczególności przesilenia zimowego, na które przypada Boże Narodzenie. Zestaw pytań dotyczący tego święta kojarzy się nam z problematyką podjętą przez autora "La fable de Christ dévoilé". Dotyczą one obchodzenia Święta Głupców w tym czasie, a więc obrzędów orgiastycznych, związanych z magią płodności. Dulaure'a interesowała perseweracja w chrześcijańskich ceremoniach kultu ognia, przejawiającego się w zapalaniu świec oraz łuczywa w wigilię Bożego Narodzenia. Jeżeli chodzi o przesilenie letnie, w kwestionariuszu znajdujemy pytania dotyczące zwyczaju wstawania o świcie w dniu Świętej Trójcy, by oglądać wschód potrójnego Słońca, jak również oczekiwania na wschód słońca na wzgórzu, w dniu Świętego Jana. Dulaure pragnął się dowiedzieć, czy wieczorem rozpala się ogniska zwane "ogniami radości", do których wrzuca się zwierzęta albo słomiane lub papierowe manekiny.

Na marginesie tego pytania warto zauważyć, że jeszcze w okresie Rewolucji Francuskiej rozpalano "ogień radości", do których wrzucano wszelkie symbole ancien régime'u łącznie z symbolami chrześcijańskimi. Jeśli weźmiemy również pod uwagę występowanie rudymentów Święta Głupców i Święta Osa w tym czasie, nie będziemy mieli wątpliwości, że ludowe zwyczaje związane z kultami solarnymi przetrwały do końca XVIII wieku, chociaż nabierały nieoczekiwanie nowego, zdecydowanie politycznego znaczenia. Na uwagę zasługuje nacisk, jaki kładli autorzy na zarejestrowanie, dzięki odpowiednio zredagowanym pytaniom, nie tylko samych zewnętrznych obrzędów, ale również ludowych poglądów na te obrzędy. Zapytywali na przykład: jakie są ludowe nazwy różnych konstelacji, gwiazdy wieczornej i porannej, drogi mlecznej, tęczy i innych zjawisk meteorologicznych.

Nie znamy dokładnie wyników ankiety rozpisanej przez Akademię Celtycką, ale sam fakt jej opublikowania jest niezwykle doniosły. Oto po raz pierwszy kultury solarne stały się przedmiotem empirycznych badań w terenie (wiadomo, że Akademia wysyłała do departamentów Francji spe-

⁹⁴ Por. Questions proposées par l'Académie Celtique: "Mémoires de l'Académie Celtique, ou Recherches sur les antiquités celtiques, gauloises et françaises, t. 1, Paris 1807, s. 74-86. Kwestionariusz ten został przedrukowany przez A. Van Genepa w Manuel du folklore français contemporain, t. 3, Paris 1937, s. 11-18.

cialnych ankietów, którzy spisywali informacje na miejscu). Był to tryumf metody postulowanej przez oświeceniowych sensualistów, zwiastującej narodziny nowej nauki o religii. Takich badań nie podjęli nawet astraliści XX wieku.

Naturystyczna i astralistyczna koncepcja religii, która rozwinęła się pod koniec XVIII wieku we Francji, nie przestała istnieć wraz z epoką Oświecenia. W następnym stuleciu rozwinęła się ona głównie w Niemczech. Chodzi zwłaszcza o prace F. Creuzera (1771-1858), autora "Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen" (1810-1812), jak również F. Norka (Korna) (1803-1850), i wspomnianego już M. Müllera (1823-1900). Problem recepcji Dupuisa i innych reprezentantów oświeceniowej astralistyki przez tych niemieckich myślicieli zasługuje wszakże na osobne zbadanie. W tym miejscu ograniczymy się do przypomnienia, że już w pierwszym niemieckim traktacie astralistycznym: "Horus oder astrognostisches Endurteil über die Offenbarung Johannis" (1783), który jest anonimowy, nazwisko Dupuisa i jego poglądy przypominane są wielokrotnie. To samo dotyczy astralistyki i naturystycznej interpretacji religii XIX wieku, na której zbieżność z koncepcją Dupuisa zwrócił uwagę już w 1843 roku A. Mickiewicz. Polemizując z Norkiem, odślonił istotne braki ówczesnej szkoły naturystyczno-astralistycznej, jak radykalny dyfuzjonizm powiązany z panhinduizmem ("Nork nie wychodził poza swój Indostan; przeświadczony o doskonałości religii bramińskiej..."), a przede wszystkim idea regresu ("wedle niego można by mniemać, jakoby wszystkie religie coraz to bardziej kartowaciały i marniały i jakoby ród ludzki szedł ruchem zstępnym. Przyjąć taką teorię znaczyłoby przeczyć możliwości postępu"⁹⁵).

Ten podstawowy zarzut można odnieść do całej szkoły naturystyczno-astralistycznej od Dupuisa, poprzez Creuzera i Müllera, aż do Niemojewskiego⁹⁶ i wielu innych przedstawicieli astralistyki XX wieku, którzy powołują się często na oświeceniowych antenatów.

⁹⁵ A. Mickiewicz: Literatura słowiańska, Dzieła, t. 11, Warszawa 1953, s. 244-248. Por. [A. Niemojewski]: Mickiewicz o Norku i Dupuisie, "Myśl Niepodległa", 1914, nr 265, s. 5-10.

⁹⁶ Por. Z. Poniałowski: Niemojewski a religioznawstwo, [w:] A. Niemojewski: Biblia a gwiazdy, Warszawa 1959, s. 7-13, oraz tegoż: Wstęp do religioznawstwa, Warszawa 1962, s. 45-47.

XII. NARODZINY POJĘCIA KULTÓW FALLICZNYCH

Kulty falliczne, zwane dziś częściej i trafniej kultami płodności, budziły od dawna zaciekawienie, któremu towarzyszył często posmak skandalu. Dotyczy to zwłaszcza literatury średniowiecznej gorszącej się relacjami autorów starożytnych, którzy pisali o wielbieniu narządów rodnym i czynności prokreacyjnych bez cienia żenady. Wszystko, co kojarzyło się z płodnością i jej służyło, traktowali z nabożną czcią. Niezależnie jednak od postawy, jaką przyjmowali przeciwnicy, czy też zwolennicy zmysłowości pogańskiej, ich teksty służą nam dziś w równej mierze jako źródło informacji o tych niezwykłych wierzeniach i towarzyszących im orgiastycznych obrzędach. Cenne są zarówno teksty Herodota i Augustyna, jak Josepha (nie mylić z Giulio Cesare) Scaligera i N. Franco, autorów dwóch różnych "Priapei", czy też anonimowy "Hexaméron rustique" z XVII wieku lub prace H. Beverlanda. Jednak dopiero w drugiej połowie XVIII wieku autorzy piszący o kultach fallicznych wychodzili poza zwykły ich opis i próbowali tworzyć teorie wyjaśniające ich genezę tudzież rolę w społeczeństwach antycznych i archaicznych; w miarę poznawania coraz to nowych zakątków świata i odkrywania prymitywnych ludów egzotycznych okazało się bowiem, że większość z nich uprawiała kult płodności i urodzaju. Do takich samych spostrzeżeń dochodzili badacze europejskiej kultury barbarzyńskiej i średniowiecznej, jak również pierwsi przedstawiciele rodzącej się na przełomie XVIII i XIX wieku folklorystyki. Porównanie ze sobą różnych typów kultur prymitywnych prowadziło nieubłaganie do wniosku, że wierzenia uświęcające płodność stanowiły archaiczną i uniwersalną formę religii.

Sądzymy, że niezależnie od zasług myślicieli Oświecenia w wypracowaniu ogólnej koncepcji tych kultów na ich poglądach zaciążył ujemnie przyjęty przez nich punkt widzenia, a konsekwencje tego faktu dają się

odczuć do dzisiaj. Otóż wiek XVIII - ów wiek późnego klasycyzmu zafascynowanego antycznymi cywilizacjami Grecji i Rzymu, a później Egiptu, skoncentrował się głównie na kulcie Priapa i Fallosa tudzież na ich rzymskich odpowiednikach (Priapus, Fallus, Liber). Tymczasem były to postacie lokalne i drugorzędne w panteonie bóstw urodzaju. Priapa uważano w Grecji za syna Afrodyty i Dionizosa lub Jowisza. O Afrodycie mówiono, że urodziła się z piany morskiej (po grecku afros) w członku Ura na obcięty i wrzucony do wody przez Kronosa. Rzymskim odpowiednikiem Afrodyty uważanej za "matkę wszystkiego" była Wenus. Dlatego też mówiono również i o niej, że urodziła się z morskiej piany pochodzącej z członka "ojca niebieskiego" rzuconego do morza. Piana była więc odpowiednikiem spermy. Według Diodora ojcem Priapa był Hermes, bóg płodności, wielbiony przez pasterzy, a matką Afrodyta i dlatego przedstawiano go w postaci hermafrodyty. Priap często zresztą przejmował funkcje Dionizosa i Hermesa, a w Rzymie Libera. Uchodził też za syna Libera i Wenery. Z tej racji był uważany za strażnika i opiekuna (custos) trzód, a następnie ogrodów. Z czasem zaczął prezentować nie tylko siłę płodzącą, ale "męskość" w ogóle. Był strażnikiem zarówno przed złodziejami, jak i zwierzęcymi szkodnikami ogrodów. W Rzymie, pod postacią Fascinum, miał władzę odpędzania czarów. Jego wizerunki umieszczano chętnie na murach budynków i na bramach domów. Jako Mutunus Tutunus, a więc bóstwo uosabiające zarazem męską i żeńską siłę rozrodczą, wpływał szczególnie na płodność ludzką. Skoncentrowanie się na Priapie i Fallusie oraz na innych bóstwach wyobrażanych w postaci narządów rodnych, albo których te narządy były głównymi atrybutami, doprowadziło do przekonania o ich ubóstwianiu jako takich. Stąd pojęcie kultu Fallusa przyjęte przez Oświecenie, które spotkało się później z krytyką zwolenników magicznej interpretacji fallizmu, ale całkowicie go wyprzeć nie zdołało.

Do utożsamiania kultów płodności z kultami fallicznymi przyczyniły się głównie artykuły "Encyklopedii" Diderota. W artykule "Priape" czytamy, że był on synem Bachusa i Wenery, wychowanym w Lampsakos. Ponieważ Lampsakos znajdowało się w Hellesponcie (na obszarze przylegającym do dzisiejszych Dardaneli), autor hasła De Jaucourt pomieszał rzymską wersję jego narodzin z grecką (jako syna Dionizosa i Afrodyty). Priap jest przezeń traktowany przede wszystkim jako bóg ogrodów i sprawca urodzaju. Z artykułu dowiadujemy się jednak, że wyobrażano go w postaci hermów i termów (od Hermesa i Terminusa) ustawianych na polach, gdzie pełniły dwojaką funkcję: sprzyjały urodzajowi i były strażnikami granic pól lub ogrodów oraz znajdujących się tam upraw. Dlatego też zaopa-

trywano je w kije i maczugi. Miały one zazwyczaj głowę osła, a rogi i uszy kozła, albowiem Priap był "szczególnie czczony przez hodowców kóz, owiec oraz pszczół"¹.

W artykule "Priapisme" znajdujemy dodatkową informację o Priapie, że był nim zwykle "nędzny pień figowy, ubóstwiony przez jakichś rozwiązłych poetów, którzy go przedstawiali pod postacią mężczyzny z wyolbrzymionym prąciem"². Traktowanie Priapa w konwencji obsceniczności było wprawdzie typowe dla epoki, ale artykuł wnosi szereg istotnych szczegółów, jak na przykład informację o wiązaniu Priapa z płodnością drzewa figowego, z którego sporządzano zwykle falliczne posągi i amulety.

Znacznie więcej informacji o wierzeniach i ceremoniach fallicznych znajdujemy w cyklu artykułów poświęconych Fallusowi. Z artykułu "Phallus" dowiadujemy się, że ta nazwa odnosi się do "skandalicznej dla nas postaci boga ogrodów - tej samej, którą obnoszono w Grecji podczas świąt Bakchosa, a jeszcze dawniej w czasie uroczystości na cześć Ozyrysa". Autor artykułu dodaje, że "zwyczaj braminów, którzy obnoszą w procesji dawnego Fallusa Egipcjan, jest czymś obcym dla naszych obyczajów"³.

Artykuł "Phallices" dotyczy fallicznych uroczystości, które "obchodzono w Atenach na cześć Bakchosa"⁴. Czytamy w nim, że podczas ceremonii obnoszono procesjonalnie posągi bóstwa, a na tyrsach zawieszano wyobrażenia chorych narządów (autor przezornie nie pisze, że chodzi o narządy płciowe), by wykazać, że dzięki temu zostały uleczone. Artykuł "Phallices" pokazuje, jak autorzy XVIII wieku błędzili po omacku, dając wiarę najdziwaczniejszym hipotezom, które nie ujmowały meritum sprawy. Problem kultów płodności sprowadzono ciągle na boczne tory.

Artykuł "Phallophore" dotyczy greckich i rzymskich falloforów, "kapłanów orgii", którzy "obnosili fallusy podczas świąt Bakchosa (Dionizosa, Bachusa); biegli oni przez ulice umazani osadem z wina, z błuszczowymi wiankami na głowie i śpiewali na cześć bóstwa pieśni godne ich funkcji"⁵.

Falloforowie nie różnili się prawdopodobnie od "ityfallorów", którzy "podczas procesji albo biegów bachantek przebierali się w faunów, uda-

¹ "Priape": Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers, t. 13, Neuchâtel (Paris) 1765, s. 357-358.

² "Priapisme", tamże, s. 358.

³ "Phallus", tamże, t. 12, s. 486.

⁴ Tamże.

⁵ "Phallophore", tamże.

wali pijanych i śpiewali na cześć Bachusa piosenki licujące z ich strojem i funkcjami"⁶. Zauważmy, że prawie każda informacja o obrzędach fallicznych i orgiastycznych kończy się moralną dezaprobatą, co wskazuje dobitnie nie tylko na osobistą postawę autorów piszących o kultach płodności, ale również na atmosferę epoki, w której prowadzono nad nimi badania.

Większość tekstów drukowanych oficjalnie w XVIII wieku na temat fallizmu jest dziś dla nas cenna nie tyle ze względu na sposób ich interpretacji, co na skrzętnie zgromadzoną w nich faktografię. I tak na przykład z artykułu "Ityphaliques" dowiadujemy się o wierszach zwanych fallicznymi, które recytowano lub śpiewano przy obnoszeniu Fallosa (Φαλλός) lub Phallusa (wersja spolszczona: "Fallus") podczas misteriów bachicznych. W czasie uroczystości zawieszano sobie na szyi "ityfalle"⁷ (od τῦϋς - prosty), którym przypisywano cudowne właściwości. Według Pliniusza miały one chronić dzieci, a nawet cesarzy od niebezpieczeństw, westalki zaś zaliczały je do rzeczy świętych i czciły je jak bóstwa.

Z wymienionych artykułów "Encyklopedii" można wysnuć wniosek, że w połowie XVIII wieku nie znano jeszcze kultów płodności jako względnie autonomicznej, powszechnej formy prymitywnych religii. Kulty te redukuje się do czci oddawanej kilku podrzędnym bóstwom, które uzyskały sobie status samodzielności. Z tekstów im poświęconych wyraźnie przebijają jednak myśl, że kultury falliczne wiązały się z obrzędami bachicznymi i dionizyjskimi, z egipskim kultem Ozyrysa, czy też kultem niektórych bóstw indyjskich. Najważniejszy problem dotyczący interpretacji kultów fallicznych pojawił się w artykułach "Encyklopedii" jedynie implicite. Występował wszakże na tyle wyraźnie, że można mówić o przełamaniu przez generację Diderota ważnej bariery. Otóż większość autorów dzieł dotyczących tej problematyki przewyciężyła euhemerystyczną ich interpretację, wedle której Bachus, Ozyrys, Cerera byli ubóstwionymi władcami, którzy nauczyli ludzi uprawy zboża i winnej latorośli. Orgie związane z płodnością miały być w tym ujęciu jedynie uroczystościami kommemoratywnymi, podczas których wyrażano tym dobroczyńcom wdzięczność i oddawano się radosnym uniesieniom, że spowodowana przez nich obfitość płodów zapobiegnie przez najbliższy rok niedostatkowi.

Porzucenie euhemeryzmu prowadziło jednak często do skrajnie naturystycznej, alegoryzującej interpretacji kultów płodności. Jej załączki dostrzegamy u N.A. Boulanger'a, który pisał, że kteis (płciowy organ żeń-

⁶ "Ityphalloses", tamże, t. 8, s. 936.

⁷ Por. artykuł "Ityphale", tamże, s. 936.

ski) oraz męski fallos - owe nieprzyzwoite symbole oznaczały przyczynę bytów. "Czasami te przedmioty służyły przedstawianiu boga jako zasady wszelkiej płodności, a czasami płodności samych bytów wymanowanych przez boga [...]. Każde odnowienie okresu [chodzi o teorię cykliczności u Boulanger'a - M.S.] było uważane za odrodzenie się przyrody. Lingam, ta bezecna figura, która Hinduski nosiły pobożnie na szyi, zdaje się być fallosem Greków, a więc symbolem płodności istot"⁸. Ta interpretacja naturystyczno-alegoryczna stała się wkrótce dominująca.

Koncentrując się na starożytności klasycznej, autorzy haseł w "Encyklopedii" Diderota nie zdołali jeszcze zapoznać się z najnowszymi odkryciami, które wskazywały na obecność kultów płodności w różnych odległych częściach świata. Tymczasem już na początku XVIII wieku F. Lafitau zaobserwował je u Irokezów. Uznał zresztą za fakt zaskakujący, że "wielbili oni Priapy i Fallusy czczone w misteriach Bachusa i nosili ich wizerunki zawieszane na szyi"⁹. Lafitau nie przezwyciężył do końca eurocentryzmu jak również panhebraizmu, toteż zastanawiał się nad możliwością dyfuzji wierzeń Greków i Hebrajczyków do Północnej Ameryki. Był to pogląd dość powszechny, skoro jeszcze kilkadziesiąt lat później G.R. Carli, napotkawszy wśród Indian Panuko i Tlaskali egipski - w jego mniemaniu - kult Priapa, pisał, że historycy podbojów Ameryki "twierdzili, iż wielbiono tam Wenerę albo symbol płodności"¹⁰.

Problem identyczności religii prymitywnych na różnych kontynentach i u różnych ludów, które nie miały ze sobą kontaktów w przeszłości, nie doczekał się w XVIII wieku definitywnego rozwiązania. Dlatego też część autorów reprezentujących skrajny dyfuzjonizm, kiedy pisali o kultach fallicznych, wskazywała jedynie na paralele między wierzeniami Egipcjan, Greków i Hebrajczyków oraz hinduskim kultem Lingama (lingi lub lingamy Siwy traktowano jak osobne bóstwa w XVIII wieku). W przeciwieństwie jednak do schyłku wieku, kiedy to zaczęło się upowszechniać przekonanie o pierwotności kultury Hindusów i o wędrówce wierzeń ze Wschodu na Zachód, w początkowej fazie Oświecenia przeważała zdecydowana tendencja egiptocentryczna, kojarzona mniej lub bardziej szczęśliwie z panheb-

⁸ N. A. Boulanger: *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, t. 2, Amsterdam 1766, s. 74.

⁹ J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. 1, Paris 1924, s. 151.

¹⁰ J. R. Carli: *Lettres américaines [...]* Avec des observations et additions du traducteur (J.B. Lefebvre de Villebrune), Boston - Paris 1738, t. 1, s. 510.

rajską. Zgodnie z tą koncepcją kultury falliczne powstały w Egipcie, skąd zostały przeniesione na teren Judei lub do Grecji (dopatrywano się identyczności między Ozyrysem i Dionizosem), a następnie do Persji i Indii.

Już w 1704 roku La Créquinière pokusił się o porównanie wierzeń tych krajów w dziele "Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité". W rozdziale "O świątyniach poświęconych Priapowi" La Créquinière doszukiwał się analogii między wyobrażeniami fallicznymi "przedstawionymi w nieprzyzwoitych pozach", które zauważył w świątyniach Indii, a podobnymi przedmiotami kultu u Egipcjan, Greków, Rzymian i Hebrajczyków. Pisał również o zwyczaju noszenia przez Hindusów małych, srebrnych Priapów na szyi, przez co spodziewali się "uzyskać siłę i płodność". "Wiadomo - powiedział La Créquinière - że ten podły idol miał ongiś swoich wielbicieli wśród Żydów. Pismo św. uczy nas, że Asa wypędził swoją matkę Maachę ze dworu za to, że wznosiła ołtarz Priapowi, którego potłukł i spalił nad brzegiem potoku Cedron"¹¹. Ponieważ jest to fragment Biblii najczęściej cytowany przez autorów zajmujących się kultami fallicznymi w XVIII wieku, nietrudno go zidentyfikować. W przekładzie z Wulgaty J. Wujka brzmi on następująco: "Nadto i Maachę, matkę swą złożył, aby nie była księżną w ofiarach Pryapa i w gaju jego, który była poświęciła: i zburzył jaskinię jego i potłukł bałwana najsprośniejszego i spalił u potoku Cedron" (Księgi Trzecie Królewskie, XV, 13). Gwoli ścisłości zauważmy, że w nowym przekładzie Pisma świętego, wydanym przez Komisję Przekładu na podstawie oryginału hebrajskiego i greckiego jest mowa o "bałwanie Astarty"¹², a więc żeńskiego, hebrajskiego bóstwa płodności. La Créquinière podał natomiast, że oryginalna nazwa Priapa w Piśmie św. brzmiała: Belpeor, a więc chodziłoby niewątpliwie o Baala z miejscowości Peor (zwanej też Fogor), położonej w górach Moabu, blisko ujścia Jordanu do Morza Martwego.

Kolejni autorzy zajmujący się hinduskimi kultami płodności powielają w zasadzie schemat La Créquinière'a. M. Veyssière de La Croze pisał w 1724 roku¹³, że kult Fallusa został wynaleziony w Egipcie, skąd został

¹¹ Utwór La Créquinière'a cytujemy wg przedruku w: (J.F. Bernard): *Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres*, t. 1, cz. 2, Amsterdam 1723, s. 18.

¹² Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przełożona przez Ks. D. Jakuba Wujka, Warszawa 1960 (1. wyd. 1599), s. 350. - Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma świętego, (wyd. X), Warszawa 1982, s. 389.

¹³ M. Veyssière de La Croze: *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye 1724, s. 431.

przeniesiony do Grecji przez wieszczka Melamposa i połączył się z obrzędami bachicznymi. Dopiero jednak hinduski Lingam stanowi - wedle tego autora - szczytowy rozkwit fallizmu, gdyż de La Croze przyjął stopień obsceniczności za kryterium wyższej lub niższej formy kultów fallicznych. Porównując wierzenia egipskie z hinduskimi, autor ten wniósł sporo materiału faktograficznego. Próbował zestawiać kult Ozyrysa z Isurenem (hinduskim bóstwem fallicznym par excellence), opisał też jeden ze słynnych zabytków, a mianowicie: "ołtarz Izidy" (Table Isiaque), na którym Egipcjanie ustawiali trzydzieści sześć męskich figurek, patrolujących dekadom roku, trzymających w lewej ręce fallusy.

Autor gorszył się owymi "niecnymi" wizerunkami, ale ich nie interpretował. Za Sokratesem powiadał jedynie, że były one symbolem życia, tylko że nie chodzi mu o życie w sensie biologicznym, ale o życie pozagrobowe. Cenną informacją, jaką wnosi do historii kultów fallicznych, jest to, że święty Antoni Pustelnik przedstawiany był z seksualnymi wizerunkami na habicie i że takie same znaki mieli mnisi z zakonu, który powstał pod jego wezwaniem. Tym samym de La Croze zaświadczył obecność kultów płodności w starożytnym chrześcijaństwie.

Bardziej wnikliwej komparystyki fallicznych kultów Indii z analogicznymi kultami Grecji oraz Persji dokonał w 1785 roku P.F. d'Hancarville. Stwierdził on między innymi, że zarówno w zabytkach dawnej Grecji, jak i współczesnych Indiach, "fallus" przedstawiany jest za pomocą "rogalika", który może odnosić się do nowiu Księżyca. W wierzeniach zarówno Greków, jak i Hindusów "priapy" są ponadto opatrzone w głowę byka, który - jako symbol istoty płodzącej - jest atrybutem Siwy. "Tak więc - podsumował autor - można obserwować wspólnotę symboli, wspólnotę praktyk i poglądów znamienych zarówno dla teologii Hindusów, jak i Greków". Broniąc ich wierzenia przed zarzutem obsceniczności, D'Hancarville jako jeden z pierwszych wskazał na fakt, że ich twórcy mieli inny zamiar niż wywołanie skandalu. Wykorzystywali symbole falliczne, by przedstawić "siłę reprodukującą rodzaj ludzki"¹⁴. D'Hancarville podejmował więc - podobnie jak wielu ówczesnych teoretyków religii - wysiłki zmierzające do przedstawienia kultów fallicznych nie jako zjawisko obyczajowe, rzekomo świadczące o moralnym zepsuciu, ale kulturowe i religijne, które stanowiło iluzoryczną technikę wzmaganą płodności. Istotne są też wysiłki tego erudyty i "antykwarium", zmierzające do wykazania, że przestrzeń, na któ-

¹⁴ P. F. d'Hancarville: *Supplément aux recherches sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce, sur leurs connexions avec les arts et la religion des plus anciens peuples connus*, Londres 1785, s. 103.

rej występowało to zjawisko, jest o wiele szersza, niż sądzono na początku XVIII wieku. Zasygnalizował występowanie kultów płodności między innymi na terenie Persji. Wskazał, że umierający i zmartwychwstający Mitra ma wiele wspólnych cech ze wszystkimi bóstwami chtonicznymi, u których występuje cykl życia i śmierci, jak: Ozyrys, Adonis, Dionizos, Bachus. Bogowie ci noszą w sobie dwie nierozłączne zasady: umierają, aby zmartwychwstać; uśmiercają, aby odradzać. W Indiach taki charakter miał bóg Rudra, a następnie Siwa, z którym łączono kult Lingama: "Lingam, symbol boga dającego życie, był więc wielbiony przez Hindusów razem z bogiem śmierci. Podobne zjawisko można zauważyć u Greków i Rzymian, gdyż często można znaleźć na ich grobach atrybuty Priapa"¹⁵. Rozważania D'Hancarville'a o bóstwach chtonicznych i ich dwojakiej naturze pozwoliły mu zidentyfikować niektóre kultury falliczne związane z bóstwami chtonicznymi ludów syberyjskich. Studiując relację z podróży przez Syberię Chappe'a, zwrócił uwagę na opis boga Kałmuków Erlika ("Herlick-Han"). Stwierdził, że ten bóg podziemi przedstawiany jest tak jak bóstwo urodzaju. I rzeczywiście fragment książki Chappe'a, do którego zdaje się odsyłać D'Hancarville, nie budzi pod tym względem wątpliwości. "Jego priap - pisał Chappe - jest w erekcji. Koniec żołądki jest czerwony, jądra są olbrzymie i przypominają kształtem męskie [...]"¹⁶. Nie bez znaczenia dla D'Hancarville'a był fakt, że Erlika opisywano jako istotę o wydłużonych piersiach przypominających rogi. Otóż D'Hancarville zauważył, że bóstwa płodności wyobrażane są jako hermafrodyty, albo też występują parami. "Mitra - pisał - którego życie i śmierć obchodzono z podobnymi ceremoniami jak w kulcie Ozyrysa, był tym samym bogiem, którego Grecy wielbili pod nazwą Bakchosa, a Hindusi pod postacią Rudry. Chcąc wyrazić jego moc zapładniającą, ludy te nadały Rudrze, Mitrze i Bakchosowi postać obojną. Podobnie uczynili Egipcjanie z Izydą. Aczkolwiek nazywali ją Matką Bogów, nie omieszkali nadać jej dwojaką płć". Niekiedy jednak Ozyrys stanowił męską część bóstwa, a Izyda żeńską, tak jak Libera (męskim jej odpowiednikiem był Liber), utożsamiana czasem z Wenerą, stanowiła żeńską część Bakchosa, a pod nazwą Anaitis była żeńską częścią Mitry. Tak jak fallos (w znaczeniu wyobrażenia Fallosa) był oznaką męskiej siły rozrodczej, tak też siłę "żeńską" przedstawiano za pomocą myllos lub kteis, czyli żeńskiego organu płodności.

¹⁵ P. F. d'Hancarville: *Recherches sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce, sur leurs connexions avec les arts et la religion des plus anciens peuples connus*, Londres 1785, t. 1, s. 84.

¹⁶ J. Chappe d'Auteroche: *Voyage en Sibérie*, t. 2, Amsterdam 1769, s. 489.

W miarę postępów badań nad kulturą Indii, a zwłaszcza dzięki rosnącemu przekonaniu o pokrewieństwie sanskrytu z greką i łaciną tudzież innymi językami europejskimi, w ostatnich latach XVIII wieku zaczyna się podważać egipskie pierwszeństwo w zakresie tworzenia kultury i religii, a między innymi kultów fallicznych. Egiptocentryzmowi zaczyna się przeciwstawiać panhinduizm. P. Sonnerat, który przeprowadził wnikliwe obserwacje nad rolą lingamów w Indiach, pisał, że "Lingam jest najświętszą formą, pod jaką czci się Siwę". Zdawał się nawet skłaniać ku pogładowi, że lingaici byli pierwszymi jego wyznawcami i wskazywał na powszechność kultu lingamów w całych Indiach. Stąd jego konkluzja: "Ten kult jest dowodem na starożytność Hindusów; nie ulega wątpliwości, że Egipcjanie wprowadzili go u siebie, podobnie jak dogmat metempsychozy, dopiero po podróżach do Indii"¹⁷.

Sonnerat, podobnie jak La Créquinière, De Jaucourt, autor hasła "Priape" w "Encyklopedii" Diderota, Lefebvre de Villebrune, Dulaure, Mirabeau, powołał się na kult Priapa wśród Hebrajczyków, który stał się powodem wypędzenia Maachy przez Aśę¹⁸. Nie jest to jedyny wątek biblijny wykorzystany przez badaczy kultów fallicznych. Do Starego Testamentu sięgano nader często jak do źródła informacji na temat prymitywnych, przedmonoteistycznych wierzeń Hebrajczyków. Jeżeli chodzi o interesujący nas problem, spoglądano na tę świętą księgę jak na dokument nieustannej walki jahwizmu z baalizmem, które wyznawały liczne plemiona semickie.

Wiele przyczyn złożyło się na tak intensywną obecność wątków biblijnych w refleksjach nad kultami fallicznymi w XVIII wieku. Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę persewerację panhebraizmu w tym czasie. Teologowie i uczeni stojący na stanowisku chrześcijańskim, którzy wywodziли wszystkie religie od wierzeń hebrajskich, musieli zająć stanowisko również w drażliwej dla nich sprawie wierzeń fallicznych. Musieli je usprawiedliwić, uciekając się do teorii degeneracji, albo też wykazać, że kultury falliczne były elementem obcym w pierwotnym jahwizmie.

Krytyka libertyńska chętnie natomiast sięgała do tekstów Starego Testamentu, zawierających wątki erotyczne, czy też obsceniczne, jeśli nawet owa obsceniczność miała charakter rytualny. Typowym przykładem jest pod tym względem "Erotika Babilon". Mirabeau. To samo można powie-

¹⁷ P. Sonnerat: Voyage aux Indes Orientales et à la Chine, t. 1 Paris 1782, s. 181.

¹⁸ Por. tamże, s. 180, oraz J. B. Lefebvre de Villebrune: Phalléphories ou fête des Phalls. Son origine, cyt. wyd., s. 493; (H. G. Riqueti de Mirabeau): Erotika Babilon, Rome 1783, s. 34.

dzieć o literaturze antyreligijnej w ogóle, której celem było zdyskredytowanie Biblii jako księgi świętej.

Należy wreszcie wziąć pod uwagę fakt, że Biblia była utworem najbardziej dostępnym dla szerokiego ogółu, a spory religijne powodowały, że sięgano do niej zawsze jak do ciągle aktualnego przekazu. Biblia była utworem, który znajdował się (niekiedy w licznych wydaniach) w bibliotece każdego uczonego i filozofa. W XVIII wieku, kiedy modna stała się komparatystyka, odnajdowali oni w Starym Testamencie wątki zawarte w dziełach dotyczących innych religii.

Większość autorów traktujących o kultach fallicznych w Starym Testamencie podkreślała fakt, że rozmnażanie się jest tam pojmowane nie tylko jako przyzwolenie Boga, ale jako nakaz. O ile praca i działalność wytwórcza jest uważana za karę boską, to płodzenie jest głównym obowiązkiem człowieka. Liczne potomstwo stanowiło najwyższy tytuł do chwały i wieczyliło patriarchę rodu w historii. Bezpłodność jest oznaką przekleństwa. Czyni ona z kobiety osobę niepełnowartościową, którą niekiedy musi zastąpić w funkcji rodzicielki niewolnica. Również kastraci nie mogą wejść do "Zgromadzenia Pańskiego".

To wysokie wartościowanie płodności i swoisty jej kult były zjawiskiem naturalnym w okresie, gdy liczebność rodu i plemienia decydowała o jego sile, możliwości przetrwania, odparcia agresji plemion i ludów otaczających. Liczne potomstwo było też oznaką bogactwa, jako siła robocza lub "towar wymienny".

Nic więc dziwnego, że z prokreacją wiązały się u Izraelitów najważniejsze wierzenia i praktyki magiczne. Głównym ich bóstwem, przed powstaniem monoteistycznego kultu Jahwe, był Baal. W literaturze przedmiotu dotyczącej okresu, który nastąpił po ucieczce z Egiptu, kiedy Izraelczycy opanowali Zajordanię, czytamy, że "zapoczątkowana wtedy walka z baalizacją kultu Jahwe trwała bardzo długo i dopiero działalność proroków wiele wieków później zapewniła zwycięstwo kultowi Jahwe"¹⁹. Epizodem tej walki jest wspomniane już wypędzenie królowej Maachy przez Asę za to, że "kazała sporządzić obrzydliwego bałwana Astarty [lub - według J. Wujka - Priapa]. Asa kazał zwalić obrzydliwego bałwana i spalić nad potokiem Kidron"²⁰. Nie wnikając w rozbieżności przekładów, można stwierdzić, że niezależnie od tego, czy chodziło o żeńskie bóstwo

¹⁹ W. Tyloch: Mojżesz, [w:] Od Mojżesza do Mahometa, Warszawa 1975, s. 60.

²⁰ Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu [...], Warszawa 1982, s. 389 (I Księga Królewska XV, 13). Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu (przekład J. Wujka), Warszawa 1960, s. 350.

plodności, czy też męskie bóstwo falliczne kojarzone z Priapem Greków i Rzymian, nie ulega wątpliwości, że "sprośny bałwan" patronował zapładnianiu. Znany biblista z pierwszej połowy XVIII wieku, benedyktyn A. Calmet, był przekonany, że cytowany fragment Starego Testamentu odnosił się do Belfegora. Przytaczał na to liczne świadectwa Orygenes, Hieronima i Majmonidesa. Korzystając z ich informacji, zwracał między innymi uwagę na fakt, że najbardziej "zniewieściali mężczyźni i kobiety prostytuujące się na cześć idola, o których nadmienia tak często Pismo święte, były osobami poświęconymi Belfegorowi albo Priapowi"²¹.

Belfegor (pisany przez Calmeta: "Beelphegor"), czyli Baal-Peor, był jednym z wielu Baalów czczonych przez mieszkańców Syrii i Palestyny już w drugim tysiącleciu p.n.e., a tysiąc lat później zachował żywotność wśród plemion hebrajskich i innych semickich ich sąsiadów. Cenna jest więc informacja Calmeta, że na jego cześć uprawiano prostytucję sakralną, w której brały udział głównie kobiety oraz "zniewieściali mężczyźni" (w przekładzie J. Wujka "niewieściuchy"). Ten ostatni termin jest nader ambiwalentny, chociaż z licznych kontekstów, w jakich spotykamy go zarówno w Biblii, jak u antycznych pisarzy świeckich, wynika, że chodzi bądź o kastratów, bądź o mężczyzn uprawiających pasywną ("żeńską") sakralną "sodomie", czyli stosunki analne z innymi mężczyznami, zwierzętami lub posągami bóstw fallicznych tudzież innych bóstw urodzaju.

O fallicznym charakterze kultu Belfegora (Baala-Peora) świadczy fakt utożsamiania go z grecko-rzymskim Priapem, za czym przemawia cytowany również przez Calmeta popularny wątek Maachy wypędzonej przez Aśę. Za Majmonidesem Calmet podał, że przed Belfegorem, podobnie jak przed Priapem, odkrywano części rodne. Sięgał też do Biblii. Cytował mianowicie Księgę Ozeasza: "Lecz gdy przyszli do Baal-Peor, oddali się hańbie, stali się ohydni jak to, co ukochali" (IX, 10) oraz Czwartą Księgę Mojżeszową (Numeri), gdzie jest mowa o zgubnym wpływie Moabitki i Midianitek na synów Izraela: "gdy Izrael osiadł w Szittim, zaczął lud uprawiać nierząd z Moabitkami. Zapraszały one lud na rzeźne ofiary swoich bogów, a lud jadł i oddawał pokłony ich bogom. Izrael sprzegnął się z Baalem-Peor" (XXV, 1-3). Dlatego też Mojżesz nakazał wybić w poszczególnych rodach "tych mężów, którzy się sprzęgli z Baalem-Peor".

W tym samym rozdziale czytamy o okrutnym rozprawieniu się z Izraelitą, który przyprowadził Midianitkę do obozu "swych braci". Jeden ze zwolenników Mojżesza wziął w jego obecności włócznię, "poszedł za tym

²¹ A. Calmet: *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte*, t. 2, cz. 2, Paris 1920, s. 420.

mężem izraelskim do namiotu i przebił oboje, tego męża izraelskiego i ową kobietę przez jej podbrzusze" (XXV, 8). Fakt ten świadczy wymownie o natężeniu walki, jaką toczyli zwolennicy monoteistycznego jahwizmu z politeistycznym baalizmem.

Calmet kojarzył obrzędy na cześć Baala również z Saturnem i saturnaliami, gdyż w obu wypadkach kapłani tych orgiastycznych kultów rozbierali się do naga przed bóstwem i "pokazywali się w sposób całkowicie nieprzyzwoity". I wreszcie ostatnie cełne spostrzeżenie oświeceniowego znawcy baalizmu, a mianowicie, że Belfegora kojarzono, podobnie jak Priapa, ze Słońcem²². Wprawdzie w XVII wieku zauważył to już G.J. Vossius, ale Calmet należał do nielicznych poprzedników grupy tych myślicieli Oświecenia, którzy pod koniec wieku powiązali ściśle kultury falliczne z solarnymi.

Nader liczne wzmianki o Baalu lub Belfegorze (ten drugi uważany jest często za bóstwo fenickie), które znajdujemy u autorów XVIII wieku, pozwalają nam jeszcze dziś zrekonstruować szereg typowych praktyk znamienych dla kultów płodności. Fakt obnażania przed bóstwem narządów rodnych potwierdził De Lignac, który opisując procesję przed Baalem (Belfegorem), podał, że "arcykapłan, krocząc dumnie na czele kapłanów, trzymał w swojej ręce i pochylał przed idolem na znak hołdu swą część ciała, która czyniła go mężczyzną". Ten sam przykład przytoczył za Majmonidesem Dêmeunier, dorzucając jedynie, że "lud nie wiązał z tym faktem żadnej nieprzyzwoitej myśli"²³. Słowem, traktował ową procesję jako religijną, a nie jako przejaw zamięłowania Hebrajczyków do obsceniczności.

Najobszerniejsze materiały na temat kultu Baala (Belfegora) zebrał J.A. Dulaure w rozdziale IV swojego dzieła: "O kulcie Fallusa u Hebrajczyków". Na ich podstawie mógł stwierdzić, że Baala-Fegora albo Baala-Peora, który był identyczny z kultem Priapa, czcili najpierw Moabici i Midianici, a następnie Hebrajczycy. Śladem licznych komentatorów Biblii Dulaure podał, że główna ceremonia na cześć Baala "polegała na tym, aby pokazać się nago przed idolem. Jego wielbiciiele - wedle Filona - wystawiali przed nim na pokaz wszystkie zewnętrzne otwory ciała. Biblia zdaje się podawać, że poświęcali się idolowi, prostytuując się z nim"²⁴.

²² Tamże, s. 421.

²³ L. F. L. de Lignac: *De l'homme et de la femme, considérés physiquement dans l'état du mariage*, t. 2, Lille 1772, s. 150. - J. N. Dêmeunier: *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, t. 2, Londres (Paris) 1776, s. 295.

²⁴ J. A. Dulaure: *Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes*, Paris 1805, s. 56

Z powyższego tekstu wynika, że ów swoisty ekshibicjonizm seksualny uprawiały zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Zresztą autor formalnie pisał o uprawianiu sodomii, czyli stosunków analnych z tym posągami.

Dulaure wykazał, że rytualne spółkowanie miało charakter magiczny, celem zaś jego było pomnożenie płodności Baala, a tym samym jego wyznawców. Powoływał się między innymi na Księgę Ezechiela opisującą bałwochwalcze praktyki Izraela porównywanego do nierządnic. Chodziło mu w szczególności o fragment następujący: "Brałaś swoje szaty i robiłaś sobie z nich pstre namioty na wzgórzach, uprawiałaś na nich nierząd - czego dotąd nie było i nie będzie" (XVI, 16) oraz fragment następny (XVI, 17): "A ty, nabrawszy wspaniałych klejnotów z mojego złota i srebra, które ci dałem, robiłaś sobie podobizny bożków i z nimi uprawiałaś nierząd".

Ten sam temat podjął Lefebvre de Villebrune w rozprawce dołączonej do przekładu dzieła G.R. Carliego. Otóż nawiązując do wzmianki na temat Maachy wypędzonej przez Asę za przewodniczenie orgiom na cześć Priapa (Baala, Astarty), autor ten stwierdzał, że podobnie postępowało wiele innych kobiet, o których pisał tenże Ezechiel, porównując Sanarię i Jeruzalem do dwóch sióstr: Oholi i Oholiby. Obie uprawiały nierząd z cudzoziemcami: najpierw z Egipcjanami, potem po wyjściu Żydów z Egiptu z Asyryjczykami, "kałając się wszelkim ich bałwochwalcstwem". Oholiba "posunęła się w swojej rozpuście jeszcze dalej, gdy zobaczyła nęczyzn namalowanych na ścianie, obrazy Chaldeczyków malowane czerwoną farbą. Zapalała namiętnością do swoich zalotników, których członki były jak członki ostów, a wytrysk ich nasienia jak wytrysk ogierów" (XXIII, 20).

Komentując relację o dwóch rozpustnych siostrach, Villebrune nie dostrzegał rytualnego charakteru owego "nierządu". Twierdził, że zepsucie kobiet hebrajskich czyniło prawdopodobnym przypadek Maachy: "Prorok Ezechiel - powiadał Lefebvre de Villebrune - maluje rozwiązłość kobiet żydowskich (XXIII, 20) we fragmencie, którego największy współczesny liberyn nie mógłby przetłumaczyć bez skrupułów na nasz język, zachowując dosłowne brzmienie wyrazów hebrajskich. Łatwo pojąć, że kult boga Hellepontu mógł im się podobać i że matka króla Asy podjęła się bez wahania przewodniczenia orgiom"²⁵. Lefebvre de Villebrune nie dostrzegł, że Ezechiel opisał "nierząd" szczególny, nie mający nic wspólnego ze zwykłą rozpustą, którą tak eksponował i wyszydzał również Voltaire w "Wyciągu z Testamentu Jana Mesliera". Ohola - powiadał prorok

²⁵ J. B. Lefebvre de Villebrune: Phalléphories ou fête des Phalls. Son origine, [w:] J. R. Carli: Lettres américaines, cyt. wyd., s. 494.

- "kałała się bałwochwalstwem", mając stosunki seksualne z Asyryjczykami. Oholiba uprawiała nierząd przed "mężczyznami malowanymi na ścianie", a więc niewątpliwie przed wizerunkami fallicznymi, prawdopodobnie podobnymi do tych, które w tak wielkiej liczbie odkryto później w Herculanum i Pompei.

Ezechiel podał, że Ohola i Oholiba nie tylko cudzołożyły z mężczyznami, najchętniej z cudzoziemcami, co jest typowe dla prostytutki świątynnej, ale również "ze swoimi bałwanami", a ponadto poświęcały im swoich synów, których urodziły, bo "przeprowadzały przez ogień im na pastwę". Otóż ta ostatnia wzmianka pozwala nam domyślać się związków między kultem Baala i Molocha, a więc między bóstwem płodności i bóstwem śmierci. Zresztą wiele bóstw chtonicznych łączyło obie te diametralnie - zdawałoby się - przeciwstawne funkcje. H.G. Mirabeau pisał więc nie bez kozery, że "ludzie onanizowali się przed posągami Molocha, później zaś uznano, że to nieożywione nasienie nie jest godne jego posągu i skończyło się na ofiarowaniu mu dzieci"²⁶. Villebrune kojarzył ten fragment z innym, znajdującym się w III Księdze Mojżeszowej (Leviticus XVIII, 21), gdzie rzeczywiście znajdujemy (w tekście Wulgaty) zażalenie Jahwe przekazane przez Mojżesza: "Z nasienia (De semine tuo) twego nie dasz, aby je ofiarowano bałwanowi Molochowi". W wersji Komisji Przekładu wyraz "nasienie" zastąpiono jednak przez "potomstwo".

Z kultem bóstw płodności wiązał się często kult zwierząt, które były im poświęcone albo identyfikowane z nimi, jak na przykład byk Apis z Ozyrysem w Egipcie. Zarzynany corocznie byk (lub kozioł) jako zwierzę ofiarne Dionizosa i Bachusa, był opłakiwany tak, jak gdyby chodziło o śmierć samego bóstwa. W fetyszystycznej interpretacji kultów fallicznych (np. u De Brossesa) kult tych zwierząt wyprzedzał wielbienie bóstw, którym owe zwierzęta zostały poświęcone. Dlatego też niekiedy kult płodnych zwierząt (byk, kozioł, osioł) zyskiwał pewną autonomię. Wielu autorów XVIII wieku przytaczało relację Herodota, który bawiąc w Egipcie, widział na własne oczy, jak święty kozioł Mendes kopulował publicznie z kobietą. R.P. Knight reprodukował antyczny wizerunek mężczyzny mającego stosunek z kozą. Często też powtarzała się informacja, że kobiety odkrywały narządy rodne przed bykiem Apisem. Podobnie czyniły Izraelitki, które liczyły na zesłanie płodności przez Baala czczonego pod postacią Złotego Cielca. Baala jako byka czcili również Kananejczycy²⁷. Większość auto-

²⁶ H. G. Riqueti de Mirabeau : *Erotika Biblion*, cyt. wyd., s. 57.

²⁷ Por. W. Tyloch: *Mojżesz, [w:] Od Mojżesza do Mahometa*, cyt. wyd., s. 61.

rów oświeceniowych utożsamiała Złotego Cielca z egipskim Apisem. Różnie jednak interpretowano obnażanie się przed tymi zwierzętami. Dèmeunier powiadał, że "kobiety egipskie i żydowskie tańczyły nago przed bykiem Apisem i przed Złotym Cielcem, albowiem chciano zachować czystość w obecności boga i dlatego zdejmowano ubrania, które mogły być nieczyste"²⁸. Nie wnikając w słuszność powodów obnażania się kobiet przed Apisem lub Złotym Cielcem, jakie podał Dèmeunier, za najbardziej istotną należy uznać jego informację o tańczeniu nago, co wskazuje wyraźnie na ekstatyczny i orgiastyczny charakter obrzędów związanych z kultem Złotego Cielca.

Ceniony przez Francuzów Richard Payne Knight wyrażał przekonanie, że Hebrajczycy uprawiali stosunki ze Złotym Cielcem. Powołał się na II Księgę Mojżeszową (Exodus), gdzie znajduje się fragment potwierdzający - w jego przekonaniu - ten fakt. Chodzi mianowicie o scenę, która miała miejsce po ucieczce Żydów z Egiptu. Otóż kiedy Mojżesz oddalił się na jakiś czas, aby wejść na górę Synaj po kamienne tablice z boskimi przykazaniami, lud zaczął domagać się od Aarona odłania Złotego Cielca. Kiedy posąg był gotów, "usiadł lud jeść i pić, i wstali grać" (XXXII, 6), jak podaje przekład J. Wujka. W nowym tekście Komisji Przekładu zastąpiono wyraz "grać" przez "bawić się". Knight twierdził natomiast, że "w oryginale termin jest bardziej jednoznaczny i odnosi się dosłownie do tego rodzaju gry, która wymaga współdziałania dwojga płci"²⁹.

Niezależnie od tego, czy Knight ma rację, czy też jej nie ma, pozostaje faktem, że Hebrajczycy uprawiali stosunki seksualne z Baalem i Molochem, o czym dowiadujemy się z III Księgi Mojżeszowej (XX, 5). Uprawiali również - co sygnalizował Mirabeau - bestiofilie z żywymi zwierzętami. Mojżesz przykazał wyraźnie: "Mężczyzna, który obcuje cielesnie ze zwierzęciem, poniesie śmierć; zwierzę także zabijcie" oraz "kobietę, która zbliży się do jakiegoś zwierzęcia, aby się z nim parzyć, zabijesz zarówno kobietę, jak i zwierzę także" (XX, 15, 16).

Jeżeli chodzi o stosunek mozaizmu do seksualności, to - jak wynika z obserwacji oświeceniowych teoretyków religii - przejawia się w nim

²⁸ J. N. Dèmeunier: *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, où observations tirées des voyageurs et des historiens*, cyt. wyd., t. 1, s. 280.

²⁹ R. P. Knight: *An Account of the Remains of the Worship of Priapus, Lately existing at Isernia, in the Kingdom of Naples. In two Letters; One from Sir William Hamilton, K.B. His Majesty's Minister at the Court of Naples, to sir Joseph Banks, President of the Royal Society; And the other from a Person residing at Isernia; To which is added A Discourse on the Worship of Priapus, And its connection with the mystic Theology of the Ancients*, London 1786, s. 108.

pewna stała tendencja, polegająca na daleko posuniętym permisywizmie, przechodzącym niekiedy w sakralizację, ale jedynie w odniesieniu do kontaktów seksualnych mających na celu rozmnażanie. Natomiast zdecydowanie potępione jest wszystko to, co prokreacji nie służy. Podczas gdy baaliści masturbowali się przed Molochem, co miało wzmocnić jego lub ich siłę płodną, to Onan został ukarany przez Pana śmiercią dlatego, że nie chciał zapłodnić żony brata i podczas stosunku wypuścił nasienie na ziemię (I Księga Mojżeszowa, XXXVIII, 8-10). Tak więc termin "onanizm" nie jest adekwatny do czynności Onana, gdyż polegała ona na stosunku przerywanym, a nie na masturbacji. Mojżesz tępił również homoseksualizm rytualny. Mirabeau wykazał to na przykładzie III Księgi Mojżeszowej (XVIII, 22): "Nie będziesz obcował z żadnym mężczyzną jak z kobietą, jest to obrzydliwością". Autor ten zdaje się jednak utożsamiać religijny fallizm ze zwykłymi zbroczeniami seksualnymi. Zabieg ten jest zresztą typowy dla libertyńskiej krytyki religii, którą reprezentuje "Erotika Biblion". Zdaniem Mirabeau, homoseksualizm był tak rozpowszechniony w miastach Hebrajczyków, że "żaden cudzoziemiec nie mógł się u nich pojawić, nie stając się ofiarą ich pożądania". Jako przykład podał fragment Biblii dotyczący zniszczenia przez Jahwe Sodomy z tej przyczyny, że jej mieszkańcy chcieli zgwałcić goszczące u Lota dwa anioły (I Księga Mojżeszowa, XIX, 4-9), chociaż Lot chciał poświęcić w zamian swoje córki. Zemsta Jahwe na homoseksualistach Sodomy zdaje się jednak wskazywać na rytualny, baalistyczny charakter tego występku, z którym walczył ten bóg monoteistyczny. Zdają się wskazywać na to również inne przypadki odnotowane przez osiemnastowiecznych "biblistów" w Starym Testamencie. Najbardziej drastyczny znajdujemy w Księdze Sędziów (XIX, 22-27). Chodzi o pewnego Lewitę z pogórza efraimskiego, który udał się do Betlejem, by sprowadzić do domu swoją nałożnicę. Kiedy zanocował u jednego z mieszkańców Gibei, "niektórzy mieszkańcy miasta, ludzie niegodziwi obścapiłi dom i zaczęli kołatać do drzwi i wołać na sędziwego gospodarza domu: Wyprowadź męża, który wszedł do twego domu, a będziemy z nim obcowali". Również i w tym wypadku gospodarz zaproponował napastnikom kobietę, nałożnicę Lewity, na co się zgodzili i z nią "obcowali cielesnie przez całą noc aż do rana", co skończyło się jej śmiercią. Niewątpliwie Gibeonici reprezentowali tych, przed którymi przestrzegał Jahwe ustami Mojżesza, że "nierządem chwałą bogów swoich" (II Księga Mojżeszowa, XXXIV, 15).

Zauważmy, że przemawiając w imieniu Jahwe, Ezechiel wyliczył wśród przewinień Izraelitów będących niewątpliwie zwolennikami baalizmu to, że "dopuszczają się gwałtu na obcym przybyszu" (XXII, 7), "obcuja

z kobietą w stanie nieczystym", "robią sobie bałwany, aby się przez nie kalać", "odstaniają nagość ojca". Wydaje się, że ostatni zarzut wiąże się z kultem fallicznym sensu stricto, a mianowicie ze szczególną czcią dla męskiego członka, która zachowała się nawet w jahwizmie mimo jego walki z baalizmem. Cennych informacji na ten temat dostarczają nam pierwsi "seksuolodzy" XVII i XVIII wieku, Nicolas Venette (1632-1698) oraz Louis François Luc de Lignac (1740-1809). Pierwszy z nich zauważył, że nawet Mojżesz uznawał "części naturalne" mężczyzny za "święte", gdyż zabraniał kobietom ich dotykać. De Lignac powołał się na V Księgę Mojżeszową, gdzie w rozdziale XXV, 11 czytamy, że "jeżeli dwaj mężczyźni będą się bić ze sobą, a podbiegnie do nich żona jednego z nich, aby wyrwać swego męża z rąk tego, który go bije, i wyciągnie swoją rękę, i pochwyci tamtego za jego narządy wstydlive, to odetniesz jej dłoń". Ze szczególną czcią odnoszono się do ojcowskich organów płciowych, o czym świadczy zakaz odstawiania poły jego płaszcza oraz oglądania go nagiego. Liczni autorzy powołują się na znany powszechnie przykład przeklęcia przez Noego Chama, który "zobaczył nagość swojego ojca", kiedy ten upił się i leżał w swoim namiocie (I Księga Mojżeszowa, XVIII, 21-22).

Dulaure sygnalizował analogiczny przypadek z Dawidem, który tańczył nago przed Arką. Ponieważ w tym momencie spojrzała nań żona jego Michał, została ukarana bezpłodnością (II Księga Samuela, VI, 20-23). Tenże autor zarejestrował zwyczaj składania przysięgi przez dotknięcie członka. Sądził, że zwrot, jakim posługuje się Abraham: "położ, proszę, rękę pod biodro moje, abym zaprzysiągł ciebie na Pana, Boga nieba i Boga ziemi, że nie weźmiesz żony dla syna mojego spośród Kananejek" (I Księga Mojżeszowa, XXIV, 2-3), jak również zdanie Jakuba skierowane do Józefa, kiedy znaleźli się w Egipcie: "położ, proszę, rękę pod biodro moje i okaż mi miłość i wierność: nie pochowaj mnie w Egipcie" (I Księga Mojżeszowa, XLVII, 20), odnosi się do męskiego członka, albowiem wyraz "biodro" jest niewiernym przekładem z hebrajskiego. Na poparcie swojego dowodu Dulaure przytoczył fakt, że zwyczaj przysięgi "na prącie" zachował się jeszcze na przełomie XVIII i XIX wieku wśród Arabów³⁰.

Nieprzypadkowo też - zdaniem wielu innych autorów XVIII wieku - Hebrajczycy dokonywali obrzezania będącego rękojmią wierności Jahwe. Nadzwyczajną, magiczną moc przypisywano również obrzezanym napletkom. Mirabeau w "Erotika Biblion" wspominał o niezwykłym wianie, jakie-

³⁰ Por. J. A. Dulaure: Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus, cyt. wyd., s. 192.

go zażądał Saul od Dawida za rękę córki. Miało to być sto napletków filistyńskich. Dawid wywiązał się ze swego zadania, albowiem zabił dwustu Filistynów, "sprowadził ich napletki i złożył je w pełnej liczbie królowi" (I Księga Samuela, XVIII, 25, 27).

Problem napletków wiąże się ze wspomnianym wyżej analnym spółkowaniem z cudzoziemcami. Według nowszych badań nad kultami fallicznymi, pewne praktyki pozornie seksualne były w pierwotnych kulturach magicznymi zachowaniami rytualnymi: "w świecie arabskim znane były wypadki spółkowania analnego z pokonanym wrogiem, jako symbol przewagi, zwycięstwa i upokorzenia zwyciężonego, pierwotna bowiem motywacja erotyczna zdaje się być mało prawdopodobna. W południowej Etiopii do zwyczajów należało ucinanie prącia zabitym wrogom, prawdopodobnie w celu odebrania im symbolu siły, a przydanie jej sobie. W wielu kulturach spotykano zgwałcenie jako genitalne zachowanie dominacyjne"³¹. Otóż, jak wspominaliśmy, Priap, którego odpowiednikiem był Baal, reprezentował siłę męską i zapładniającą, posiadał moc "agresora" i "zapładniacza", a oba te przymioty się ze sobą wiązały. "Zapładniacz" był zwykle agresorem wobec płci żeńskiej. To zachowanie mogło być przeniesione z czasem, jako symboliczne i rytualne, na przedstawicieli płci własnej. Zgwałcenie mężczyzny równało się upokorzeniu go, wykazaniu mu braku męskości, upodobnieniu do płci żeńskiej. Biblijni Gibeonici nie uprawiali homoseksualizmu między sobą, ale czyhali na cudzoziemców. Gdyby kierowali się jedynie motywacją seksualną, nie zadowoliliby się nałożnicą Lewity. Fakt oddania im przez niego seksualnej partnerki uznali za wystarczająco upokarzający go jako mężczyznę i zaspokajający ich dążenia do dominacji.

Podobny sens miało dostarczenie napletków filistyńskich Saulowi. Zgodnie z myśleniem magicznym, obcinając zabitym Filistynom napletki, Dawid odbierał im wraz z nimi "męskość", a pomnażał ją u Saula. Napletkom przypisywano jednocześnie magiczną siłę płodzącą. Warto zauważyć, że Izraelitki chętnie spółkowały z cudzoziemcami, traktując to jako czynność mile widzianą przez rodzime przedjahwistyczne bóstwa płodności. Nawet płaciły obcym mężczyznom za stosunki seksualne. Wiązało się to również z wierzeniami przesycionymi magią. Chodziło im o pomnożenie płodności własnych bóstw przez dodanie im siły obcej. Tak też De Lignac interpretował oddawanie przez Indian swoich córek na noc Francuzom. Było w tym coś z praktyk szamanów, którzy czuli się tym

31

K. I m i e l i ń s k i: Kulturowe aspekty seksuologii, [w:] Seksuologia kulturowa, Warszawa 1980, s. 34.

potężniejsi, im więcej duchów rodzimych i obcych udało im się "upolować". De Lignac tłumaczył w ten sposób kopulację przy umierającym wodzu plemienia. Indianom chodziło o to, by opuszczający zmarłego ducha przeszedł do ciała przyszłego noworodka. Tenże autor wskazywał na panujące wśród kobiet Persji przekonanie, że "chcąc stać się płodnymi", wystarczy zjeść kawałek obrzezanego napletka. Jest to dla nich najlepszy środek na bezpłodność"³². Zjedzenie przez kobietę napletka cudzoziemca, zwłaszcza groźnego wroga, zastępowało kopulację z nim, gdyż pozwalało przyswoić sobie jego męską siłę "agresora" i "zapładniacza".

Francuska literatura oświeceniowa zawiera szereg informacji również na temat innych praktyk magicznych, które towarzyszyły kultom płodności u Hebrajczyków. W odróżnieniu od poprzednich praktyki te były związane z fallizmem tylko pośrednio. Chodzi w szczególności o posługiwanie się pewnymi roślinami, jak korzeń mandragory lub pokrzyk. Zauważmy, że obie rośliny należą do jednej rodziny psiankowatych (Solanaceae). Pokrzyk jest rośliną odurzającą podobnie jak lulek (stąd czasownik "ululać się"). Różne właściwości roślin należących do jednej rodziny stały się źródłem rozbieżności w tłumaczeniu przyczyn ich stosowania. Większość autorów podaje, że mandragora była rośliną poszukiwaną ze względu na jej korzeń przypominający - według jednych - małego człowieczka, a według innych - męski narząd płciowy. Według Dulaure'a z mandragory sporządzano amulety, które kobiety i dzieci zawieszały sobie na szyi. Amulety te pełniły rolę Fascinum i służyły jako środek ochronny przeciw urokom. "Czyniono - pisał Dulaure - zaklęcia i zwracano się do tych fallicznych amuletów z modłami błagalnymi; kierowano pod ich adresem wierszowane zaklęcia magiczne, by uzyskać ich pomoc"³³.

Autor podkreślał, że amulety z mandragory były rozpowszechnione zwłaszcza wśród Hebrajczyków. Jako dowód przytacza fragment I Księgi Mojżeszowej (XXX, 14-16), gdzie dwie córki Labana, Lea i Rachela, będące żonami Jakuba, współzawodnicząc w rodzeniu mu potomków, uciekają się w krytycznych chwilach do mandragory i są przekonane o jej skuteczności. Rachela odstąpiła Lei, w zamian za mandragorę zdobytą przez jej syna Rubena, jedną noc, którą miała przespać z Jakubem. O mandragorze jest mowa w przekładzie Starego Testamentu z Wulgaty: "A Ruben wyszedłszy czasu żniwa, pszenicznego na pole, znalazł mandragory, które matce Lii przyniósł. I rzekła Rachel: Daj mi część z mandragór syna

³² L. F. L. de Lignac: *De l'homme et de la femme, considérés physiquement dans l'état du mariage*, cyt. wyd., t. 2, s. 293.

³³ J. A. Dulaure: *Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes*, cyt. wyd., s. 218.

twego. Ona odpowiedziała: Małoc się jeszcze zda, żeś mi odwabiła męża, aż jeszcze mandragory syna mego chcesz pobrać? Rzekła Rachel: Niechajże śpi z tobą tej nocy za mandragory syna twego. A gdy się Jakub wracał pod wieczór z pola, wyszła przeciw jemu Lia i rzekła: Masz wnić i do mnie; bom cię zapłata zjednała sobie za mandragory syna mego. I spał z nią onej nocy". Okazało się, że z pozytywnym skutkiem, bo urodziła potomka.

Jak wynika z badań M. Eliadego, niemal do dziś zachowała się, w kulturze wiejskiej, wiara w magiczne właściwości mandragory³⁴, której korzeń może mieć "bezpośredni wpływ na siły żywotne człowieka i przyrody" i "przynieść szczęście w miłości, a płodność w małżeństwie"³⁵. Przypisywano jej również wiele innych właściwości, ale płodność była jej właściwością dominującą. Dlatego też późniejsze czarownice i znachorki zbierały ją rozebrane do naga, tańcząc, obejmując się, całując i śpiewając erotyczne kuplety. Zbieraniu mandragory towarzyszył więc specjalny rytuał magiczny, który przetrwał w kulturze ludowej do naszych czasów.

Aczkolwiek monoteizm hebrajski tępił politeistyczne kulty płodności, to jednak sam - w przekonaniu myślicieli XVIII wieku - nie oparł się ich oddziaływaniu, o czym miało świadczyć częste utożsamianie Jahwe z Baalem oraz przedstawianie Mojżesza z rogami kozła lub byka, co kojarzyło się mogło z kultem Złotego Cielca, chociaż rogi tłumaczy się niekiedy jako odpowiednik promieni słonecznych. Jednak i w tym wypadku nie oddalamy się od kultów fallicznych, które wiązały się z solarnymi. Również i chrześcijaństwo, które radykalnie przeciwstawiło się starożytnym wierzeniom z ich kultem przyrody, a co za tym idzie - życia i zmysłowości, przetworzyło pewne elementy tego kultu, przejmując od bóstw chtonicznych, patronujących płodności, wątek cykliczności (obchodzonej dorocznie) śmierci i zmartwychwstania Boga.

Myślicielom Oświecenia nie były jeszcze dokładnie znane owe procesy synkretyzmu, które wpływały na późniejszy kształt chrześcijaństwa. Głównym przedmiotem ich zainteresowań stały się natomiast ślady dawnych, pogańskich wierzeń w tej religii. Kulty falliczne nie należały do wyjątku. D'Hancarville sygnalizował fakt, że sekta nikolaitów odnowiła dawne "orgie i rozpustę" w chrześcijańskich zgromadzeniach około roku 130³⁶, a

³⁴ Eliade utożsamia mandragorę z pokrzykiem. Na temat pokrzyku zob. B. Broda i J. Mowszowicz; Przewodnik do oznaczania roślin leczniczych, trujących i użytkowych, Warszawa 1985, s. 599.

³⁵ M. Eliade: De Zalmoxis à Gengis Khan, Paris 1970, s. 198.

³⁶ P. F. d'Hancarville: Supplément aux recherches sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce, cyt. wyd., s. 106.

niejaki Prodikos wprowadził zwyczaj zbierania się nago wśród wyznawców Chrystusa. D'Hancarville miał z pewnością na myśli adamitów.

Wspomnieliśmy już, że M. Veysseyre de La Croze pisał w 1724 roku o wizerunkach świętego Antoniego Pustelnika, na którego habicie było widać wyraźnie wizerunki falliczne. Takie same znaki mieli mnisi z zakonu, który powstał z jego inspiracji³⁷.

P. Sonnerat, oglądając hinduskie lingamy, skojarzył je sobie z płaskorzeźbami umieszczonymi na portalach katedry w Tuluzie i niektórych kościołach w Bordeaux³⁸.

Obszerniejsze badania na ten temat przeprowadził jednak dopiero J.A. Dulaure, który ponadto zajął się kultami płodności barbarzyńskich ludów europejskich, które później przejęło chrześcijaństwo. Poświęcił "kultowi Fallusa wśród chrześcijan" osobny, XI rozdział swojej książki. Za przyczynę utrzymywania się tego kultu w chrześcijaństwie Dulaure uznał przyzwyczajenie oraz przystosowanie nowej religii do dawnych bóstw. "Priap otrzymał nazwę i kostium świętego; zachowano jednak jego cechy jako strażnika i zapładniacza, jak również ów sterczący i potworny narząd, będący jego symbolem. Nowe kreowany święty został postawiony z honorami w kościołach, gdzie zwracali się do niego cierpiący na bezpłodność chrześcijanie. Przynosili mu ofiary, płacąc za nadzieję, że zostaną wysłuchani. Widziano często księży chrześcijańskich spełniających przy nim funkcje kapłanów z Lampsakos"³⁹.

Dulaure odnotował postępowanie się w XVIII wieku fallicznymi amuletami (Fascinum), a w szczególności posążkami umieszczonymi na drzwiach domów. Wspominał też o postępowaniu się w Średniowieczu przez znachorki mandragorą oraz o wypiekaniu bułek w kształcie narządów żeńskich i męskich, zwanych ongiś w Grecji myllos. Za kronikami z XIV i XV wieku oraz za "Młotem na czarownice" J. Sprengera cytował wypadki postępowania się męskimi członkami odpowiednio zakonserwowanymi i owiniętymi w lnianą lub jedwabną tkaninę, które służyły za Fascinum. Można było przy ich użyciu zadawać lub odpędzać uroki. Spośród świętych, którzy przejęli funkcje falliczne, Dulaure wymienił szereg postaci na poły historycznych, na poły mitycznych, jak Foutin, którego imię autor wyprowadził od foutre (popularne określenie spółkowania), René, Guerlichon, Guignolé. Zgodnie

³⁷ M. Veysseyre de La Croze: *Histoire du christianisme des Indes*, cyt. wyd., s. 431.

³⁸ P. Sonnerat: *Voyage aux Indes Orientales et à la Chine*, cyt. wyd., s. 181.

³⁹ J.A. Dulaure: *Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes*, cyt. wyd., s. 218.

z jego relacją, św. Foutin cieszył się popularnością w Prowansji, gdzie kobiety zwracały się do niego z modłami o uczynienie ich płodnymi, a mężczyźni o przywrócenie im męskiej potencji oraz wyleczenie z chorób wenerycznych. W tym celu składano mu w ofierze, jak ongiś Priapowi, falliczne ex vota z wosku. Św. Guerlichona wielbiono w okolicach Bourges, gdzie bezpłodne kobiety odprawiały nowenny, a na zakończenie każdej z nich kładły się na posągu ustawionym poziomo, następnie zeskrobywały z jego fallusa proszek, który rozpuszczały w wodzie i wypijały jako lek przeciw niepłodności. Dulaure powołał się między innymi na H. Estienne'a, który w "Apologie pour Hérodote" opisał te praktyki jako mające miejsce jeszcze za jego życia. Z tego samego źródła pochodzą informacje o takich świętych fallicznych, jak Gilles (w Bretanii) i René (w Andegawenii). Dulaure pisał, że Estienne, który zwykle nie bał się w pruderię, nie miał jednak odwagi podać wszystkich szczegółów dotyczących zachowania kobiet, kiedy zbliżały się do posągu⁴⁰.

Wedle Dulaure'a, kult św. Guignolé przetrwał do 1740 roku. Autor nie wspominał o karierze pozostałych świętych, dużo uwagi poświęcił natomiast analogicznym świętym we Włoszech, gdzie zresztą przetrwało najwięcej fallicznych zabytków po Rzymianach. Dłużej też utrzymywały się zwyczaje związane z posługiwaniem się seksualnymi wizerunkami jako amuletami. Opierając się na ustnej informacji włoskiego biskupa D. Davanzatego, Dulaure pisał w 1805 roku: "Fascinum jest nadal używane w Apulii". Inny biskup, przodek włoskiego informatora, G. Davanzati, zniósł na początku XVIII wieku falliczną ceremonię w Trani. Otóż - jak podał Dulaure - w Trani "obnoszono procesyjnie podczas karnawału starą figurę z drewna przedstawiającą całego Priapa z zachowaniem starożytnych proporcji, to znaczy, że atrybut wyróżniający tego boga był nieproporcjonalny do pozostałej masy idola. Sięgał mu aż do brody. Ludzie miejscowi nazywają tę figurę il santo membre, »święty członek«⁴¹. Jednak, jak twierdził autor, podobną ceremonię odprawiano w innych miejscowościach jeszcze w 1780 roku i prawdopodobnie jej tam nie zaniesiono. Chodziło mu głównie o Isernię.

Dulaure nie był pierwszym autorem, który stwierdził fakt utrzymywania się u schyłku XVIII wieku fallicznych kultów w Europie, a zwłaszcza we Włoszech. Wyprzedził go czytany pilnie we Francji Anglik R.P. Knight, który opublikował w 1786 roku utwór "An Account of the Remains of the Worship of Priapus, lately existing in Isernia in the Kingdom of Naples", który zawiera dwa naukowe listy na temat pozostałości dawnych

⁴⁰ Por. tamże, s. 245.

⁴¹ Tamże, s. 257.

kultów fallicznych w ludowym katolicyzmie z rejonów Abruzzów, głównie w miasteczku Isernia. W odróżnieniu od Dulaure'a głównym celem angielskiego protestanta było wykazanie intelektualnego ubóstwa katolicyzmu, który - tak jak w Isernii - nie różnił się - jego zdaniem - niczym od pogańskiego, obscenicznego kultu.

Autor pierwszego listu, angielski ambasador w Królestwie Neapolitańskim, Hamilton pisał w tym samym duchu. Zauważył mianowicie, że kobiety wywodzące się z neapolitańskiego plebsu nosiły na szyi amulety w kształcie narządów rodnych, co miało je uchronić przed urokami. To skłoniło go do wyrażenia przypuszczenia, że "owe amulety mają związek z Priapem". Utwierdził się w tym przekonaniu, kiedy zebrał kolekcję dawnych i współczesnych amuletów fallicznych, a następnie je ze sobą porównał. Nowych obserwacji dostarczył Hamiltonowi anonimowy przyjaciel, który bawił w Isernii, kiedy odbywał się tam odpust w dniu świętego Kosmy. Ów przyjaciel "był poruszony osobliwością ceremonii, całkiem podobnej do tej, którą praktykowano w dawnym kulcie boga ogrodów", albowiem "eksponowano wielki członek świętego", przenosząc co roku relikwie świętego Kosmy i Damiana (27 września) z miejscowej katedry do kościoła pod ich wezwaniem. List opisujący to święto zawiera dwie zasadnicze warstwy: pierwsza z nich ma charakter folklorystyczny. "W mieście i na targowisku - pisał Hamilton - sprzedaje się publicznie *ex-vota* wyobrażające męskie narządy rozrodcze różnych rozmiarów. Niektóre mają nawet wielkość palmy. [...] Pobożni sprzedawcy tych ofiar niosą w jednej ręce koszyk wypełniony nimi, a drugą podsuwają wam tacę na pieniądze. Krzyczą: »Święty Kosma i Damian!«. Jeśli spytacie o cenę ofiary wotywniej, odpowiadają: »Più ci metti, più meriti«⁴².

Drugi istotny moment to msza celebrowana przez kanonika, podczas której dokonywał on namaszczenia olejem świętego Kosmy i Damiana. Wówczas "ci, którzy mają chore członki, stają przed ołtarzem i je pokazują (nie wyłączając tego, który jest najczęściej przedstawiany na ofiarach wotywnych). Kanonik go namaszcza, mówiąc: »Per intercessionem beati Cosmi, liberet te ab omni malo«⁴³.

Dulaure znał i cytował dzieło Knighta. Wydaje się jednak, że poza materiałami faktograficznymi, wskazującymi na obecność kultów fallicznych pod koniec XVIII wieku we Włoszech, nie skorzystał wiele jako teoretyk. Knight reprezentował typowe stanowisko alegorety. Uważał, że narządy płciowe i ich wizerunki nie były wielbione przez starożytnych jako takie,

⁴² R. P. Knight: *An Account of the Remains of the Worship of Priapus*, cyt. wyd., s. 8-9.

⁴³ Tamże, s. 11.

ale jako skrótowe symbole pewnych głębszych prawd o przyrodzie i rządzących nią zasadach. Organy męskie miały oznaczać zasadę aktywną, żeńskie zaś pasywną. Wyobrażenia androgyniczne miały wskazywać na nierozłączność tych dwóch zasad.

Koncepcja alegoryzująca niewątpliwie próbowała rehabilitować kultury falliczne jako religijne w całym tego słowa znaczeniu. "Niezależnie od sensu, jaki nadawali Egipcjanie i Grecy symbolom, o które nam chodzi, jedno jest pewne - pisał Knight - że nie miały one w sobie niczego burleskowego ani niczego sprośnego"⁴⁴. Powołując się na Plutarcha, autor wyrażał przekonanie, że kiedy na przykład Egipcjanie przedstawiali Ozyrysa z organem rozrodczym w stanie erekcji, oznaczało to jego moc płodzenia i rozmnażania. Identyfikowano go z Bachusem, którego uważano za ojca wszystkich istot. Tak więc konkretne symbole, nawet te, które mogą wydawać się obsceniczne, służyły jedynie wyrażaniu prawd bardziej ogólnych.

Knight nie był nowatorem w sposobie interpretacji kultów fallicznych. Przejmował ją od Francuzów, i to raczej od tych, którzy wprowadzili wnieśli sporo nowych materiałów do badania wierzeń prymitywnych, ale teoretycznie pozostawali w tyle za myślicielami bardziej oryginalnymi i głębokimi.

Tak na przykład Knight akceptował bezkrytycznie lingwistyczną koncepcję D'Hancarville'a, która była popularna wśród pewnej grupy myślicieli, a wedle której wszystkiemu winna dwuznaczność terminów oraz zapomnienie ich prawdziwego znaczenia. W niektórych językach bóg, kozioł i Wszechświat lub życie i wąż - wszystko to wyrażano za pomocą tych samych określeń. Poza tym poeci przedstawiali atrybuty bogów jako same bóstwa, pogłębiając nieporozumienie.

Wbrew nowoczesnej teorii De Brossesa, który mówi o kulcie bezpośrednim, sądząc, że rzeczywiście wielbiono zwierzęta lub przedmioty martwe jako obdarzone nadprzyrodzoną siłą, alegorysta Knight utrzymywał, że uczeni starożytni nie mogli wierzyć, aby można było wielbić boga pod postacią byka, kozła lub węża. Mówił nawet o "rzekomych czciocielach zwierząt w Egipcie".

Priap wedle Knighta uosabiał "wielką zasadę odradzającą świat". Falliczne obeliski były tylko symbolami promieni słońca, płodzącej mocy ciepła i światła. Alegoryczne określenia głębokich prawd o świecie zatracaly - według Knighta - swój związek z przedmiotami, do których się odnosiły. Stawały się samodzielnymi bóstwami, ale nabierały znaczenia drugo-

⁴⁴ Tamże, s. 25.

rzędnego. Priap stał się bogiem ogrodów, chociaż początkowo był alegorią siły twórczej, wielkiej zasady aktywnej świata.

Niestety Dulaure, który w "Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie" zdawał się kroczyć drogą wytyczoną przez De Brossesa, w głównym swoim dziele poświęconym kultom fallicznym poszedł za alegoryzującą i ahistoryczną koncepcją Knighta oraz wielu francuskich teoretyków kultów fallicznych i astralnych, głównie Ch.F. Dupuisa.

W tym kontekście interesująco przedstawia się rozprawka J.B. Lefebvre'a de Villebrune, dołączona do przekładu dzieła G.R. Carliego: "Lettres américaines" (1788) jako List XLVIII, opatrzony tytułem: "Phalléphories ou fête des Phalls". Chcąc ją należycie zrozumieć, trzeba zapoznać się z poprzedzającym ją Listem XLVII (bez tytułu). Otóż w tym liście Villebrune nawiązywał do czołowych przedstawicieli naturystycznej interpretacji religii w XVIII wieku, a mianowicie do koncepcji potopu i katastrof geologicznych, jako źródła wszelkich wierzeń, głoszonej przez N.A. Boulangerera, oraz do astralistyki F. Dupuisa. Stanowisko Lefebvre'a de Villebrune jest o tyle oryginalne, że wierny swojemu egipcjocentryzmowi sprowadzał koncepcję potopów Boulangerera do periodycznych wylewów Nilu. Poza istotnym faktem wiązania kultów fallicznych z akwaticznymi i solarnymi Lefebvre de Villebrune wprowadzał sporo wątków zgoła fantastycznych. Kierując się panującą w XVII i XVIII wieku modą na uprawianie etymologii, która opierała się głównie na fonetycznym podobieństwie wyrazów, by doszukiwać się historycznych relacji między różnymi faktami i zjawiskami oznaczanymi przez te wyrazy, Lefebvre de Villebrune lansował pogląd, że Fallus (Phall) pochodzi od egipskiego wyrazu P-al, albo Ph-al. Wyraz ten miał oznaczać tyczkę do mierzenia głębokości Nilu, na której osadzana była poprzeczka z półokrągłym uchwytem, za pomocą którego można było ją przesuwac. Specjalny "nilometr" podzielony na szesnaście części nazywał się P-eri-epi albo Pri-epi. Z czasem każdy "nilometr" nazywano Fallem albo Priapem. Ponieważ trzeba było ciągle rejestrować poziom wody na Nilu, od którego wylewów zależała urodzajność Egiptu, zaczęto stosować zapis symboliczny. Krzyż z półkołem, przedstawiający tyczkę do pomiarów głębokości Nilu i zwany Fallem, stał się "znakiem żyzności i płodności całego kraju"⁴⁵. Był to znak sakralny, gdyż Fall stał się z czasem przedmiotem kultu. Z Egiptu przeszedł on do innych krajów, jak Grecja, gdzie symbol ten wiązano z kultem Fallosa i Priapa, oraz do Persji, albowiem "Lingam Persów jest niczym in-

⁴⁵ J. B. Lefebvre de Villebrune: Phalléphories ou fêtes des Phalls. Son origine, [w:] J. R. Carli: Lettres américaines, cyt. wyd., s. 497.

nym jak zwykłym Fallem Egiptu". Tym sposobem w drodze dalszej dyfuzji kult falliczny przeszedł do Azji, objął większość krajów kontynentu, a następnie dotarł do Ameryki i rozprzestrzenił się w wierzeniach Indian z okolic Panuco i Culvaca.

Wraz z dyfuzją kultu egipskiego bóstwa płodności zmieniał się jego charakter nad Nilem. Symbole Falla, które umieszczano na piramidzie, przybierały coraz bardziej naturalne kształty narządów płciowych. Odtąd - jak można sądzić z wypowiedzi autora - zaczyna się regres w rozwoju kultu Falla. Religijność przerodziła się w rozwiązłość, albowiem wyobrażenia narządów rodnych stały się przedmiotem zainteresowania i służyły sprośnej zabawie właśnie jako organy ciała dostarczające przyjemności. "Kobiety - powiadał - były dosyć rozwiązłe, kiedy obnosiły od wioski do wioski Fallusy (Phalle) naturalnej wielkości, które podnosiły do góry i opuszczały za pomocą sznurków, tak jak porusza się marionetki"⁴⁶.

Aczkolwiek Lefebvre de Villebrune nie mówił explicite o przeplataniu się kultów fallicznych z akwatyicznymi (płodność Nilu) i solarnymi (płodność Słońca), nie ulega jednak wątpliwości, że był świadom faktu ich złożoności. Można więc sądzić, że jego rozważania o wierzeniach związanych z płodnością stanowią swoistą antycypację syntezy systemów Boulangera i Dupuisa. Podczas gdy u pierwszego z nich wierzenia ludzkie związane są z wodą (będącą jednym z głównych czynników płodności), to u drugiego życiodajną siłą jest przede wszystkim Słońce. Lefebvre zdążył poznać pierwsze dzieło Dupuisa: "Mémoire sur l'origine des constellations, ou l'explication de la fable par le moyen d'astronomie" (1781), co zaświadczył stwierdzeniem, że "profesor Dupuis skonstruował w ► Origine des constellations◄ system równie piękny jak prawdziwy"⁴⁷.

Od niego też przyjął niemal wszystkie podstawowe założenia teoretyczne, zanim zostały one rozwinięte w późniejszych, podstawowych dziełach Dupuisa. Chodzi głównie o jego alegorezę oraz intelektualistyczne podejście do problemów religii. Hołdując jak on egipcjocentryzmowi, oparł etymologię "Priapa" na fałszywym domysle. W późniejszej naukowej literaturze szukano genezy tego wyrazu gdzie indziej. Ponieważ kultы płodności i związane z nimi orgiastyczne obrzędy dotarły do Grecji od jej północnych i wschodnich sąsiadów, niektórzy językoznawcy, zwłaszcza niemieccy (H. Osthoff), próbowali wykazać indogermańskie pochodzenie tego boga płodności, a mianowicie od Pri-[h]apos, gdzie "pri" oznacza przedrostek "przed" i Hapos - członek męski. Priapos to więc ten, kto nosi przed sobą męski organ rozrodczy⁴⁸.

⁴⁶ Tamże, s. 505.

⁴⁷ Tamże, s. 449.

⁴⁸ Por. M. C. Martini: Introdutione, [w:] R. Payne Knight: Il cul-

Doniosłą rolę w badaniach nad kultami fallicznymi odegrała naturystyczno-astralistyczna koncepcja genezy religii Ch.F. Dupuisa, która dostarczyła badaczom fallizmu ogólnej teorii. Kultury falliczne zostały przez nich uznane za prymitywną formę religii, stanowiącą jeden z elementów szerokiego, naturystycznego zespołu wierzeń, a więc kultu przyrody w sensie panteistycznym, jako kosmicznej całości obdarzonej duszą i inteligencją, oraz kultu dwóch zasad rządzących światem (materia - duch, Ziemia - niebo, ciemność - światło, aktywny element męski - pasywny element żeński, zdolność zapładniania - zdolność przyjmowania siły zapładniającej i rodzenia, Słońce jako "męska" siła płodząca - Ziemia jako "matka" przyjmująca nasienie i jednakowo sprzyjająca powstaniu i rozwojowi życia). Dlatego też według Dupuisa kult dwóch zasad stanowi całość nierozłączną.

Trafnie zauważył F.E. Manuel, że w odróżnieniu od Boulangerera Dupuis przedstawiał przyrodę nie jako budzącą lęk siłę niszczycielską, ale "dobroczynną siłę twórczą". W związku z tym religijne ceremonie przestały być dla niego "smutnymi trenami potopowymi", a stały się "radosnymi kultami priapicznymi". Słusznie też twierdził, że u Dupuisa "wszystkie religie w swych odległych początkach były kultami płodności. Obojnacki system pogańskiej religii, kultury priapiczne, mity Prozerpiny były dowodem nie tyle deprawacji, co naturalnego ludzkiego szacunku dla samego życia. Była to pierwotna religia naturalna"⁴⁹. Można jedynie mieć pretensje do F.E. Manuela, że ujmując trafnie istotę systemu Dupuisa, przeoczył jego doktrynę astralistyczną i wyolbrzymił przesadnie problem kultów fallicznych, który w jego głównym dziele "Origine de tous les cultes" zajmuje nieporównanie mniej miejsca od kultów solarnych. Dupuis stał się w ten sposób specjalistą od kultów fallicznych, a nie od astralistyki, jeśli nawet te dwie grupy problemów stanowią różne aspekty jednego kultu przyrody.

Wyodrębnienie wypowiedzi Dupuisa dotyczących kultu świata jako całości jak również dwóch sprzecznych, choć komplementarnych zasad nim rządzących, oraz tych, które dotyczą Słońca i gwiazd jako płodnej zasady tegoż świata, nie zawsze jest możliwe. Mówiąc o kultach fallicznych, Dupuis łączył je bądź z przyrodą w ogóle, bądź z ciałami niebieskimi. Niekiedy pisał, że "rozdzielenie przyczyny pierwotnej i głównej na dwie części, a mianowicie na część aktywną i pesywną, na Wszechświat jako czynnik działający i podlegający działaniu albo Boga jako świat-her-

to di Priapo e i suoi rapporti con la teologia mistica degli antichi, Roma 1981, s. 9.

⁴⁹ F. E. M a n u e l: U źródeł nowoczesnego religioznawstwa, Warszawa 1973, s. 272.

mafrodytę, jest jednym z najstarszych i najszerzej rozprzestrzenionych dogmatów filozofii albo teologii naturalnej"⁵⁰. Na dowód tej tezy przytoczył szereg wierzeń i praktyk religijnych, w których pojawiają się wątki hierogamiczne, zwłaszcza mity o małżeństwach bogów, jak Uranosa i Gai, płodzących dalsze pokolenia bóstw. W innych wierzeniach przyroda wyobrażana jest jako istota obojnaka. Problem ten Dupuis omówił szerzej na przykładzie hinduskich lingamów⁵¹.

Niekiedy wiązał obrzędy falliczne ściśle i bezpośrednio z astralistyką. Zauważył mianowicie, że wszystkie one obchodzone są i świętowane wiosną w okresie zimowego przesilenia albo też wiosennego zrównania dnia z nocą. W świętach tych pojawia się zwykle wątek rodzenia i fallicznych atrybutów bogów. "Ileokroć - powiadał - święta albo wyobrażenia bogów zawierają w sobie coś pozornie obscenicznego, trzeba je odnieść do wiosny. Właśnie na wiosnę Ozyrys zapładniał Księżyc; właśnie w tym momencie dokonuje się opiewane przez Wergiliusza połączenie Eteru, czyli potężnego boga, który porusza przyrodę, z Ziemią albo Wenerą, której imię nosi też Panna z naszych konstelacji, wyznaczająca tę epokę przez swój wieczorny wschód. Zakochana Ziemia prosi wówczas niebiosa o nasienie, które winno ją zapłodnić". I tu Dupuis dorzucił kropkę nad "i", stwierdzając: "Oto geneza kultu Priapa i bóstw, które noszą jego atrybuty"⁵².

Jednym z czołowych reprezentantów naturystycznej i astralistycznej, jak również akwatyckiej interpretacji kultów fallicznych był S. Maréchal. To jemu zawdzięczamy wykorzystanie nowego źródła danych dotyczących kultów płodności, jakim stały się w połowie XVIII wieku wykopaliska prowadzone w rejonie Herculanium i Pompei. Jak wiadomo, Pompeja została przykryta lawą Wezuwiusza w 63 roku n.e. Herculanium, które wówczas zostało tylko częściowo zburzone, podzieliło los Pompei w 79 roku. Odkopane szczątki tego miasta dostarczyły oświeceniowym "antykwariuszom" wielu cennych znalezisk archeologicznych. Większość z nich trafiła do utworzonego w 1750 roku Gabinetu Antyków w Portici, przy pałacu królewskim. Gabinet przekształcił się wkrótce w Muzeum Herkulańskie, które stało się miejscem pielgrzymek znawców antyku z całej Europy.

Chcąc ułatwić naukowcom zapoznanie się ze zbiorami tego muzeum, F.A. David postanowił opublikować ich ryciny, które S. Maréchal opatrzył

⁵⁰ F. Dupuis: *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle*, vol. 2, Paris, l'an III (1794-1795), s. 371.

⁵¹ Tamże, s. 381-382.

⁵² Tamże, s. 473.

komentarzem. To wielotomowe dzieło⁵³ ukazało się w latach 1780–1803. Ponieważ zbiory Muzeum Herkulańskiego zawierały wiele wykopalisk dotyczących kultów fallicznych, Maréchal przeprowadził głębokie i wszechstronne studia nad tą problematyką, którą potraktował poważnie, jako erudyta i teoretyk religii. Dlatego też za mylącą należy uznać informację F. Manuela, że Maréchal zajął się kultami fallicznymi jako libertyn (w przekładzie polskim z "libertyna" stał się zresztą "liberałem"⁵⁴). Nie był zresztą ani jednym, ani drugim. Reprezentował ascetyczną, russowską tendencję drobnomieszczańską, wyrażającą się w apologii umiarkowania i "przeciętności" (*médiocrité*). Maréchal krytykował libertyński hedonizm i libertyńską literaturę erotyczną. Co więcej, zarzucał autorom Starego Testamentu, że uprawiali obsceniczną niegodną świętej księgi. Zgadzał się z niektórymi teologami, że "Pismo święte winno być zamknięte przed ludem". Ta postawa Maréchala zbieżna jest z libertyńską jedynie co do formy, natomiast diametralnie z nią rozbieżna, jeżeli chodzi o intencję. Podczas gdy libertyni lubowali się w wydobywaniu pikantnych fragmentów Starego Testamentu, które ich bawiły, a nie gorszyły, Maréchal doszukiwał się w nich paraleli z libertynizmem, którego był przeciwnikiem. Opisując scenę Dawida, który pokazywał się nago wobec służących, powiadał, że "tylko w Biblii i w »Portier des Chartreux« znajdujemy podobne szczegóły"⁵⁵. Moralność Eklezjastyka (IX, 7–9), który zaleca jeść, pić i kochać kobiety, każe mu stwierdzić, że "współcześnie La Mettrie odnowił tę wygodną moralność w swojej »L'Art de jouir«"⁵⁶. O Księdze Ozeasza powiada, że informacje zawarte w rozdziałach III i IV "świadczą albo o skrajności zepsucia, albo o skrajnej prymitywności ludu, którego nie można było wprowadzić na drogę rozumu za pomocą innych środków". Autor miał więc za złe swoim współczesnym, że respektują wytwory "bezwstydnej hordy barbarzyńców"⁵⁷. W sumie Maréchal przeciwstawiał moralności biblijnej zdroworozsądkową, mieszczańską moralność Franklina. Dodajmy, że akceptując stanowisko Rousseau i Franklina, Maréchal wielokrotnie

⁵³ P. S. Maréchal: *Antiquités d'Herculanum, ou les plus belles peintures antiques, et les marbres, bronzes, meubles, etc., etc., trouvés dans les excavations d'Herculanum, Stabia et Pompéia*, t. 1–12, Paris 1780 – an XI (1893).

⁵⁴ F. E. Manuel: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, cyt. wyd., s. 269.

⁵⁵ P. S. Maréchal: *Pour et contre la Bible*, A Jérusalem (Paris) 1801, s. 40. Wzmiankowany utwór *Portier des Chartreux* należy do klasycznych dzieł libertyńskich XVIII wieku. Jego autorem jest J. Ch. Gervaise de Latouche.

⁵⁶ Tamże, s. 136.

⁵⁷ Tamże, s. 221.

krytykował libertynów. Z rozmysłem wyłączył Sade'a z "Dictionnaire des athées anciens et modernes", albowiem uważał jedynie ateistów cnotliwych.

Tak więc Stary Testament nie został wykorzystany przez Maréchal'a jako źródło wiedzy o kultach płodności. Zaciążyły na tym jego przekonania etyczne, typowe dla mieszczańskiego nurtu w XVIII wieku.

Byłoby jednak uproszczeniem twierdzić, że Maréchal zajmował wobec kultów fallicznych postawę moralisty, a nie naukowca. Jedną nie wyklucza drugiej, ale występuje obok niej. Z punktu widzenia chronologii naukowa refleksja nad fallizmem poprzedza w jego twórczości oceny moralne. Jak już wspominaliśmy, główny utwór zawierający interesującą nas problematykę, "Antiquités d'Herculanum", zaczął wychodzić w 1780 roku, a ostatnie jego tomy pojawiły się na krótko przed "Pour et contre la Bible" (1801). W tym czasie Maréchal zajmował się fallizmem w takich utworach jak "Tableaux de la fable", "Voyages de Pythagore" (1788), "Dictionnaire des athées anciens et modernes" (1800). Problematyka ta intrygowała go zresztą niemal do końca życia, a echa jej odnajdujemy w "Mythologie raisonnée" (1802). Zajmował się nią w ciągu przeszło dwudziestu lat, a w jego poglądach nie zaszła istotna rewolucja. W każdym razie nie polegała ona na odchodzeniu od interpretacji naukowej do liberalityńskiej, jak mogłoby się na pozór wydawać.

Kolejne teksty Maréchal'a świadczą przede wszystkim o pogłębianiu przezeń wiedzy o kultach płodności, kompletowaniu faktów z różnych epok i różnych obszarów geograficznych. W efekcie dysponował wiedzą o wszystkich klasycznych formach tych kultów, których powstanie wiązało z Egiptem. W jego dziełach znajdujemy informacje o: Ozyrysie, Priapie, Bakchosie, Wenerze, Baalu (Belfegorze), Faunie, Kybeli, hinduskich lingamach i rzymskich amuletach (Fascinum). Studiując dzieła podróżników, zauważył, że podobne kultury występują nadal u prymitywnych ludów egzotycznych. Opis bóstwa fallicznego z wysp Sandwicz skłonił go do wysnuęcia wniosku, że to "odkrycie na wyspach Morza Południowego potwierdza niezaprzeczalnie powszechność tego kultu, którego początki wywodzą się, być może, z nadmiaru wdzięczności dla dobrodziejstw przyrody"⁵⁸. Początkowy fragment zdaje się sugerować, że literatura etnograficzna utwierdzała jedynie Maréchal'a w słuszności z góry przyjętej tezy, jakoby pierwszą i powszechną formą religii było wielbienie przyrody. Już w "Antiquités d'Her-

⁵⁸ P. S. Maréchal: Costumes civils actuels de tous les peuples connus [...] accompagnés d'une notice sur les moeurs, usages, coutumes, religions, fêtes, supplices, funérailles, sciences et arts, commerce, etc. de chaque peuple, t. 4, seconde édition, Paris (1788), (1. wyd. 1788), s. 95.

culanum" pisał przecież, że "ten kult oddawany niemal powszechnie Falusowi stanowi niewątpliwy dowód, że podstawą wszelkiej teologii był hylozoizm"⁵⁹. W innym miejscu znajdujemy deklarację podobną: "prawie wszystkie ludy ziemi, oddając cześć Fallusowi albo Lingamowi męskiemu i żeńskiemu, przyjmowały jednocześnie dwie zasady: dobra i zła. Czyż nie można stąd wnioskować - pytał dalej Maréchal - że ten podwójny rodziciel zapoczątkował pojęcie manicheizmu? Rozwinięcie tego systemu filozoficznego można by zastosować do działań natury rozważanej pod kątem dwu jej płci"⁶⁰. Maréchal przedstawiał szerzej swój pogląd, omawiając problem kultu obojnactwa, jako jednej z wersji fellizmu. "Na Cyprze - powiadał - wielbiono Wenus zwaną Barbata, będącą zawsze hermafrodytą". Obojnactwo przedstawiano często pod postacią androginy. Lingam Siwy przedstawiał mężczyznę i kobietę. Na piersi mężczyzny znajdowało się wyobrażenie Słońca, a na piersi kobiety - Księżycy. Cały posąg pokryty był wizerunkami elementów przyrody: oceanów, gór, rzek, zwierząt i roślin. Zdaniem Maréchala, lingam, ów symbol Siwy, jest "symbolem zasady aktywnej i pasywnej w tworzeniu się wszelkich istot, jest to opis przyrody zawierającej w sobie przyczynę i skutek, która dla wiecznego istnienia nie potrzebuje niczego poza nią samą. Jest to symbol wieczności, wszechmocy i powszechności przyrody. Jest to Wszechświat, Wielka Jednia Grecji i Rzymu. Jest to wreszcie doktryna spinozjańska i ateistyczna"⁶¹. Na uwagę zasługuje fakt, że Maréchal dostrzegał istnienie pewnych zespołów kultowych. Czynnikiem aktywnym w przyrodzie utożsamiany jest z siłą męską, ze Słońcem i niebem, natomiast zasada pasywna wyrażana jest symbolem Księżycy, Ziemi i kobiety. Słońce i niebo zsyłające deszcz były czynnikami zapładniającymi Ziemię.

Reprezentując naturystyczno-alegoryczną interpretację kultów fallicznych, Maréchal nobilitował fallizm. Podnosił go do rangi doktryny filozoficznej. Co więcej, był przekonany, że kultury falliczne odegrały rolę cywilizującą. "Uświęcić - powiadał - publiczną wdzięczność wobec pierwszego z dobrodziejstw przyrody, wobec tej zdolności obojga płci do tworzenia rodziny będącej zasadą zachowującą społeczeństwo zorganizowane politycznie; uświęcić małżeństwo będące najbardziej ścisłą, najbardziej niezbędną, najważniejszą ze wszystkich naszych umów społecznych; obrócić w akt

⁵⁹ Tenże: *Antiquités d'Herculanum*, cyt. wyd., t. 7, s. 96.

⁶⁰ Tamże, s. 89.

⁶¹ Tenże: *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris an VIII (1800), artykuł: "Lingam", s. 249. Por. również tenże: *Voyages de Pythagore*, t. 2, Paris an VII (1798-1799), s. 172, oraz *Antiquités d'Herculanum*, cyt. wyd., t. 7, s. 89.

religijny wzajemny obowiązek małżonków; oddawać cześć organom rozrodczym, a nawet je ubóstwić, aby uszlachetnić rozkoszowanie się nimi, zapobiec zepsuciu ludzkości - zaiste, wszystko to oznacza, że taka instytucja równie wzniosła, jak godna szacunku zasługuje na jej upowszechnienie we wszystkich punktach trzech kontynentów i zachowania jej w całej niewinności jej narodzin"⁶². I tak oto Maréchal, którego zainteresowania kultami fallicznymi ściągnęły nań odium libertyna, próbował godzić fallizm z kultem cnoty i pierwotnej niewinności. W jego przekonaniu kulty płodności stały się źródłem zepsucia dopiero u tych ludów, które odeszły od patriarchalnego "złotego wieku".

Właściwym twórcą pojęcia kultów fallicznych, a ściślej mówiąc - "kultu Fallusa", jest cytowany już wielokrotnie w toku tej pracy Jacques Antoine Dulaure (1755-1835). Podejmował on ten problem w dwóch dziełach wydanych niemal równocześnie w 1805 roku: "Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie" oraz "Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes". Pierwsze z nich poświęcone jest głównie fetyszyzmowi i respektuje sensualistyczne założenia De Brossesa. Właśnie mówiąc o różnych odmianach fetyszów, Dulaure zastanawiał się nad ich związkiem z płodnością i seksualnością. Stwierdzał między innymi, że Wenus była początkowo wielbioną w postaci kamienia, a dopiero później jako ciało niebieskie. "Kiedy - powiadał - przeniesiono nazwę tego boskiego kamienia na planetę, którą nazywamy Wenus, ludy wielbiły dwie Wenery; pierwsza była z kamienia i nazywano ją Wenus Ziemska, która patronowała religijnej prostytucji. To ją określano również jako Wenus Ludową; druga, która była planetą, otrzymała nazwę Wenus Niebieskiej albo Uranii"⁶³.

Drugi z wymienionych utworów zrobił karierę, inaugurując badania nad kultami fallicznymi, którym poświęcony jest on w całości. Formułując pojęcie "kultu Fallusa", autor traktował związane z nim wierzenia i obrzędy jako powszechną formę religii. O swojej historii tych obrzędów powiadał we Wstępie: "Nie odnosi się ona do jednego ludu, czy też do jednego kraju, nie można jej ograniczyć do poszczególnych przejawów. Rozciąga się ona na ogół narodów Ziemi; obejmuje wszystkie stosunki, które je łączą lub dzielą; dokonuje klasyfikacji różnych pierwotnych rodzin, które oddzielając się od siebie, utworzyły różne ludy". Wskazywał na źródła, z których one wyszły, jak również alternacje "ich jednolitego cha-

⁶² T e n z e: Voyages de Pythagore, cyt. wyd., t. 2, s. 175.

⁶³ J. A. D u l a u r e: Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie, Paris 1805, s. 389.

rakteru pod wpływem klimatu, gruntu, wydarzeń i praw"⁶⁴. Chcąc nakreślić tę historię kultów fallicznych, Dulaure zapowiadał, że będzie stosował komparatystykę. Już w założeniach wstępnych kryła się jednak podstawowa sprzeczność, która zaważyła na treści całego dzieła. Odchodząc od metody De Brossesa, a przyjmując intelektualizm i dyfuzjonizm Dupuisa, Dulaure chciał pokazać przemieszczanie się kultów fallicznych z jednego egipskiego ośrodka do innych krajów. W tej sytuacji komparatystyka służyła mu jedynie do szukania analogii i synkretyzmu, a nie do nakreślenia rzeczywistej historii tych kultów. Dał raczej mapę ich rozmieszczenia przestrzennego. Początków ich szukał nie w materialnych warunkach życia ziemskiego, ale w gwiazdach. Powiadał o kulcie płodności: "Odnajduję go prawie wszędzie, gdzie było wielbione Słońce albo gdzie kwitła religia astronomiczna", a w tym kontekście zrozumiałe staje się jego stwierdzenie, że "Fallus jest pochodzenia niebieskiego"⁶⁵.

W związku z tym, próbując ustalić okres powstania kultu Fallusa, przyjął za punkt wyjścia obliczenia astronomiczne, zgodnie z którymi cztery i pół tysiąca lat temu wiosenne 'zrównanie dnia z nocą występowało w chwili, kiedy Słońce znajdowało się w znaku Byka. Dlatego też wdzięczność, jaką ludzie żywili wobec Słońca jako sprawcy życia, przeniosła się na byka w postaci świętego zwierzęcia jak Apis, Mendes, Złoty Cielec. Stąd wiodła już krótka droga do ubóstwiania narządu rozrodczego byka lub kozła. Dulaure dochodził tym sposobem do konkluzji, że Fallus albo Priap odbierał cześć jedynie jako rozrodczy organ zwierzęcy. Ponieważ zaś ten pogląd pozostawał w sprzeczności z faktami, gdyż wielu starożytnych autorów, jak Herodot, pisało o Priapie i Fallusie łączonym z mężczyzną, Dulaure uciekł się do koncepcji podwójnej prawdy znamiennej dla alegorystów i reprezentantów intelektualistycznej koncepcji religii. Stwierdził, że wiązanie Fallusa z człowiekiem było dziełem kapłanów, którzy w ten sposób chcieli ukryć przed ludem prawdziwe pochodzenie tego kultu.

Ten argument Dulaure'a nie jest przekonujący, ale ważne jest to, że w toku dalszych jego rozważań, opartych na szczegółowych i wnikliwych badaniach, kształtuje się wyraźnie zespół kultowy: Słońce - święte zwierzę pełniące funkcję zapładniacza (byk, kozioł) - płodność ludzka. Otóż Apis, uważany przez Dulaure'a za pierwowzór wszelkich świętych zwierząt-zapładniaczy, był zwierzęciem sakralnym, wybranym spośród innych ze względu na rzekome splotzenie go przez promienie Słońca. Dla-

⁶⁴ T e n z e: Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes, cyt. wyd., s. VI.

⁶⁵ Tamże, s. XVII, 4.

tego też brama do jego obory uważanej za świątynię była zwrócona zawsze na Wschód. To od Słońca Apis uzyskiwał moc zapładniającą, która była szczególnie intensywna przez czterdzieści dni po jego "intronizacji". Wówczas to bezpłodne kobiety odstaniały przed nim części rodne, aby począć. W tym samym celu spółkowały ze "świętym" kozłem Mendesem, albowiem wierzyły, że ich bezpłodność jest wynikiem czarów, które tylko on mógł unieszkodliwić. Te same właściwości przypisywano z czasem Priapowi, który miał moc nie tylko zapładniania, ale przeciwdziałania wszelkim siłom magicznym.

Według Dulaure'a, luperkalia w Rzymie stanowiły tylko namiastkę procederu wielbicielek Mendesa, albowiem egipski zwyczaj tam się nie przyjął. Co roku, 13 lutego, nadzy młodzieńcy przebiegali przez miasto z nożem w rękę, którym zarzynali kozła. Z jego skóry sporządzali wiązkę biczów, którymi uderzali po gołym brzuchu i po pośladkach bezpłodne kobiety. Zdaniem autora, zwyczaj ten zachował się w szczątkowej postaci w średniowiecznych sabatach czarownic.

Dulaure wyróżniał trzy etapy rozwoju kultów płodności; w pierwszym były one związane ściśle z wierzeniami astralnymi, w drugim wielbiono płodność reprezentowaną przez zwierzęta; w trzecim przedmiotem kultu stały się same narządy rodne tych zwierząt, czyli fallusy. Zgodnie ze swoim konsekwentnym egiptocentryzmem Dulaure wyrażał przekonanie, że wszystkie te trzy etapy fallizmu pojawiły się w Egipcie. Polemizował więc z Le Clerkiem i Mignotem, którzy obstawali za fenicką lub asyryjską proveniencją wierzeń fallicznych. Fallus był nieodłącznym atrybutem boga Słońca - Ozyrysa. To podczas uroczystości na jego cześć zawieszano wizerunki falliczne w świątyniach i obnoszono go w procesjach, będących odpowiednikiem greckiej chorei i rzymskiego saltatio, albowiem - jak pisał Dulaure - na czele pochodu kroczył flecista, a kobiety trzymające w rękę wyobrażenia Fallusa poruszały nimi za pomocą sznurków, imitując stan erekcji prącia. Trzeba przyznać, że Dulaure, będąc egiptocentrystą, miał respekt dla faktów. Dlatego też po przestudiowaniu książki L. de Grandpié: "Voyage à la côte occidentale d'Afrique", gdzie znalazł opis fallicznej pantomimy związanej z olbrzymią figurą Priapa poruszanego za pomocą ukrytej sprężyny, zastanawiał się, czy fallizm przeszedł z Egiptu do Konga, czy też dotarł z Konga do Egiptu. W tym drugim wypadku nie wykluczał, że ojczyznę kultu Priapa mogła być Afryka. Nie wyciągał jednak z tego faktu dalej idących konsekwencji, albowiem musiałby uznać, że sa-beizm i kulty płodności nie zrodziły się w kraju wysokiej kultury, ale wśród ludów prymitywnych.

Inne fakty przytoczone przez Dulaure'a odnośnie do fallizmu w sa-

mym Egipcie mogły go skłonić do porzucenia wyłącznie solarnej i astralnej jego genezy. W świetle tych faktów nietrudno dostrzec, że kult Fallusa miał związek z praktykami magicznymi, o czym świadczyło znajdowanie go zabalsamowanego i owiniętego w bandaże w wielu grobowcach. Fallus leżał zwykle na mumii w miejscu odpowiadającym częściom rodzinnym pogrzebanej kobiety. Jak przyznał Dulaure, ten olbrzymi członek (prawdopodobnie byka) "stanowił środek zdolny powstrzymać złe duchy - które - jak sądzili Egipcjanie - męczyły dusze po śmierci". Ochronną moc przypisywano również fallicznym talizmanom zawieszonym na szyi. W Egipcie znano również tak specyficzną formę Fallusa, pełniącego funkcję antidotum na moce nadprzyrodzone i ludzką agresję, jakim były hermy.

Dulaure nie interpretował w sposób oryginalny tych bogatych materiałów faktograficznych, które nagromadził. Wierny alegorezie, powracał uparcie do koncepcji podwójnej doktryny, stosowanej przez kapłanów egipskich, którzy starali się ukryć przed ludem prawdziwe znaczenie "nader wymownego symbolu odradzającego się Słońca" i wymyślili w tym celu szereg mitów, jak mit o Ozyrysie pociętym na kawałki przez Tyfona i o kulcie dla tych szczątków, łącznie z narządem płciowym, który doczekał się wkrótce czci szczególnej.

Przyjmując Egipt za kolebkę bóstw płodności i kultu Fallusa, Dulaure próbował ustalić trasę ich późniejszej dyfuzji. Za pierwszy jej etap uznał Bliski Wschód. Wykorzystując Stary Testament przedstawiał znane nam już szczegóły dotyczące kultu Baala. Sądził, że dalsza trasa biegła przez Syrię, Fenicję, Frygię, Babilon do Persji.

Jeżeli chodzi o Syrię, dostarczył obszernych informacji o jednym z głównych ośrodków kultu płodności na Bliskim Wschodzie, jakim było Hieropolis związane - jak wiemy - z boginią Atargatis, którą czcili również Rzymianie pod nazwą Bogini Syryjskiej (Syria dea). "W żadnym zakątku ziemi - powiadał - Fallus nie był bardziej czczony niż w tym miejscu; nigdy nie wzniesiono mu bardziej imponujących i kolosalnych pomników". Słowa te dotyczą wielkich kolumn fallicznych stojących przed portykiem świątyni i przekraczających trzykrotnie jej wysokość. Dulaure formułował na marginesie tego opisu domysł, że gotyckie wieże kościelne wzięły początek od tych wyobrażeń Fallusa.

Opisując fenicki kult Adonisa, Dulaure zwracał uwagę na powszechny charakter zjawiska, które zaobserwował D'Hancarville. Pisał, że we wszystkich mitach o bogach solarnych występuje wątek narodzin i śmierci lub utraty i odzyskiwania siły płodzącej. Ozyrys został pozbawiony męskości i uśmiercony, Adonis zmarł po zranieniu go w narząd rodny przez dziką, frygijski Attys dokonał samokastracji, zmarł, ale następnie został

wskrzeszony. Ten moment kastracji lub śmierci bóstw solarnych, a następnie moment ich zmartwychwstania pojawiał się - według Dulaure'a - cyklicznie, przy czym śmierć i kastracja następowały zimą, a zmartwychwstanie wiosną. "Wszystkie te mity wschodnie, egipskie, fenickie, frygij-skie - powiadał - są zgodne co do tego, że zawsze po wydarzeniu smutnym i nieszczęśliwym Fallus pojawia się publicznie i odbiera boskie hołdy, gdyż po zimie i jałowości przyrody roślinnej pojawia się słońce i nie-sie wszędzie wigor i płodność"⁶⁶;

Dzięki zwróceniu uwagi na cykliczną "kastację" przyrody i ódzyskiwanie przez nią "męskości", Dulaure rozszerzył podejmowany przed nim problem fallizmu na kultury chtoniczne. Zmierzał więc jak gdyby wbrew samemu sobie w kierunku prawidłowego ujęcia problemu. Dlatego też nie-zupełnie miał rację A. Van Gennep, kiedy po latach uczynił mu zarzut, że sprowadza do "kultu Fallusa" to, co można określić mianem "rytów fallicznych", albowiem "nie ma bóstw, które byłyby wyłącznie bóstwami płodności, jak również nie ma kultu Fallusa w ścisłym tego słowa znaczeniu"⁶⁷.

W naszym przekonaniu Dulaure grzeszył raczej inną jednostronnością, albowiem zahipnotyzowany koncepcją astralistyczną Dupuisa, widział w kultach fallicznych głównie refleks kultów solarnych i lunarnych, a szerzej - kultu dwóch zasad. W ten sposób interpretował między innymi przedstawienie hinduskiego Lingama, będącego odpowiednikiem Fallusa, w postaci hermafrodyty. Powoływał się w tym celu na świadectwo Porfiriusza, który opisał posąg obojnakiego bóstwa, na którym widniały wizerunki Słońca i Księżycy. Wedle Dulaure'a, posąg ten stanowił symbol zasady aktywnej i pasywnej w przyrodzie.

Niewątpliwą zasługą Dulaure'a - w toku geograficznego przeglądu fallizmu - było pokazanie różnorodności hinduskich wyobrażeń lingamicznych, mających formę męskich narządów płciowych, jak również narządów obojga płci złączonych ze sobą tak, jak gdyby uchwycono je w czasie spółkowania. Hindusi nazywali je polleiar. Dulaure podał również, że w świątyniach hinduskich występowały całe grupy uprawiające zbiorowo czynność, którą Rzymianie zwali irrumatio. Wskazywał wreszcie na charakter hinduskich bajader, które były nie tylko prostytutkami na użytek ogółu, ale postaciami sakralnymi, kapłankami bóstw płodności. Zresztą - jak twierdził - na ogół wszystkie kobiety traciły cnotę z fallicznym posągiem, zanim posiadał je mąż. Niekiedy dziewczęta, które nie miały jeszcze stosunku z mężczyzną, poświęcano bogom jako żony. Ich zadaniem było

⁶⁶ Tamże, s. 71.

⁶⁷ A. Van Gennep: A propos des rites phalliques, [w:] Religions, moeurs et légendes, Paris 1908, s. 29-30.

oddać się bóstwu i uzyskać od niego tą drogą informacje o urodzaju pól w danym roku, jak też własnej płodności.

Jak można stąd wnioskować, Dulaure - podobnie jak wielu współczesnych mu znawców religii prymitywnych - nie dostrzegał zjawiska hierogamii. Redukował ją nie tylko do prostytucji sakralnej, ale do zwykłej rozpusty kapłanów.

Klasycznym reprezentantem takiego stanowiska był w XVIII wieku Voltaire. Polemizował on z hellenistą P.H. Larcherem⁶⁸, który konsekwentnie utrzymywał, że prostytucja świątynna nie była rzeczywistą prostytucją, ale rytuałem, przez który kobiety chciały pomnożyć siłę płodną bóstwa.

Wśród hinduskich bóstw płodności Dulaure wymienił przede wszystkim Siwę, którego kapłani opuszczali nago świątynię i obchodzili okolicę, dając o tym znać dzwoneczkami. Na ich dźwięk kobiety zbiegały się i całowały pobożnie ich narządy płciowe, by zjednać sobie tym samym względy bóstwa.

Ponieważ kapłani Siwy nie reagowali na te pocałunki jak mężczyźni, Dulaure wyciągnął stąd jeszcze jeden argument na rzecz aseksualnego charakteru kultów płodności. "Owo religijne uwielbienie dla męskiego organu rozrodczego - powiadał - było wpojone w duszę wszystkich ludów Wschodu. To co dla nas wydaje się śmieszne i wstydlive, dla nich było szlachetne i święte"⁶⁹.

Sposób rozpatrywania przez Dulaure'a kultów fallicznych umożliwia mu skojarzenie ich z kultami ekstatycznymi, na co wskazywało niezwykle zachowanie się hinduskich ascetów. Przemawiały za tym również inne zebrane przez tego autora materiały. Otóż zauważył on, że w krajach Wschodu otacza się szczególną czcią szaleńców, którzy uchodzą za natchnionych. Dulaure przytoczył w tym kontekście przykład pewnego Turka z Aleksandrii, który biegał nago, a muzułmanki zatrzymywały go, by całować jego prącie i dotykać nimi swojego ciała. Z powszechności tego zjawiska Dulaure zdawał sobie sprawę, gdyż powoływał się na Poccocke'a, który opisał podobne sceny na terenie Rosette, oraz na literaturę poświęconą Indianom.

Przejawy kultów fallicznych na kontynencie amerykańskim, jak wielbienie wyobrażeń złączonych organów płciowych męskich i żeńskich w Tlascala, istnienie osobnych bóstw płodności na terenie Meksyku oraz ich związek z kultem Słońca - wszystko to umacniało przekonanie Du-

⁶⁸ G. Brunet: *Essai sur l'Isaïe de l'histoire*, Paris 1975, s. 82.

⁶⁹ J. A. Dulaure: *Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes*, cyt. wyd., s. 91.

laure'a o powszechnym charakterze fallizmu. Reprezentując jednak skrajny dyfuzjonizm i egipski monocentryzm, nie potrafił rozwiązać problemu owej powszechności, co było możliwe jedynie na drodze równoczesnego przyjęcia historyzmu. Wiadomo zresztą, że ówczesna tendencja do naturalizowania historii pozwalała jedynie na snucie nie zawsze trafnych domysłów i hipotez.

Dulaure pozostawał pod wyraźnym wpływem koncepcji Buffona i Boulangerera. Dlatego też sądził, że problem migracji kultów fallicznych może być rozwiązany "jedynie dzięki lepszemu poznaniu geologii"⁷⁰. Właśnie ona miała odpowiedzieć, dlaczego rozwój historyczny wszystkich ludów nie toczył się w jednakowym tempie, albowiem kataklizmy przyrodnicze, burząc cywilizację, zmuszały ludzi do rozpoczynania wszystkiego od nowa. Natomiast te ludy, które uniknęły kataklizmu i nie utraciły kontaktu z pierwotnymi ośrodkami, mogły rozwijać się, zaczynając jak gdyby z "wyższego pułapu". Oczywiście nie był w stanie podjąć rekonstrukcji historii ludzkości poprzez zagłębianie się w nauki przyrodnicze. Dlatego też jego pogląd na dyfuzję kultów fallicznych z egipskiego centrum był całkowicie dowolny i hipotetyczny. I tak na przykład utrzymywał, że kultury te przeszły z Egiptu do Grecji, gdzie przejawiały się w obrzędach na cześć Dionizosa i Bakchosa, jak falleloria, dionizja, bachanalia.

Opisy tych obrzędów nastroczały dalszych okazji do ujawnienia ekstatycznego charakteru kultów fallicznych, których Dulaure nie wykorzystał, ograniczając się do stwierdzenia, że kultury płodności łatwo mogły ulec degeneracji w rozpustę. Pisał więc, że bachanaliom i falleloriom towarzyszyło obnoszenie fallusów, na które nakładano wianki (symbol żeńskich narządów płciowych). Falloforowie - powiadał Dulaure - udając pijanych, przebierali się w szaty kobiece i czynili nieprzyzwoite gesty. Krocząc, a ściślej tańcząc, na czele pochodu w rytm muzyki, bachantki, podobnie jak fallorowie, nie kontrolowały swego postępowania. Wykonywały w zapamiętaniu gwałtowne ruchy, wydawały okrzyki: "evohe", wykrzykiwały sprośne wyrazy i uderzały asystujących. Ich taniec albo jego fragmenty nazywane "tańcem fallicznym", polegały na "sprośnych ruchach". Inne postacie falliczne towarzyszące pochodowi to Sylen jadący na ośle oraz satyrowie kroczący nago (podobnie jak bachantki) z odsłoniętymi członkami w stanie wzvodu. Jak wiemy - taniec, muzyka, flagellacja, praktykowanie rytualnych zbroczeń seksualnych (homoseksualizm występuje w micie o Bachusie i Polimnusz czy też Zeusie i Ganimesie), transwestytyzm, obnażanie się i hamowanie popędu seksualnego albo niedopuszczanie do wytrysku nasienia; odurzanie się alkoholem z domieszką

⁷⁰ Tamże, s. 96.

narkotyków (bachantki obnosiły jako świętą roślinę mak) - wszystko to były środki służące osiągnięciu ekstazy, w której nawiązywano kontakt z bóstwem.

O nieporadności Dulaure'a w interpretacji posiadanego materiału świadczy między innymi opis interesującego zwyczaju na wyspie Chios w Tracji, gdzie używano naczyń do picia w kształcie narządów płciowych⁷¹. Otóż A. Van Gennep, który polemizował z Dulaure'em, pisał o praktykach wielu plemion indiańskich, u których "organy płciowe były przedstawiane i używane rytualnie nie jako organy rozrodcze, ale wydzielające płyny (sperma, mocza) kojarzone z deszczem. Falloforia Indian Pueblos - konkludował Van Gennep - nie mają nic wspólnego z kultem Fallusa ani też z bóstwami płodności"⁷². Ten religioznawca widział więc w kultach fallicznych obrzędy magiczne mające na celu sprowadzenie deszczu.

W rozdziale poświęconym rzymskim kultom Dulaure powiadał, że to korybanci przynieśli kult Fallusa, który był fallusem Bakchosa, do Etrurii, a stąd dotarł on do Rzymu, gdzie wytworzyła się późniejsza jego forma Mutinusa Tutinusa. Opisał szczegółowo święto liberaliów na cześć boga Libera, które zaczynało się 17 marca i trwało cały miesiąc. W tym czasie oddawano się uciechom i rozpuście, śpiewając sprośne piosenki i używając plugawych słów. Niemym bohaterem ceremonii był olbrzymich rozmiarów Fallus ciągniony na specjalnym wozie. W kulminacyjnym punkcie uroczystości najbardziej godna matrona wieszała na nim wieniec. Według innego źródła, na które powoływał się Dulaure, a mianowicie "Państwa Bożego" Augustyna, matrona ta "wieńczyła" Fallusa bardziej konkretnie i czyniła to w sposób publiczny, na jaki nie odważyłaby się najgorsza lądaczka.

Jak widzimy, Dulaure nie oparł się interpretacji kultów fallicznych spotykanej często u teologów chrześcijańskich, która zmierzała wyraźnie do przedstawienia ich jako zwykłej seksualnej rozwiązłości. Na antypodach tej interpretacji znalazło się magiczne wyjaśnienie tych kultów przez późniejsze religioznawstwo. Oświecenie wahało się między tymi dwoma stanowiskami, akcentując praktyczny cel fallizmu, jakim było osiągnięcie urodzaju i płodności. Klasyczny jest pod tym względem dokonany przez Dulaure'a opis ceremonii obchodzonej na przełomie marca i kwietnia, kiedy to damy rzymskie zabierały z kaplicy Fallusa na Kwirynale jego posąg, który przewoziły do świątyni Wenery na powozie ciągnionym przez zwierzęta

⁷¹ Tamże, s. 111.

⁷² A. Van Gennep: Chapitre complémentaire, [w:] J.A. Dulaure: Des divinités génératrices chez les anciens et les modernes, Paris 1905, s. 342.

tradycyjnie uważane za najbardziej płodne, a więc byki lub kozły. Nad powozem na wpół rozebrane kobiety niosły baldachim. Naprzeciw powozu z Fallusem pojawiał się inny orszak towarzyszący wyobrażeniu wagi-ny (sinus veneris). Z dwóch stron wizerunku umieszczano postacie duszków, wskazujące Fallusowi miejsce, w które winien ugodzić. Tak więc imitacja stosunku seksualnego miała przynieść efekty spodziewane po stosunku rzeczywistym, ale Dulaure o tym już nie wspominał. Zadowolili się pikanterią sceny.

Niezastąpiony w rejestrowaniu faktów Dulaure nie pominął żadnej z form rzymskich kultów fallicznych, żadnej odmiany Fallusa lub Priapa, jak Mutinus Titinus (albo Mutunus Tutunus), na którym siadały młode męzkatki albo kobiety bezpłodne, by odbyć z nim stosunek płciowy, czy też Fascinum, będące - jak sądził - fetyszem albo amuletem, który kobiety zawieszały sobie na szyi, by chronił je przed złymi czarami i czynił je płodnymi. Dulaure rejestrował nawet różne odmiany tych amuletów. Opisał między innymi "rękę falliczną". Z jej opisu można wnioskować, że chodzi o wizerunek, którego pozostałością jest do dziś stosowany gest "pokazywania figi". Jego seksualny, nieprzyzwoity charakter uległ zatarciu, a przecież stanowił wizerunek dwóch złączonych organów płciowych. Zachowała się natomiast w geście "figi" druga z funkcji Fallusa, a mianowicie funkcja agresora. Pokazać komuś "figę", to znaczy stwierdzić, że go ostentacyjnie lekceważymy. Sama "figa" wywodzi się stąd, że Priapa - stróża ogrodów sporządzano z drzewa figowego. Za Columellą (De cultu horticorum, ks. 10) Dulaure podał, że pierwotnie Priap był zwykłym pnem drzewa, a obciążona gałąź stanowiła odpowiednik jego organu rozrodczego w stanie erekcji. Natomiast antropomorficzne wizerunki Priapa jako męzczyzny były nader rzadkie. Autor nie wyciągał jednak stąd wniosku, że kult ten przeszedł ewolucję od form prymitywnych do bardziej rozwiniętych i udoskonalonych. Pojęcie zmienności kultów fallicznych jest w większej części dzieła Dulaure'a prawie nieobecne. Jeśli nawet ujmował realistycznie źródła tego kultu, to jednak w jego historii widział tylko degenerację Fallusa jako symbolu płodności Słońca, który stał się z czasem zwykłym idolem, kawałkiem pnia postawionym w ogrodzie. Dulaure doprowadził tu do skrajności koncepcję Dupuisa, wykazując tym samym sprzeczność jego założeń sensualistycznych z intelektualistycznymi, apriorycznymi konkluzjami.

Mimo przejścia od sensualizmu do intelektualizmu Dulaure nie był konsekwentny również jako przedstawiciel tego drugiego stanowiska. W jego książce o kulcie Fallusa znajdujemy teksty, które są jak gdyby żywcem wyjęte z pierwszego dzieła o kultach poprzedzających idolatrię. Oto uzasadniając persewerację problematyki płodności w "pierwotnych" religiach,

powiadał najpierw, że kult Fallusa stanowi rudymet kultu płodzącej siły Słońca, wobec którego człowiek żywił wdzięczność za jego dobrodziejską siłę, a następnie stwierdził, że "u ludów, gdzie obfitość dzieci stanowiła o bogactwie ojców i była ich tytułem do chwały; gdzie liczne potomstwo budziło poważanie i respekt i gdzie, w konsekwencji, impotencja mężczyzn lub bezpłodność kobiet stają się hańbą i znakiem boskiego przekleństwa, akt, dzięki któremu mężczyzna płodzi potomka, oraz przedmioty służące tej czynności stają się przedmiotem wielkiego poważania. Wstrzemięźliwość zamiast być jedną z cnót, jest uważana jako zamach na społeczeństwo"⁷³.

Wierny tej tezie populacjonistycznej Dulaure interpretował obrzezanie. W jego przekonaniu miało ono na celu ułatwienie zapłodnienia. Dążnością do wzrostu populacji tłumaczył też fakt, że różne ludy, a wśród nich Hebrajczycy, uprawiały kazirodztwo, cudzołóstwo i inne czyny uważane przez chrześcijaństwo za niemoralne, chociaż Stary Testament traktował je jako normalne.

Mimo wspomnianych już założeń teoretycznych nie sprzyjających historyzmowi, Dulaure ujął chronologicznie problem kultów fallicznych, jeśli nawet jego chronologia nie odpowiadała rzeczywistemu rozwojowi historycznemu. Tak więc po Egipcie omówił wierzenia Hebrajczyków, Greków, Rzymian, a następnie przeszedł do europejskich ludów barbarzyńskich, jak: Galowie, Germanie, Hiszpanie i Swebowie. Galom odmówił zresztą zwyczaju praktykowania kultu Priapa, odwołując się do teorii klimatu, modnej we Francji od czasów Montesquieu.

Jako dyfuzjonista, Dulaure wyrażał pogląd, że Galowie nie mieli kultu Fallusa przed przyjściem Rzymian, którzy przynieśli go ze sobą. Borelowi, który opisał galijskie Fallusy z Castres, odpowiadał, że były to tylko faloidalne "produkty natury", rodzaj stalaktytów i stalagmitów. Jeżeli chodzi o Germanów, sądził, że przyjęli oni falliczny kult boga Fricco⁷⁴ od Fenicjan. A więc i Germanowie nie wytworzyli sami tej postaci wierzeń. Musieli je przejąć od narodu wyżej cywilizowanego. Na tej samej zasadzie Hiszpanie wzięli od Rzymian kult fallicznego Bachusa, którego nazwali Hortanesem. Dulaure odnotował też archeologiczne zabytki tego kultu w południowej Francji (Nîmes, Aix-en-Provence, Saint-Bertrand) oraz w Niemczech, gdzie składano bóstwom płodności krwawe ofiary. Kult ten - według Dulaure'a - przypominał więc "egzotyczną roślinę, która zwyrodniała na nie sprzyjającym gruncie".

⁷³ J. A. D u l a u r e: *Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes*, cyt. wyd., s. 159.

⁷⁴ Na temat Fricco albo Freyã por. S. P i e k a r c z y k: *O kultach phallicznych w Skandynawii*, "Euhemer", 1962, nr 2, s. 13.

Chcąc ocenić wkład Dulaure'a do badań nad kultami płodności, należy wyodrębnić w jego dziełach warstwę faktograficzną oraz warstwę teoretyczną. Jeżeli chodzi o pierwszą z nich, zebrał on bezcenne informacje, których wiarygodność nie podlega dyskusji. Opisane przez niego amulety i inne rekwizyty magiczne (jak np. owinięty w płótno i zabalsamowany członek męski) zwracają uwagę również współczesnych badaczy kultów fallicznych⁷⁵. Wprawdzie Dulaure nie dostrzegał magicznych aspektów fallizmu, ale nie zawsze mają rację jego krytycy, którzy – jak A. Van Gennep – podważając jego interpretację faktów dotyczących kultów fallicznych, sprowadzają je do "magicznego sprowadzania deszczu"⁷⁶. Tenże autor uważał jednak za duże osiągnięcie Dulaure'a, że gromadził dane empiryczne, sięgając do folkloru. Dodajmy, że korzystał on z informacji pochodzących z pierwszej ręki. Nie tylko utrzymywał kontakt z ludźmi, którzy znali obrzędy falliczne z autopsji, ale organizował badania nad folklorem. W tym celu opracował znaną nam już ankietę zamieszczoną w "Mémoires de l'Académie Celtique" z 1807 roku. Znajdujemy tam pytania: "Czy bezpłodne żony zwracają się z prośbami do jakichś świętych albo uprawiają jakieś szczególne praktyki, aby uzyskać płodność. Jakie nazwy i jakie atrybuty mają ci święci? Jakie to są praktyki?". Albo też: "Jaki kształt miał chleb i ciasta wypiekane w określonych porach roku albo po prostu jako artykuły konsumpcyjne? Jakie nazwy im się nadaje?"⁷⁷.

Jeżeli chodzi o teoretyczny aspekt badań Dulaure'a nad kultami fallicznymi, należy podkreślić, że zerwał on (mimo pewnych wyjątków) zarówno z tradycją teologiczną, jak i libertyńską, które paradoksalnie się ze sobą zbiegały. Teologowie, podobnie jak libertyni, podkreślali obsceniczność i "niemoralność" kultów płodności, chociaż przyświecały im różne cele. Pierwsi chcieli wykazać wyższość moralną chrześcijaństwa nad rozwiązłością kultów pogańskich, a jednocześnie godzili w hedonistyczny wariant materialistycznej filozofii Oświecenia, wywodzący się głównie z tradycji libertyńskiej, odpowiadającej stylowi życia arystokracji i bogatego mieszczaństwa. Drudzy uważali elementy falliczne za inherentny składnik wszelkiej religii i z lubością wytykali chrześcijaństwu (zwłaszcza w jego wersji ludowej) istnienie w nim pozostałości tego pogaństwa, które teologowie tępił jako niemoralne.

Uznając kultury falliczne za archaiczną formę religii, Dulaure wniósł

⁷⁵ Por. tamże, s. 11.

⁷⁶ A. Van Gennep: *Chapitre complémentaire*, [w:] J.A. Dulaure; *Des divinités génératrices chez les anciens et les modernes*, cyt. wyd., s. 325.

⁷⁷ J.A. Dulaure: *Questions proposées par l'Académie Celtique*, "Mémoires de l'Académie Celtique", t. 1, Paris 1807, s. 72-86.

niewątpliwie duży wkład do naukowego religioznawstwa. Jego osiągnięcia nie pomniejsza fakt, że nie potrafił stworzyć spójnej teorii wyjaśniającej istotę tych kultów. Pozostał do końca eklektykiem, łącząc ze sobą tradycję intelektualistyczno-alegoryczną Dupuisa z sensualizmem De Broseesa. Właśnie jako kontynuator tego drugiego, uważał kultury płodności i urodzaju za efekt ludzkich potrzeb materialnych. W warunkach pierwotnej produkcji naturalnej, gdzie liczebność stad czy też obfitość zbiorów stanowiła o potęgę plemienia, a jego liczebność o bezpieczeństwo i supremacji nad innymi plemionami, płodność musiała ulec sakralizacji i powiązaniu z zabiegami magicznymi.

Dlatego też na podkreślenie zasługują te wątki prac Dulaure'a, które prowadzą nas w kierunku takiej właśnie interpretacji kultów fallicznych. "Siła, która wynika z licznej populacji - powiadał - mogła dać obfitość i pomyślność. Była ona pierwszą koniecznością społeczeństw i stała się głównym przedmiotem ich rywalizacji"⁷⁸. Skoro więc "potrzeby ludzkie zadecydowały o cechach bogów", chcąc pomnożyć ludność uświęcano nawet prostytutkę, zachęcając do uprawiania jej z cudzoziemcami. Wymagał tego interes grupy. Dulaure skłonny był nawet uznać za zdesakralizowany rudymet tej prostytutki oddawanie przez niektóre ludy pierwotne kobiet (żon i córek) do dyspozycji podróżnych na zasadzie prawa gościnności.

Jeśli "potrzeba przyrostu ludności jest jedyną przyczyną tego kultu" (fallicznego), to winien on zniknąć wraz z nią. Gdyby Dulaure zatrzymał się na tej konstatacji, można by go uznać za reprezentanta historyzmu wśród oświeceniowych teoretyków kultów fallicznych. Jednak na tym etapie swoich wywodów przypomniał sobie to wszystko, co wyczytał u Dupuisa. W efekcie proponował rozwiązanie kompromisowe. Pierwsze kultury płodności, jak kult Wenus, miały na celu pomnożenie ludności, natomiast kult Priapa, uważanego w mitologii za jej syna, był późniejszy i pojawił się razem z "religią astronomiczną".

Koncepcja Dulaure'a, niezależnie od jej słabych stron, zrobiła w religioznawstwie karierę. Świadczy o tym kontynuowanie nawet błędnych jego sformułowań. Do dziś pojawiają się liczne prace wyodrębniające "kultury falliczne" jako osobną formę religii. Do tego trendu nawiązują bezwiednie również zwolennicy pojęcia "kultów erotycznych"⁷⁹. Historycy seksuologii widzą w nich odbicie frustracji na tle nie zaspokojonego popędu seksualnego. My w kultach płodności chcemy widzieć odbicie "namiętności" zaspokajania potrzeb materialnych.

⁷⁸ T e n z e: Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes, cyt. wyd., s. 357.

⁷⁹ S. A. Tokariew: Pierwotne formy religii i ich rozwój, Warszawa 1969, s. 111.

XIII. EUHEMERYZM FRANCUSKIEGO OŚWIECENIA

Astralistyczno-naturystyczna interpretacja religii, której uzupełnienie stanowiła koncepcja kultów płodności, rywalizowała głównie z interpretacją euhemerystyczną. Należy przy tym zauważyć, że obie te "szkoły religioznawcze" XVIII wieku nie reprezentowały podówczas jedynie dwóch różnych wersji wyjaśniania pochodzenia religii. Ponieważ w okresie Oświecenia pytanie o genezę wierzeń odnosiło się przede wszystkim do ich pierwotnych form, te pierwotne formy widziano bądź w kulturach naturystyczno-astralistycznych, bądź też euhemerystycznych. Euhemeryzm stanowi więc w okresie Oświecenia zarówno jeden ze sposobów interpretacji religii, jak i nazwę jej podstawowej - w przekonaniu jej zwolenników - archaicznej formy.

Teoria sformułowana przez Euhemera (IV-III w. p.n.e.), greckiego filozofa z Messeny na Peloponezie albo - jak chce tradycja oświeceniowa - z Messyny na Sycylii, głosiła, że bogowie byli ubóstwionymi ludźmi, przy czym odróżniał on dwa sposoby deifikacji: kult władców narzucony przez nich siłą ludowi oraz spontaniczny kult wielkich ludzi, którego źródłem była wdzięczność ludu za wyrządzone mu dobro. Tak więc już w swoich początkach teoria Euhemera, która odegrała tak doniosłą rolę w okresie Oświecenia, nie sprowadzała genezy religii do oszustwa i przemocy ze strony władców i kapłanów, ale uwzględniała czynniki antropologiczne, subiektywne, o czym zwykle zapominano, pisząc o problemie religijnego oszustwa w myśli oświeceniowej.

Należy też podkreślić fakt, że Euhemer wspominał o bóstwach astralnych i kosmicznych, a więc był jednym z prekursorów astralistycznej koncepcji genezy religii. Dlatego też euhemeryści francuskiego Oświecenia ustosunkowywali się również do tej części poglądów Euhemera, które odegrały się z czasem od całości jego doktryny.

Euheryzm¹ był teorią atrakcyjną dlatego, że pełnił różne funkcje eksplikacyjne w zależności od światopoglądu myślicieli, którzy się do niego odwoływali. Historia euhemeryzmu przedoświeceniowego² wskazuje na to, że teologowie odwoływali się do niego, by wykazać ziemski charakter bogów i religii pogańskich. Ateiści uznawali natomiast wartość eksplikacyjną teorii Euhemera w stosunku do wszystkich religii. Ponadto od czasów Odrodzenia filozofowie próbowali wykorzystać tę teorię do stworzenia świeckiej aksjologii przejawiającej się w kulcie wielkich ludzi.

Wszystkie te elementy euhemeryzmu wraz z jego różnorodnymi implikacjami światopoglądowymi odżyły w XVIII wieku. Od początku stulecia ścierają się wyraźnie dwa sprzeczne sposoby interpretacji doktryny Euhemera przez teologów i filozofów.

Myślicielem, który pełnił rolę pośrednika między ortodoksyjną, teologiczną koncepcją genezy religii a myślą świecką, był na początku XVIII wieku jezuita R.J. Tournemine, redaktor "Mémoires de Trévoux" i autor licznych studiów o mitologii. W projekcie obszerniejszego dzieła na ten temat ("Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables", 1702) respektował on wprawdzie panhebraizm i uważał, że wiele podań i mitów stanowi zepsutą wersję religii Hebrajczyków, a kult wielkich ludzi wyprowadzał od ubóstwienia Chusa, syna Chama; wprawdzie uważał mit o Saturnie i jego trzech synach za parafrazę życia Noego i jego trzech synów, to jednak respektował pogląd świeckich teoretyków religii, którzy już w tym czasie, nie oglądając się na Biblię, dzielili mity według własnej typologii. "Jedni - powiadał - nadawali mitom pochodzenie czysto historyczne. Humanizowali nawet gwiazdy i planety. Inni stosowali wobec wszystkich mitów wyjaśnienie fizyczne i moralne, odrzucając historię"³.

Jezuicie, podobnie jak Tournemine, J.F. Lafitau był ponadto misjonarzem wśród wielu plemion indiańskich. Obserwacje, które poczynił nad ich wierzeniami, skłoniły go do przyjęcia pewnego dystansu wobec panhebraizmu. Tę koncepcję próbował zastąpić bliską deizmowi tezą o po-

¹ Por. A. Nowicki: Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność, Warszawa 1986, s. 192-195. Por. też artykuł A. Eckmanna: "Euhemeryzm" w Encyklopedii katolickiej, t. 4, Lublin 1983, kol. 1298, oraz R. de Blocq: Evhémère, son livre et sa doctrine, Mons 1876.

² Por. P. Alphandéry: L'Evhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au moyen-âge, "Revue de l'Histoire des Religions", t. 109, Paris 1934; E. Potkowski: Euhemeryzm w Średniowieczu, "Euhemer", 1962, Zeszyty Filozoficzne, nr 3, s. 23-52; A. Nowicki: Rensans a euhemeryzm, "Euhemer", 1959, nr 6, s. 609-617.

³ R. J. Tournemine: Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables, "Mémoires pour L'Histoire des Sciences et des Beaux Arts", Trévoux 1702, s. 102.

wszechnym objawieniu się Boga wszystkim ludem. To pierwotne objawienie uległo - jego zdaniem - deformacji, dając początek kultom pogańskim. Jedną z form tych kultów stało się wielbienie wielkich ludzi. "Sądono, że należy wyróżniać ludzi o nadzwyczajnej uczciwości, którzy odznaczyli się swoimi czynami i których można było zarekomendować jako wzory do naśladowania. Owe wyróżnienia stały się wkrótce występne. Pochlebstwo ludów dla swoich władców, miłość dzieci do swych rodziców albo rodziców do dzieci, żal po stracie przyjaciół - wszystko to powodowało kanonizowanie nawet występku, który považano w drogich osobach. Ponieważ zaś szacunek dla nadzwyczajnych ludzi wzrasta w miarę oddalania się od czasów, w których żyli, doszło do tego, że bogami stali się ci, których historia i długoletnia tradycja uczyniła sławnymi"⁴.

W innym kierunku poszedł abbé A.N. Pluche, który próbował interpretować mity jako alegorie przyrody i ciał niebieskich. Jego euhemeryzm stanowi więc tylko jeden aspekt koncepcji alegoryczno-naturystycznej i jest zjawiskiem wobec niej pochodnym. "Ozyrys - powiadał - z osoby symbolicznej stał się w umyśle prostych ludzi postacią rzeczywistą, która niegdyś żyła wśród nich. Jego historię układano na podstawie atrybutów, jakie przypisywano postaci symbolicznej". Wierzono, że Ozyrys przeżył się po śmierci na Słońce, skąd otacza nadal opieką swój kraj. "Tak więc powoli przypisywano boskość i oddawano cześć temu królowi reprezentującemu funkcje słońca; następnie, mocą nowego przypływu absurdalności, zaczęto uważać go za swojego pierwszego władcę. Stąd ów dziwny zespół trzech nie dających się pogodzić idei: Boga, słońca i zmarłego człowieka, które Egipcjanie z całą pewnością mieszały ze sobą"⁵. Euhemeryzm w koncepcji genezy religii u Pluche'a był jedynie zdeformowaną i zdegenerowaną wersją kultu przyrody.

Głównym przedstawicielem euhemeryzmu apologetycznego był w XVIII wieku abbé Antoine Banier (1673-1741). Uchodził on za czołowego euhemerystę francuskiego Oświecenia w ogóle. Już sam tytuł jego dzieła: "Explication historique des fables"⁶ wskazuje na euhemeryzm. W przeciwień-

⁴ J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Américains, comparés aux mœurs des premiers temps*, t. 1, Paris 1724, s. 144.

⁵ A. N. Pluche: *Histoire du ciel, où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie, et les méprises de la philosophie sur la formation des corps célestes et de toute la nature*, Paris 1748 (1. wyd., Paris 1739), s. 146.

⁶ Pełny tytuł: *Explication historique des fables, où l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'histoire ancienne, et où l'on rapporte les époques des héros et des principaux événements dont il est fait mention*. Par. Mr. L'Abbé B^{xxx}, La Haye 1713 (Istnieje też wydanie z 1711 r.). Późniejsza wersja tego dzieła ukazała się pod tytułem: *La mythologie et les fables expliquées par l'Histoire*, 3 t., Paris 1738-1740.

stwie do Pluche'a rozwijał skrajnie historyczną interpretację mitów. Reprezentował wersję euhemeryzmu, która nawiązuje zarówno do Euhemera, jak i Palajfatosą, zarówno do Herodota, jak i Warrona. W centrum jego dzieła znajduje się myśl następująca: "Dawne wydarzenia, o których zachowały się wspomnienia w tradycji ustnej (wobec braku pisma) albo w pieśniach znanych na pamięć, przeszły do dzieł poetów będących pierwszymi historykami. Ci zaś, zamiętowani w rzeczach wzniosłych i nadprzyrodzonych, kierując się bardziej kaprysem żywej i błyskotliwej imaginacji niż regułami bezstronnego i umiarkowanego umysłu, upiększyli swoje relacje i pomieszali prawdę z niepotrzebnymi ornamentami bajki. Taka jest pierwsza postać i, jeśli można tak rzec, dzieciństwo, i kotyśka legend"⁷. Pierwsi badacze doszukiwali się - według Baniera - w tych utworach poetyckich głębokiego sensu filozoficznego, alegorii wartości moralnych oraz sił działających w przyrodzie. Na przykład Saturn pożerający swoje dzieci był uważany za symbol czasu, który wszystko buduje i wszystko niszczy. Alegoryczna interpretacja jest jednak, zdaniem Baniera, zawodna i trzeba w mitach szukać ich historycznych źródeł. W późniejszym okresie Banier relatywizował swój historyczny pogląd na mity, zbliżając się do Pluche'a. Twierdził, że pochodzenie legend nie jest jednorodne. Mogą one wywodzić się z alegorii sił przyrody, ciał niebieskich i cnót ludzkich, ale najliczniejszą grupę stanowią mity, którym początek dały fakty historyczne.

Banier miał rozległą wiedzę o Euhemerze i jego doktrynie, o czym świadczą cytowane przez niego liczne źródła we fragmencie odtwarzającym życie i poglądy filozofa z Messeny⁸. Przytoczył również cały fragment "Świętego napisu" według Euzebiusza. Rozwijając poglądy Euhemera, wyodrębnił pięć kategorii ubóstwianych ludzi: "Gdyby mnie spytano - pisał - kim byli ci, których zaliczono w poczet bogów, odpowiem, że byli to: 1. - dawni królowie, ponieważ zaś według Laktancjusza nie znano innych królów przed Chamem i Saturnem, ich właśnie uważano za najdawniejsze bóstwa; 2. - ci, którzy oddali znaczne przysługi ludziom przez wynalezienie jakiejś niezbędnej w życiu sztuki albo przez swoje podboje i zwycięstwa; 3. - dawni założyciele miast; 4. - ci, którzy odkryli jakiś kraj albo założyli w nim kolonię; 5. ci, których do tej rangi wyniosło pochlebstwo. W ich liczbie znajdują się rzymscy cesarze, których apoteozował senat, oraz wszyscy ci, którzy stali się przedmiotem publicznej wdzięcz-

⁷ A. B a n i e r: *Explication historique des fables*, t. 1, La Haye 1713, s. 5 nlb.

⁸ Por. A. B a n i e r: *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, t. 1, Paris 1738, s. 417-422.

ności"⁹. Banier, podobnie jak Tournemine, nie odrzucał zdecydowanie panhebraizmu, ale próbował go pogodzić z innymi koncepcjami genezy mitów. Jeśli z jednej strony mówił o pierwotności monoteistycznego kultu Hebrajczyków i "zepsuciu serca" jako przyczynie jego deformacji w postaci politeizmu, to jednak czynił zastrzeżenie, że roli tej hipotezy nie należy przeceniać. "Pozostawmy więc - powiadała - Grecji jej bohaterów oraz jej heroizm i ukontentujmy się stwierdzeniem, że jeśli kilka legend zawdzięcza swoje pochodzenie nadużyciom, które popełnili poganie w stosunku do Pisma św., to liczba ich nie jest tak wielka, jak to się w spolicie sądzi"¹⁰. Banier wykpiwał zresztą nadużywanie przez teologów paraleli między tradycją judaizmu a mitologią pogańską.

W miarę postępów badań nad chronologią ludów starożytnych teologom coraz trudniej było bronić judeocentryzmu, a zwłaszcza panmozaizmu. W drugiej połowie XVIII wieku panowało powszechne przekonanie, że wcześniejsza od hebrajskiej była cywilizacja egipska, bądź też chaldejska. Dlatego też współczesny Encyklopedystom, bywalec salonu Holbacha i krytyk jego materializmu, abbé Nicolas Sylvestre Bergier (1718-1790), nie mogąc uporać się z chronologią, uznał Noego, a nie Mojżesza, za spadkobiercę objawienia. W jego przekonaniu Noe stał się pierwowzorem Uranosa. Kult dla tego boga był pierwszym etapem rozwoju religii pogańskich. Ponieważ ubóstwianie ludzi należy do okresu, kiedy powstała władza królów, bogu przypisywano cechy władcy ziemskiego. Przez odwrócenie tego toku myślenia zaczęto wyobrażać sobie, że królowie po śmierci mogą stać się bogami. Przyczyną ich diwinizacji był często strach i tym można wytłumaczyć kult dla bogów uosabiających zło. Mimo że Bergier próbował wiązać Euhemerowską interpretację mitów z realnymi warunkami życia ludzi i podkreślał społeczną funkcję religii, to jednak twierdził, że euhemeryzm wyjaśnia raczej późniejszy etap rozwoju ludzkich wierzeń niż samą ich genezę. "Przyznajemy - powiadał - że istnieli herosi i sławni ludzie, których uhonorowano po śmierci religijnym kultem i zaliczono ich w poczet bogów. Utrzymujemy jednak, że istnienie wielu z nich nie jest wystarczająco potwierdzone. Zwyczaj ten jest u wszystkich ludów późniejszy o wiele wieków od ustanowionej publicznie religii i początku legend. Nie jest on źródłem ani politeizmu, ani idolatrii. Jest tylko ich skutkiem i nic nie zmienił w dawnych poglądach i religijnych praktykach pogaństwa"¹¹.

⁹ Tamże, s. 424.

¹⁰ Tamże, s. 53.

¹¹ N. S. Bergier; *L'origine des dieux du paganisme et le sens des fables découvert par une explication suivie des poésies d'Hésiode*, t. 1, Paris 1767, s. 5.

Natomiast pierwotnym źródłem politeizmu jest, dla Bergiera, zależność człowieka od przyrody. Sytuował więc, jak większość teoretyków religii XVIII wieku, kultury euhemerystyczne pó naturystycznych, co wydawało mu się zgodne z rozwojem ludzkości wyzwalającej się spod władzy przyrody.

Obok teologów można wyróżnić we francuskim Oświeceniu osobną grupę erudytów świeckich, którzy nie angażowali się w spory wokół światopoglądowych i politycznych konsekwencji euhemeryzmu. Starali się zachować pozycję neutralną i niezależną tak od teologii, jak też od ateizmu "filozofów". Wśród nich najbardziej typowym zwolennikiem euhemeryzmu był Etienne Fourmont (1683-1745), wysokiej rangi erudyta, znawca wielu języków wschodnich. Wykładał je w Collège Royal. Znajomość języków pozwalała mu uprawiać w szerokim zakresie komparatystykę mitów. Interesował się również prymitywnymi wierzeniami ludów współczesnych. Utrzymywał kontakty z misjonarzami i podróżnikami przebywającymi w Indiach i Chinach. Owocem wieloletnich studiów nad religiami jest jego dzieło: "Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples". Pretekstem do podjęcia rozważań na temat mitologii stała się dla Fourmonta nie "Hiera anagraphe", ale fragment "Historii fenickiej" przypisywanej Sanchuniatonowi. Ów fragment podany przez Euzebiusza zawiera wiele elementów zbieżnych ze "Świątym napisem". Przedstawia on między innymi euhemerystyczną interpretację genealogii bogów Fenicji.

Według autora "Historii fenickiej", pierwszymi bogami byli królowie i ich potomstwo, a zwłaszcza wielcy wynalazcy. Dzieło Fourmonta, będące w znacznej mierze komentarzem do "Historii fenickiej", zawiera szereg obszernych fragmentów obrazujących jego własne refleksje na temat genezy mitów. Autor podzielał pogląd Euhemera na powstanie religii. Jego euhemeryzm stanowi jednak doktrynę wzbogaconą refleksją nad psychicznymi źródłami ludzkich wierzeń. Deifikacja wielkich ludzi była efektem różnych stanów psychicznych i podziwu dla ich dzieł bądź też czułości (tendresse) wobec rodziców. Strata drogiej osoby powodowała pragnienie unieśmiertelnienia jej przez wyniesienie do rzędu opiekuńczego bóstwa rodziny. Bogami stali się więc wielbieni przodkowie na skutek wdzięczności i nadziei. Apollon i Eskulap, którzy mieli umiejętność leczenia chorób, stali się po śmierci bogami medycyny. Szczególnie interesujące, bo dotyczące społecznej funkcji religii, są wywody Fourmonta na temat bogawórczej roli pochlebstwa: "to właśnie pochlebstwu zawdzięczamy tytuł ubóstwianych królów i cesarzy [...]. Któż nie zna historii Nabuchodonozora, Kaliguli i łamów Tartarii? Już za życia ci możni sądzili, że będą zdolni stać się przedmiotem uwielbienia. Udało im się tego dokonać dzięki podłości i próż-

ności właściwej trzem czwartym ludzi"¹². Tchórzostwo i pochlebstwo powodowały, że ubóstwiano zarówno władców dobroczynnych, jak i występnych tyranów. Fourmont tradycyjnie dzielił bogów na głównych (dii maiores albo dii maiorum gentium), do których zaliczał: Junonę, Westę, Minerwę, Cererę, Dianę, Wenus, Marsa, Merkurego, Jowisza, Neptuna, Wulkaną i Apollę, a więc bóstwa naturystyczne i astralne, oraz bogów drugorzędnych (dii minores albo indigetes), wielbionych przez pospólstwo, i właśnie ci bogowie - zdaniem autora - wywodzą się z deifikowanych ludzi. "Ogólnie rzecz biorąc - powiadał - w ich poczet wchodziłi wszyscy sławniejsi przodkowie i wszyscy wynalazcy sztuk; byli oni wielbieni przez potomków bądź też przez ludzi tego samego zawodu"¹³. Powiązanie przez Fourmonta po raz pierwszy euhemeryzmu z kultem przodków, traktowanym jako jego odmiana, zasługuje na odnotowanie, gdyż ten problem będzie wracał w dalszej analizie oświeceniowej teorii religii. To samo dotyczy godzenia euhemeryzmu z astralistyką. Astralistyka nie wyklucza więc u Fourmonta euhemeryzmu. Obie interpretacje genezy wierzeń wydawały mu się jednakowo ważne i prawdziwe.

Inny reprezentant erudyków z przełomu XVII i XVIII wieku Nicolas Fréret (1688-1749) nie był również zdecydowanym zwolennikiem euhemeryzmu. W jego rozprawie "Recherches pour servir à l'histoire des Cyclopes", jak też w innych, pomniejszych utworach publikowanych zwykle w "Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" znajdujemy wprawdzie echa tej koncepcji, ale Fréret nadawał jej swoiste zabarwienie. Wiązało się to z odmiennością jego poglądów na historię. Fréret uważał mity euhemerystyczne za odbicie ważnych wydarzeń z zakresu rozwoju cywilizacji ludzkiej, jak: uprawa zbóż, winnej latorośli, porzucenie zwyczajów grabieży na rzecz handlu, zdobycie umiejętności wytwarzania narzędzi pracy i posługiwania się nimi. Podróże herosów są dla niego jedynie reminiscencją z procesu kolonizacji obszarów śródziemnomorskich przez Greków, przy czym rozpatrywał ten proces jako dzieło wielu ludzi, a nie wybitnych jednostek. I właśnie na tym polega nowość spojrzenia Fréréta na historię, że traktuje cywilizację jako zbiorowy wysiłek ludów, a nie pojedynczych, genialnych osób. "Ceres - powiadał - stała się wynalazczynią i boginią rolnictwa, ponieważ ten sam statek, na którym przywędrował jej kult do Attyki, przywiózł również pszenicę i rolników"¹⁴.

¹² E. Fourmont: *Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples, chalcéens, hébreux, phéniciens, égyptiens, grecs etc., jusqu'au temps de Cyrus*, t. 1, Paris 1735, s. 233.

¹³ Tamże, t. 1, s. 233.

¹⁴ N. Fréret: *Recherches pour servir à l'histoire des Cyclopes, Oeuvres complètes*, t. 18, Paris an IV (1796), s. 39.

Fréret kładł nacisk na kult dobroczyńców ludzkości (zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych). Dlatego też można w jego euhemeryzmie dostrzec powściągliwość w krytyce społecznej funkcji religii. Sądził nawet, że religia jest potrzebna, aby "utrzymać obyczaje" wśród ludu. Niekiedy Fréret wyrażał zastrzeżenia wobec euhemeryzmu, a nawet go zarzucał. Czynił to głównie w "Défense de la chronologie". Byłoby więc uproszczeniem sądzić, jak to czynił F.E. Manuel na podstawie jednego utworu, że "w duchu euhemeryzmu Fréret skłonny był traktować większość greckich bohaterów jako postacie mitologiczne"¹⁵. Lektura "Défense de la chronologie" pokazuje wręcz coś odwrotnego. Otóż Fréret, polemizując z przyjętymi przez Newtona zasadami chronologii, poddawał jednocześnie krytyce jego euhemeryzm, albowiem angielski fizyk, ustalając historyczne następstwo faktów, uznawał niemal wszystkie legendarne postacie za realnie istniejące. Krytykę Newtona zaczynał od przypomnienia historii euhemeryzmu. "Pierwszym autorem tego poglądu - powiadał - jest Euhemer. Przynajmniej jest on tym, który, stworzył z niego system, a potomni związali ten system z jego nazwiskiem. Ten autor, który żył w czasach następców Aleksandra, wyraził przypuszczenie w powieści poświęconej czasom legendarnym, że wszyscy bogowie byli jedynie podobnymi do nas, zwykłymi ludźmi, których wyniesiono do tej wysokiej godności po ich śmierci na skutek wdzięczności, podziwu, a często nawet strachu"¹⁶. Słowa te świadczą, że Fréret musiał znać euhemeryzm nie tylko dzięki tekstowi Diodora z Sycylii (za pośrednictwem Euzebiusza z Cezarei), który kładł nacisk na ubóstwianie królów "łagodnych i dobroczynnych", ale również tych autorów starożytnych i nowożytnych, którzy kładli nacisk na rolę strachu w deifikacji władców, co wskazywało na przymuszającą społecznie funkcję religii. Fréret zwrócił też uwagę na fakt, że Diodor z Sycylii wymieniał, jako główne, bóstwa naturystyczne i astralne, euhemerystyczne zaś stawiał w gronie bóstw podrzędnych. Był również Fréret obeznany z zarzutami Cyncerona przeciw euhemeryzmowi, sformułowanymi w II księdze jego dzieła "O naturze bogów". Zgadzał się z nim, że teoria Euhemera zawiera wewnętrzną sprzeczność, albowiem ubóstwienie ludzi musiało świadczyć o wcześniejszym istnieniu wiary w duszę nieśmiertelną, życie pozagrobowe i w ogóle w siły nadprzyrodzone. Fréret podjął również drugi zarzut Cyncerona przeciw Euhemerowi, że jego teoria zakłada istnienie ateistycznego okresu ludzkości. Skoro bowiem bogowie byli nie-

¹⁵ F. E. Manuel: U źródeł nowoczesnego religioznawstwa, Warszawa 1973, s. 104.

¹⁶ N. Fréret: Défense de la chronologie ancienne, contre le système chronologique de M. Newton, Paris 1758, s. 311.

śmiertelnymi ludźmi, to zanim ludzie zdecydowali się na deifikację, istot nadprzyrodzonych obiektywnie nie było. Fréret był zresztą daleki od upraszczania problemu. Z jednej strony starał się wykazać, że euhemeryzm będący jedynie hipotezą służącą celom politycznym został odczytany wyłącznie jako doktryna ateistyczna przez teologów: "Absurdalność hipotezy Euhemera wydała się tak wielka, że uważano ją za wymyślony przezeń środek, aby zniszczyć wszelką religię przy zachowaniu kultu zewnętrznego i politycznego. Wszyscy ludzie gorliwie wierzący powstali gwałtownie przeciw temu systemowi, a ci, którzy przywiązani byli do swojej religii, mówili o nim jedynie z dezaprobatą"¹⁷. Jednak z drugiej strony Fréret przyznał, że chociaż doktryna Euhemera prowadziła obiektywnie do ateizmu, to jednak trudno coś powiedzieć o światopoglądzie tego myśliciela; nie wiadomo - poviadał - czy był materialistą uznającym materię za zasadę aktywną świata, czy też wyodrębniał w przyrodzie jakąś zasadę inteligentną, istniejącą poza nią.

Warto zasygnalizować fakt, że Newton uważany przez F.E. Manuela za klasycznego przedstawiciela oświeceniowego euhemeryzmu był - według Fréreta - reprezentantem tradycyjnego panhenraizmu, albowiem wywodził wszystkich pogańskich bogów od Mojżesza. Zdaniem Fréreta, apoteoza nie była zjawiskiem typowym dla Hebrajczyków, skoro nie ma o niej mowy w Biblii, ale dla Greków.

W tym czasie gdy klasyczni erudyci zajmowali się euhemeryzmem, mając do dyspozycji głównie materiały tekstowe dostarczające im informacji o kulturach antycznych, a niekiedy również barbarzyńskich, w XVIII wieku rozwijała się stopniowo literatura podróżnicza i etnograficzna *avant la lettre*, stwierdzająca występowanie kultu władców, wojowników i szamanów wśród nowożytnych ludów egzotycznych. Dzięki tej literaturze rodziło się przekonanie o uniwersalnym charakterze euhemeryzmu. Jego problematykę zaczęto odtąd rozpatrywać w perspektywie zarazem diachronicznej i synchronicznej. Euhemeryzm prymitywnych ludów nowożytnych porównywano z analogicznym typem wierzeń kultury klasycznej. W ten sposób umacniało się przekonanie, że wierzenia te stanowiły konieczny etap rozwoju religii. Na euhemeryzm zaczęto patrzeć pod kątem uniwersalnego prawa postępu. Przestał on być zjawiskiem typowym jedynie dla wierzeń starożytności klasycznej. Okazało się, że wszędzie władcy odbierali hołdy należne bogom.

Anonimowy autor "Dissertation sur les peuples de l'Amérique", zamieszczonej w antologii Bernarda, pisał o mieszkańcach Wirginii, że "re-

¹⁷ Tamże, s. 312.

ligijne przechowują szczątki swoich królów i wodzów"¹⁸, mumifikując je i umieszczając w swoistych mauzoleach albo zwykłych świątyniach. Również anonimowa "Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de l'Afrique", zamieszczona w tej samej antologii "religioznawczych" tekstów XVIII wieku, podaje, że "król Loango (prowincja Kongo) jest po części przedmiotem kultu swoich poddanych, którzy nadają mu nazwę Sambre i Pongo, to znaczy »Bóg«. Przekonani, że może sprowadzać deszcze, lud i możniejsi tego państwa udają się co roku z wielką pompą i ofiarami, aby go o to prosić"¹⁹. Jak widzimy, władca pełnił tam jedną z głównych funkcji szamańskich. Ze wzmiankowanej dysertacji wynika, że kult władców był rozpowszechniony w całej Afryce.

Ze zbieżności między euhemerystycznymi kultami starożytnymi oraz podobnymi im wierzeniami współczesnych ludów prymitywnych Afryki zdawał sobie sprawę również G.Th. Raynal. Pisał o Hotentotach, że "wielbili pamięć pożytecznych dla ludzi bohaterów. Apoteoza Heraklesa miała taki sam początek"²⁰.

Jeżeli chodzi o europejskie ludy barbarzyńskie żyjące przed okresem Średniowiecza, najczęściej w oświeceniowych tekstach pada imię Odyna, którego deifikację jako wodza i zdobywcy porównywał do apoteozy herosów antycznych. Wymieniając zasługi wojenne germańskiego człowieka-boga, Pierre François d'Hancarville konkludował, że "czyny i prawa tego zdobywcy olśniły ludy, którymi rządził, i kazały im wielbić go po śmierci jako boga, podobnie jak paru jego dowódców". Nieco dalej autor doszedł do wniosku, że "zasady dawnych religii Grecji i Północy są te same"²¹.

Rzymski kult cesarza kojarzył się oświeceniowym teoretykom religii coraz częściej z kultem cesarza chińskich i japońskich. Anonimowa "Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de la Chine et du Japon", zamieszczona w zbiorze Bernarda i stanowiąca kompilację roz-

¹⁸ Dissertation sur les peuples de l'Amérique et sur la conformité de leurs coutumes avec celles des autres peuples anciens et modernes (Supplément), [w:] Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 1, Amsteraam 1723, s. 78.

¹⁹ Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de l'Afrique, tamże, t. 7, Amsterdam 1728, s. 24.

²⁰ [G. Th. Raynal]: Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, t. 1, Maestricht 1774, s. 198.

²¹ [P. F. d'Hancarville]: Recherches sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce, sur leurs connexions avec les arts et la religion des plus anciens peuples connus; sur les monuments antiques de l'Inde, de la Perse, du reste de l'Asie, de l'Europe et de l'Egypte, t. 2, Londres 1785, s. 75.

praw oraz sprawozdań jezuitów z pobytu na dworze chińskim (głównie Le Comte'a i Martiniego), zawiera szereg wypowiedzi na temat euhemeryzmu powiązanego z kultem przodków w Chinach. Autor dysertacji pisał między innymi, że jeden z cesarzy "kazał zbudować świątynie na przestrzeni całego cesarstwa ku czci tych, którzy winni żyć wiecznie, rezerwując sobie tym samym z góry zaszczyt apoteozy"²². O społecznych i politycznych konsekwencjach tego faktu poinformował nas autor w innym fragmencie dzieła: "Chińskiego cesarza nazywają synem Słońca i jedynym panem świata. Jego rozkazy są uznawane za święte. Jego słowa zastępują wyrocznię. Wszystko, co od niego pochodzi, uważa się za cudowne. Ogląda się go rzadko i przemawia się do niego kłęcząc"²³.

Jeżeli chodzi o Japonię, autor dostrzegł euhemeryzm w kulcie kami. "Pod nazwą kami - powiadał - Japończycy wielbią wielkich ludzi, przypominających dawnych herosów, którzy odznaczyli się jakimiś nadzwyczajnymi wyczynami; budują im świątynie, wzywają ich imienia składając przysięgę, zwracają się do nich z różnorodnymi prośbami"²⁴.

Od początku XVIII wieku przekonanie o powszechności euhemeryzmu wiązało się coraz ściślej z tezą o identyczności natury ludzkiej. Pierre Bayle (1647-1706), dostrzegając paralele między mitami klasycznej starożytności a wierzeniami współczesnych ludów egzotycznych, wskazywał na analogie między prymitywną mentalnością dawnych Greków i współczesnych Indian. Jego euhemeryzm koncentrował się na subiektywnych przesłankach kultu władców. Zanim powstał ten kult, ludzka psychika musiała być w jakiś sposób przystosowana do jego przyjęcia. Bayle dostrzegał dwa główne psychiczne źródła religijności. Pierwsze to lęk przed groźnymi zjawiskami przyrody, jak: zaćmienie Słońca, komety, trzęsienia ziemi, burze i grzmoty. Drugie to lęk patologiczny, albowiem wielu ludzi cierpiało na halucynacje, przywidzenia, chorobliwe sny. Te właśnie antropologiczne źródła wykorzystali kapłani, którzy narzucili kult własnej osoby, jak również władcy. Wątek autodeifikacji prowadził Bayle'a do krytyki konserwatywnej społecznie funkcji religii. "Od dawna sądzono - pisał - że religia jest społeczną więzią i że poddani byli najbardziej utrzymywani w posłuszeństwie wówczas, gdy uciekano się do interwencji bogów"²⁵.

²² Dissertation sur les cérémonies religieuses des peuples de la Chine et du Japon, [w:] Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 2, Amsterdam 1728, s. 193.

²³ Tamże, s. 249.

²⁴ Por. tamże, s. 277-284.

²⁵ P. Bayle: Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680, Oeuvres diverses, t. 3, La Haye 1727, s. 73.

B. Fontenelle sądził - zgodnie ze swoją koncepcją identyczności natury ludzkiej - że religie były w swoich początkach spontanicznym wytworem ludzkiego umysłu. Dopiero później miejsce spontanicznych religii prymitywnych zajęły religie wyżej zorganizowane, będące tworem deifikacji wielkich dobroczyńców lub wymysłem polityków. "Jeśli chodzi o bogów - powiedział Fontenelle - to pogaństwo miało dwa główne ich rodzaje: tych, o których mniemano, że mają w swej istocie boską naturę, lub tych, którzy stali się bogami, mając przedtem naturę ludzką. Pierwsi byli obwieszczani przez proroków i prawodawców z wielką tajemniczością, a ludźni ich nie oglądał, ani też ich nigdy nie widział. Inni bogowie, chociaż byli w przekonaniu wszystkich ludzi, zostali wyniesieni do rangi bóstw przez naturalny odruch ludów ujętych ich dobrodziejstwami. O pierwszych tworzone sobie wzniosłe pojęcia, gdyż ich nie widziano, o drugich - dlatego że ich kochano; nie można było w podobny sposób kochać rzymskiego cesarza, który był bogiem z nakazu dworu, a nie dzięki miłości ludu, i który ponadto był publicznie występującym człowiekiem"²⁶.

Fontenelle - podobnie jak Fréret i Bayle - wiązał więc euhemeryzm z kultami wywodzącymi się z deifikacji Kosmosu. Dostrzegał nawet przechodzenie "wyższych" bóstw solarnych i astralnych w bóstwa "niższe", pochodzące z deifikacji ludzi. Jako przykład podał "synów Słońca" Manko Kapaka i Orfeusza, co stanowiło dlań potwierdzenie faktu, że zarówno u Indian, jak i Greków "synami Słońca byli ludzie posiadający nadzwyczajne uzdolnienia"²⁷.

Euhemeryzm Fontenelle'a prowadził do dwojakiej oceny społecznej funkcji religii: wierzenie religijne były koniecznym etapem w rozwoju ludzkości i odgrywały początkowo rolę pozytywną. Władcy i kapłani nadużyli ich jednak do własnych celów i wtedy zaczęły odgrywać funkcję społecznie szkodliwą. Fontenelle wiązał więc zgodnie z teorią Euhemera antropologiczny i polityczny aspekt religiotwórstwa. Dlatego też uważamy za zbędne oddzielenie u Fontenelle'a interpretacji "euhemeryzującej" oraz "politycznej" albo też uważanie go za naśladowcę nie tylko Euhemera, ale również Krytiasza²⁸.

Materialiści francuskiego Oświecenia reprezentowali (po teologach i świeckich erudytach) trzecią chronologicznie grupę euhemerystów, któ-

²⁶ B. Fontenelle: *Histoire des oracles, Textes choisis* (oprac. M. Roelens), Paris 1966, s. 205.

²⁷ B. Fontenelle: *De l'origine des fables, Textes choisis*, cyt. wyd., s. 233.

²⁸ Por. tamże, s. 220-221 (notatka M. Roelensa), oraz F. E. Manuël: *Źródła nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 61.

rzy w odróżnieniu od swoich poprzedników kładli nacisk na przymuszającą, polityczną funkcję deifikacji władców. Łączyli w związku z tym euhemeryzm i koncepcję impostury. Euhemeryzm stał się dla nich ważnym elementem walki z ideologią feudalizmu. Upraszczało się jednak często problem, sądząc, że tłumaczyli oni genezę religii deifikacją lub autodeifikacją władców, gdyż zazwyczaj wskazywali na tradycyjne czynniki religiotwórcze, które powstanie kultów euhemerystycznych przygotowały. Tak jak ich poprzednicy, sytuowali najczęściej euhemeryzm po kultach naturystycznych, sądząc, że przyroda stanowiła początkowo najgroźniejszą siłę, od której człowiek był uzależniony i której się obawiał. Właśnie ten fakt – według anonimowego autora "Traité des trois imposteurs"²⁹ – wykorzystali oszuści, którzy podawali się za boskich pośredników albo za samych bogów. Tak postępowali z reguły wszyscy ustawodawcy, albowiem krzewili przekonanie, że są wyżsi od zwykłych śmiertelników. Największymi impostorami byli jednak: Mojżesz, Jezus i Mahomet – "trzech niezwykłych oszustów i trzech słynnych prawodawców świata"³⁰. Mojżesz, chcąc się wywyżżyć nad Hebrajczykami, posługiwał się fałszywymi cudami, kłamstwem, a w razie potrzeby – przemocą. Bezwzględnie tępił wszystkich, którzy nie byli zadowoleni z jego postępowania. Jezus podawał się za Syna Bożego zrodzonego z dziewicy, podobnie jak to czynili Sammonokodon i Czyngis-chan. W rzeczywistości był on przeciętnym człowiekiem, który nie dorównywał w niczym Epikurovi i Epiktetowi. Prawdziwymi twórcami "boskości" Jezusa byli jego uczniowie. "Wspólnymi siłami wystarali się mistrzowie o zaszczyt uchodzenia za Boga, którego to zaszczytu nie mógł sobie zdobyć za życia. Jego los nie był lepszy od losu Homera, gdyż sześć miast, które go wypędziły i pogardzały nim za życia, po śmierci kłóciło się o miano jego kolebki"³¹. Mahomet był również tylko sprytnym oszustem. Podając się za proroka, doszedł do stanowiska najwyższego zwierzchnika plemion arabskich.

²⁹ Nie należy utożsamiać osiemnastowiecznej wersji tego traktatu z "De tribus impostoribus" (1598). "Traité des trois imposteurs" (1768) powstał na podstawie "Vie et l'esprit de M. Benoit de Spinoza", Amsterdam 1719. Por. P. Vernière: Spinoza et la pensée française avant la Révolution, Paris 1954, s. 24-27, 361-365.

W ciągu XVIII w. traktat był wydawany kilkakrotnie, pod różnymi tytułami: "Esprit de Spinoza", "Vie et l'esprit de Spinoza", "Traité de trois imposteurs". Jeden z wariantów rękopiśmiennych kopii traktatu zachował się w Bibliotece Jagiellońskiej pod sygnaturą 6219. Rękopis jest za tytułowany: "Le Fameux Livre des Trois Imposteurs, traduit du Latin en Français", opatrzonej jest datą: "1716 r." W obecnej pracy cytujemy "Traktat o trzech oszustach" według tego właśnie rękopisu.

³⁰ Le Fameux Livre des Trois Imposteurs, cyt. rękopis., s. 98.

³¹ Tamże, s. 92.

"Traktat o trzech oszustach" nie powołuje się na Euhemera, ale rozwija myśl wywodzącą się z euhemerystycznej tradycji przedoświeceniowej, że źródłem wszelkiej religii jest przemoc i oszustwo władców i kapłanów. Ta właśnie teza została w "Traktacie" wyłożona w sposób klasyczny i do dziś uznawana jest niestęśnie za reprezentatywną dla całego Oświecenia francuskiego. Tymczasem najbardziej radykalny - zarówno w sensie światopoglądowym, jak i politycznym - myśliciel XVIII wieku, Jean Meslier (1664-1729), który podejmował szereg myśli bliskich autorowi "Traktatu o trzech oszustach", nie zapominał o drugim nurcie euhemeryzmu, kładącym nacisk na spontaniczne bogotwórstwo, a więc uwzględniającym antropologiczne aspekty genezy religii. Jeśli więc Meslier powiadał, że "wszystkie religie istniejące na świecie są tylko wymysłami i instytucjami czysto ludzkimi", to wyjaśniał natychmiast, że "przynajmniej większość religii świata stanowi wymysł ludzki"³². Podczas gdy euhemeryzm klasyczny jest doktryną wyjaśniającą pochodzenie bogów w sposób statyczny, Meslier starał się przedstawić nam deifikację w jej rozwoju, aczkolwiek jego wyjaśnienie jest ahisteryczne. W jego przekonaniu wynalezienie wierzeń religijnych przez polityków dokonywało się przez wiele etapów. Pierwsi wynalazcy bogów byli mniej szkodliwi od późniejszych, gdyż pragnęli uwolnić ludzi od "choroby barbarzyństwa"³³. Mieli "jakieś resztki wstydu i skromności" i "nie odważyli się jeszcze dać się ponieść swej ambicji tak daleko, jak to mogli uczynić"³⁴. Nie ogłosili się jeszcze bogami, ale ich tłumaczami i depozytariuszami. Kult bogów narzucony przez polityków nastąpił później. Był podtrzymywany przez impostorów uciekających się do "zwodzenia" i rozprzestrzenił się dzięki ciemności ludu. Następnie błędy i fikcje religijne zostały podtrzymane przez prawa, "aby utrzymać ogół ludzi w pętach"³⁵. W ten sposób społeczna i polityczna funkcja religii została przez Mesliera wyraźnie odślonięta. Kładł on wielokrotnie nacisk na materialne interesy jako źródła impostury. Pokazywał, że zmierza ona do sakralizacji nie tylko królów, ale również "wielu innych z podniejszego stanu, a nawet ludzi niskiego urodzenia i niskiej fortuny"³⁶. Poza tym wskazywał na sakralizację całego aparatu administracyjnego, a więc nie tylko władców, ale również urzędników³⁷, i nie tyl-

³² J. Meslier: *Mémoire des pensées et des sentiments, Oeuvres complètes*, t. 1, Paris 1970, s. 43.

³³ Tamże, t. 1, s. 34.

³⁴ Tamże, s. 51.

³⁵ Tamże, s. 20.

³⁶ Tamże, s. 53.

³⁷ Tamże, s. 19.

ko osób, ale także instytucji wprowadzających niesprawiedliwość i nierówność społeczną.

Jedną z osobliwości teorii religii Mesliera było ścisłe zastosowanie euhemeryzmu do analizy biblijnej i ewangelicznej tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Do zwodzicieli są zaliczani nie tylko ci z "Traktatu o trzech oszustach" (Mojżesz, Jezus³⁸ i Mahomet), ale również Bój Ojciec, który "był człowiekiem sprytnym i podstępny i który zapragnął zadrwić sobie i zakpić z prostoty, nieokrzesania i głupoty owego drugiego człowieka, którego nazywamy Adamem"³⁹.

Meslier daleki był od sprowadzania problemu do samej impostury. Przyjmował, że impostorzy mogli się "mylić sami", zanim zaczęli "oszukiwać innych"⁴⁰. Byli więc oszustami mimo woli. Do tego typu wynalazców bogów zostali przez niego zaliczeni fanatycy, wizjonerzy i poeci. Meslier odróżniał ich od impostorów w ścisłym tego słowa znaczeniu i przyjmował możliwość istnienia zarówno jednych, jak i drugich.

Deifikacja mogła być również spontaniczna. Rozwijając ową drugą istotną tezę wcześniejszego euhemeryzmu, Meslier był przekonany, że same ludy przemieniły dobrych monarchów w bogów. Cytuje Agesilausa, króla Tessalii, który nawet odrzucił tego rodzaju kanonizację. Wśród tych, którzy stali się przedmiotem deifikacji spontanicznej, "Mémoire" wlicza: "wielkich ludzi", "wielkie osobistości", "osoby, które odznaczały się pewnymi cnotami oraz pewnymi pięknymi i rzadkimi doskonałościami", tych, którzy "wynaleźli nauki i sztuki, którzy oddali jakieś znaczne przysługi publiczności, albo ci, którzy dokonali jakichś wielkich i szlachetnych czynów"⁴¹. Widzimy więc, że euhemeryzm Mesliera nie znajdował się w opozycji do antropologicznej redukcji religii, gdzie chodziło nie tylko o negatywne zjawiska psychiczne, ale również pozytywne.

Owej dwojakiej euhemerystycznej proveniencji bogów odpowiadała ambiwalentna ocena społecznej funkcji religii w ciągu historii. Mimo surowego potępienia impostorów, które znajdowało się w centrum jego krytyki religii, ale odnosiło się przede wszystkim do współczesnego mu okresu, Meslier nie przestał podzielać poglądów swoich poprzedników i współczesnych mu myślicieli o dobroczynnej roli dawnych ustawodawców uciekają-

³⁸ Nieporozumieniem jest pogląd, że "Meslier zbliżał się do negacji historyczności Jezusa", reprezentowany przez A. I. Kazarina w antologii: *Francuzskije proswietiteli XVIII w. o religii*, Moskwa 1960, s. 69.

³⁹ J. Meslier: *Mémoire des pensées et des sentiments, Oeuvres complètes*, t. 2, Paris 1971, s. 163.

⁴⁰ Tamże, t. 1, s. 208.

⁴¹ Tamże, s. 391.

cych się do religii, aby ucywilizować ludy barbarzyńskie. "Jeśli - powiedział - trzeba było kiedyś, jak się sądzi, zabawić i oszukiwać ogół ludzi przez próżne i przesadne praktyki religijne, aby złagodzić jego dzikie i grubiańskie usposobienie i aby tym sposobem łatwiej go trzymać na wodzy, obecnie jest z pewnością jeszcze bardziej konieczne powiedzenie mu prawdy o tych błędach, gdyż lekarstwo, którym się posłużono przeciw tej pierwszej chorobie, stało się z czasem gorsze od niej przez jego nadużycie"⁴². Jeszcze bardziej kategoriyczny był Meslier w przypisywaniu religii funkcji społecznie organizującej w innych fragmentach "Mémoire". Cytując tekst Naudégo, aprobował podstęp Numa Pompiliusza, który "złagodził surowe i dzikie obyczaje Rzymian, okrzyszując stopniowo, mówi pewien autor, surowość i dzikość ich serc przez łagodne i pobożne praktyki religijne"⁴³. Przytoczony fragment świadczy również o tym, że Meslier nie wyzwolił się całkowicie ze złudzeń ówczesnych myślicieli związanych z istnieniem dobrych i złych władców. Wspominał między innymi "bardzo dobrego i doskonałego władcę" Trajana oraz "dobrotliwego, najsprawiedliwszego i najbardziej umiarkowanego z władców, jacy kiedykolwiek rządili państwem"⁴⁴ - Antoniusza. Obaj zostali ubóstwieni po śmierci z rozkazu senatu. Widzimy więc, że pewne sprzeczności wynikające z euhemeryzmu Mesliera znajdują uzasadnienie w jego koncepcji historii, sprowadzającej postęp ludzkości do działania wielkich ludzi: władców, ustawodawców, wynalazców.

Problem impostury nie był obcy innym renomowanym filozofom, jak Charles de Secondat Montesquieu (1689-1755). Filozof ten traktował go jednak zupełnie inaczej. Podobnie jak Voltaire nawiązywał do dawnej doktryny podwójnej prawdy. Jego zdaniem, jeśli nawet władcy nie wierzą w Boga, to muszą postępować wobec ludu tak, jak gdyby uznawali religię, którą mu narzucają. Źródła religii są przede wszystkim społeczne, a wiara w Boga jest fundamentem wszelkiego prawodawstwa: "To nie strach ani pobożność wprowadziły religię u Rzymian, ale konieczność posiadania religii przez wszelkie społeczeństwa. Pierwsi królowie przywiązywali nie mniejszą wagę do zorganizowania kultu i ceremonii niż do nadania praw i zbudowania murów obronnych"⁴⁵. Początkowo religia służyła państwu. "Romulus, Tatius i Numa podporządkowali bogów polityce. Kult i ceremonie, które ustanowili, okazały się tak rozsądne, że kiedy królowie

⁴² Tamże, s. 34.

⁴³ Tamże, s. 46.

⁴⁴ Tamże, s. 55-56.

⁴⁵ Ch. Montesquieu: Dissertation sur la politique des Romains dans la religion, Oeuvres complètes, t. 1, Paris 1949, s. 81.

zostali wypędzeni, jarzmo religii było jedyne, spod którego ten lud w swym entuzjazmie do wolności nie mógł się wyzwolić"⁴⁶.

Postawa Mesliera i Monteskiusza wobec impostury, zgodna na ogół co do pochodzenia religii, różni się więc zasadniczo pod względem oceny jej funkcji społecznej. Obie te postawy odnajdziemy u wielu filozofów XVIII wieku.

Problem wiązania euhemeryzmu z imposturą pojawia się również w utworze "Lettre de Thrasibule à Leucippe", wydanym jako "ouvrage posthume de M.F." i dlatego przypisywanym Fréretowi, chociaż najprawdopodobniej pochodzi on z kręgu Holbacha⁴⁷. Autor tego utworu uznawał za źródło euhemeryzmu dążenie człowieka do szczęścia. Niemożliwość uniknięcia zła skłaniała ludzi do szukania pomocy istot nadprzyrodzonych, które sobie wyobrażali na własne podobieństwo. Chcąc pozyskać łaski, stawili ich w swych modlitwach i składali im dary. Pragnąc nawiązać z nimi kontakt, wyobrażali sobie, że wcielają się one w postać ludzką. To pozwoliło oszustom ogłaszać się za bogów, by móc łatwiej rządzić ludem. Religia powstała więc jako "instytucja polityczna" i jako "najlepszy środek przewodzenia społeczeństwu"⁴⁸. Jeszcze raz więc widzimy, jak teoria impostury szła w parze z refleksją myślicieli XVIII wieku nad antropologicznymi, spontanicznymi przesłankami wszelakiej religii.

Wraz z anonimową, radykalną literaturą reprezentowaną między innymi przez "Lettre de Thrasibule à Leucippe" wchodzimy w krąg filozofów, którzy odegrali kluczową rolę w filozofii francuskiego Oświecenia. Chodzi oczywiście o Encyklopedystów, a więc o myślicieli najwyższych lotów, takich jak: Diderot, Holbach, Helvétius, Voltaire, Rousseau czy Boulanger.

Wprawdzie w "Encyklopedii" nie znajdziemy artykułu "Euhemer", czy też "Euhemeryzm", ale euhemerystyczna teoria pochodzenia religii znalazła odbicie w takich hasłach, jak: "Dieux" (anonimowe), "Idol", "Idolâtre", "Idolâtrie" Voltaire'a, "Mythologie" L. de Jaucourta. Z tego ostatniego dowiadujemy się, że "Euhemer, autor hipotezy, która podważała fundamenty wierzeń ludowych, miał w starożytności wielu zwolenników" i że "znaczną liczbą współczesnych przyłączyła się do jego poglądu"⁴⁹.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. M. V. David: Nicolas Fréret (1688-1749) et le cadre de l'histoire ancienne, "Journal des Savants", 1978, octobre-décembre, s. 255-256.

⁴⁸ Lettre de Thrasibule à Leucippe, ouvrage posthume de M.F... A. Londres, b.d.w., s. 46.

⁴⁹ Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, t. 10, Neuchâtel (Paris) 1765, s. 924.

Diderot, jako redaktor "Encyklopedii", był również zwolennikiem euhemeryzmu. Tę formę religii uważał jednak za późniejszą od fetyszyzmu i od kultów astralnych.

Jako euhemerysta, Diderot przeszedł zmienną ewolucję związaną z charakterem źródeł, które wykorzystywał, a jednocześnie z radykalizacją jego poglądów politycznych. Otóż w pierwszych swoich dziełach kładł nacisk na pozytywne aspekty deifikacji władców. W "Myślach filozoficznych" (1748) wyrażał pogląd, że pośmiertna apoteoza Romulusa sprzyjała rozwojowi potęgi państwa rzymskiego. W tymże utworze aprobował oszustwo Prokulejusza, który wprowadził "przesąd dość pożyteczny dla przyszłej potęgi jego ojczyzny". Istnieją powody, by przypuszczać, że Diderot zapoznał się z poglądami Euhemera, pisząc artykuły o filozofii starożytnej, kiedy to sięgał zazwyczaj po informacje do "Historia critica philosophiae" J. Bruckera. Jako dowód może posłużyć nam artykuł "Cyrénaïque", w którym czytamy, że "cyrenaik Euhemer był jednym z tych, których pogańscy kapłani oskarżyli o bezbożność, gdyż pokazywał na ziemi miejsca, w których pochowano ich bogów"⁵⁰. Wiemy jednocześnie, że Brucker znał, a przynajmniej eksponował, jeden tylko wariant euhemeryzmu. Sądził, że deifikacja władców jako dobroczyńców ludzkości stanowiła "klucz do wszystkich religii starożytnych"⁵¹.

W końcowym okresie swojej twórczości Diderot przeprowadził głębokie studia nad historią Rzymu, albowiem przygotowywał ostatnie swoje wielkie dzieło: "Essai sur les règnes de Claude et de Néron". Wówczas to odkrył liczne dowody na autoapoteozę rzymskich cesarzy. Pisał więc w tym utworze o Kaliguli, który "kazał przywozić z Grecji do Italii najbardziej kunsztowne posągi bogów, którym odcinano głowy, by umieścić na ich miejsce jego własną głowę". Oburzał się na propozycję rzymskiego konsula, "aby zbudować świątynię boskiemu Neronowi, który to zaszczyt był dotąd udziałem władców po ich śmierci"⁵².

Refleksje nad tym drugim typem euhemeryzmu, polegającym na narzucaniu siłą kultu swojej osoby przez władców, prowadziły Diderota do daleko idących uogólnień na temat współpracy władzy świeckiej i kościelnej, by papować nad ludem. Doszedł do wniosku, że "żli królowie potrzebują okrutnych bogów, aby znaleźć w niebie przykład tyranii; potrzebują księży, aby narzucić wielbienie tyrańskich bogów"⁵³.

⁵⁰ D. Diderot: "Cyrénaïque", Oeuvres complètes, Encyclopédie II, t. 6, Paris 1976, s. 553.

⁵¹ J. Proust: Diderot et l'Encyclopédie, Paris 1967, s. 253.

⁵² D. Diderot: Essai sur les règnes de Claude et de Néron, Oeuvres complètes de Diderot, t. 3, Paris 1875, s. 20, 173.

⁵³ D. Diderot: Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de

Jednym z czołowych Encyklopedystów był bliski współpracownik i przyjaciel Diderota, Paul Tiry d'Holbach (1723-1789). Jego stosunek do euhemeryzmu wykazuje, że również i on wiązał teorię impostury z interpretacją antropologiczną religii, co stanowi jeszcze jeden dowód na jednostronność tych badaczy oświeceniowej teorii religii, którzy chcieliby sprowadzić poglądy myślicieli XVIII wieku do koncepcji zwykłego oszustwa. Holbach uważał religię za zjawisko po części spontaniczne, będące wytworem wszystkich ludzi, a po części narzucone z zewnątrz przez władców i kapłanów. Tym samym łączył organicznie dwa komplementarne odgałęzienia euhemeryzmu, z których jedno uznawało bogów za ubóstwionych ludzi ze względu na ich dobrodziejstwa, a drugie widziało w nich efekt przemocy.

Holbach, podobnie jak wielu innych myślicieli Oświecenia, dzielił ludzi na oświeconych i ciemnych, przy czym oświecone są jednostki, a nieokrzeseane i barbarzyńskie masy. Ten pogląd doprowadził go do uznania swoistego dyfuzjonizmu kulturowego i religijnego. Sądził, że cywilizatorzy pojawiali się wśród barbarzyńców, przychodząc z zewnątrz. Nie ulega wątpliwości, że taki pogląd powstał w XVII i XVIII wieku pod wpływem dokonującej się kolonizacji, którą wówczas w wysokim stopniu idealizowano. Uważano ją za dobrodziejstwo dla ludów kolonizowanych. Dlatego Holbach był przeświadczony, że "dziki jest istotą pozostającą w stadium ciągłego dzieciństwa, z którego nie wyszedłby nigdy, gdyby nie wydobyto go z nędzy"⁵⁴. Tak więc nieliczni, ale świątli cywilizatorzy przybywali z zewnątrz do barbarzyńców, ludów dzikich, oddając im do dyspozycji dorobek kultury, który przywieźli z pierwotnej ojczyzny. Tkwiąc w takim przekonaniu, Holbach powiadał: "Historia uczy nas, że najstłynniejsi prawodawcy byli ludźmi, którzy wyposażeni w użyteczne wiadomości, jakie nabywa się w łonie narodów cywilizowanych, przynieśli nie znane dotąd kunszty pozabawionym zmyślności i pcmocy dzikim. Takimi właśnie jednostkami byli: Bachus, Orfeusz, Triptolemos, Mojżesz, Numa, Zamołksis, słowem, pierwsi ludzie, którzy nauczyli narody sztuki uprawiania ziemi i dali im nauki, bóstwa, kultury religijne, misteria, teologie i znajomość praw"⁵⁵. Oczywiście Holbach nie odpowiedział na pytanie, w jaki sposób ucywilizowali się sami cywilizatorzy.

Wątek ubóstwionych cywilizatorów dominuje również w poglądach François Marie Arouet Voltaire'a (1694-1778), chociaż włączony jest

Russie aux députés pour la confection des lois, Oeuvres politiques, Paris 1963, s. 347.

⁵⁴ P. d'Holbach: System przyrody, t. 2, Warszawa 1957, s. 29.

⁵⁵ Tamże. Por. M. Skrzypek: Holbach, Warszawa 1978, s. 57-61.

w odmienny system poglądów na historię, a w szczególności na historię religii, którą uważał za wytwór oświeconego, a nie prymitywnego rozumu. Euhemeryzm nie stanowił więc dla Voltaire'a pierwotnego sposobu bogotwórstwa, który jedne ludy przekazywały drugim. Apoteoza wielkich ludzi miała miejsce dopiero w okresie osiągania przez poszczególne narody odpowiedniego poziomu kultury. Diwinizację herosów uważał Voltaire za "błąd" ludzi pierwotnych znajdujących się u progu cywilizacji. W czasach historycznych - powiadał - "najwięksi ludzie umierają bez honorów. Temistokles, Cymon, Miltiades, Arystydes, Fokion są prześladowani; natomiast Perseusz, Bachus i inne postaci fantastyczne mają świątynie"⁵⁶.

Wolteriański euhemeryzm jest ściśle powiązany z teorią postępu, którego twórcami były dla niego przede wszystkim wybitne jednostki, między innymi oświeceni władcy, którzy niejednokrotnie (np. Piotr I) musieli uciekać się do przymusu wobec biernego i ciemnego ludu, by zmusić go do porzucenia tradycyjnych nawyków. Z drugiej strony jednak wśród najbardziej zacofanych i przesądnych mas pojawia się zawsze dążenie do poprawy swojej doli. Przejawem owego instynktu życia są wynalazki techniczne przekazywane z pokolenia na pokolenie. "Voltaire interesuje się zapomnianymi odkrywcami wiatraków, szkła, okularów i in. jako etapami nieodwracalnego postępu. Jako jeden z pierwszych zrozumiał, że historia ludzkości winna być również historią techniki. Człowiek historii jest dla niego człowiekiem, który pracuje"⁵⁷. W historiozoficznej wizji Voltaire'a dostrzegamy próbę ujmowania euhemeryzmu w kontekście postępu cywilizacji technicznej będącej wytworem anonimowych mas, a nie tylko wybitnych jednostek.

Związek problematyki historiozoficznej z euhemeryzmem u Voltaire'a odzwierciedla doskonale utwór "Dialogi Euhemera"⁵⁸, gdzie twórcą cywilizacji nie jest Bóg, ale ludzie. Kallikrates w dyskusji z Euhemerem, którego uważał za Sycylijczyka, stwierdził: "Mówią, że to właśnie naszej Sycylii bogowie uczynili łaskę, dając jej zboże, i że to od nas rozprzeszczerziło się ono w dużej części świata; nasi epikurejczycy w to nie wierzą; są oni przekonani, że bogowie zbyt zajęci są własnym jedzeniem, aby myśleć o naszym; i rzeczywiście, jeśli Ceres dała nam zboże, to mogła podarować nam również wiatrak [...] Trzeba naprzód wydobyć z ło-

⁵⁶ Voltaire: *Essais sur les moeurs*, t. 1, Paris 1963, s. 87.

⁵⁷ R. P o m e a u: *Introduction*, [w:] Voltaire: *Essai sur les moeurs*, cyt. wyd., t. 1, s. XLVI.

⁵⁸ *Dialogues d'Evhémère, Oeuvres complètes de Voltaire*, t. 2, Paris 1827, s. 1219-1236. Zauważmy, że w utworze tym, pochodzącym z 1777 r., Euhemer występuje jako "filozof z Syrakuz, który żył w czasach Aleksandra", a "Dialogi" miały być jedynym jego dziełem.

na ziemi żelazo, które winno ziemię zorać, i kuć je rękami naszych cyklopów. Trzy czwarte ludzi naszej małej Europy musi kupować ziarno w Azji i Afryce, aby obsiać nim chude zagony. Po wielu trudach, które przekraczają siły ludzi i zwierząt, pola te przynoszą produkt w stosunku dziesięć do jednego w latach najbardziej urodzajnych, a zazwyczaj stosunek ten wynosi pięć albo sześć, czasami zaś tylko trzy do jednego. Po skończeniu mizernego żniwa należy młócić snopy potężnymi uderzeniami cepów, tracąc część plonu przy tej ciężkiej robocie. Ta praca jednak nie wystarcza jeszcze, by dać pożywienie człowiekowi. Trzeba dźwigać nędzne ziarno do tych, którzy je zroszą swym potem, mieląc je pod kamieniem obracanym siłą rąk. I to jeszcze dobrze, jeśli po wystawieniu go na ogień w sklepionej wnęce nadmierne gorąco nie obróci go w popiół, a zbyt mały żar nie spowoduje, że otrzymamy bezużyteczny zalec. Oto ten chleb, który Ceres podarowała ludziom albo raczej który kazała im kupić za tak wysoką cenę!"⁵⁹

Największymi dobroczyńcami są więc nie bogowie, ale genialni wynalazcy, którzy ułatwiają ludziom zdobywanie środków do życia; ustawodawcy, którzy nadali im mądre prawa; artyści i pisarze, którzy umilają im czas wolny od pracy. Z euhemeryzmem Voltaire'a wiąże się nowa aksjologia. Proponował, by wybitni ludzie i dobroczyńcy ludzkości stali się wzorami osobowymi dla szerokich mas i przedmiotem świeckiego kultu. "Jest, być może - powiedział - przesąd wybaczalny, a nawet zachęcający do cnoty, a mianowicie umieszczanie wśród bogów wielkich ludzi, którzy byli dobroczyńcami rodzaju ludzkiego. Byłoby niewątpliwie jeszcze lepiej uważać ich po prostu za ludzi godnych czci i starać się przede wszystkim naśladować ich. Czycicie bez kultu Solona, Talesa i Pitagorasa, ale nie uwielbiajcie Herkulesa za to, że oczyścił stajnię Augiasza i że prześpał się z pięćdziesięcioma kobietami w ciągu jednej nocy"⁶⁰. Zgodnie ze swoim ideałem oświeconego monarchy - nosiciela postępu - Voltaire proponował jednocześnie oddawać kult Henrykowi IV. Na miejsce kultu świętych zalecał czcić cnoty takich ludzi, jak: Katon, Arystydes, Marek Aureliusz i Epiktet.

Inaczej wiązał euhemeryzm z historiozofią Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Według autora "Umowy społecznej" nie można upatrywać w dawnych ustawodawcach podających się za bogów lub jego wysłanników "jedynie szczęśliwych oszustów, gdyż prawdziwy polityk podziwia w ich instytucjach ten wielki i potężny geniusz, który przyświeca trwałym przed-

⁵⁹ Tamże, s. 1234.

⁶⁰ Voltaire: Dictionnaire philosophique, Paris 1961, s. 395.

siewzięciom"⁶¹. Pogląd ten wy pływa z roli, jaką Jan Jakub wyznaczył wybitnemu ustawodawcy w swojej wizji społecznego ładu, w którym kierujący się egoizmem "człowiek prywatny" ma stać się "obywatelem", co wymaga "niemal cudu" i niemal "natchnienia z niebios". Prawodawca, któremu przypada misja twórcy ładu społecznego, musi więc posiadać wyjątkowe zdolności, odznaczać się "umysłem wyższym, który by widział wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej"; dbając o szczęście ludzkie, musi "pracować w jednym wieku, a cieszyć się ze swych dzieł w innym". Ustawodawca to człowiek nadzwyczajny ze względu na swoje uzdolnienia i funkcję. Słowem, "trzeba by bogów, aby nadać prawa ludziom"⁶². Do genialnych ustawodawców i reformatorów politycznych zaliczał Rousseau zarówno Likurga, jak i Mojżesza, Jezusa i Mahometa, a więc tych, którzy w kręgu Holbacha uchodzili za "trzech oszustów".

W tym czasie gdy Rousseau oceniał pozytywnie działalność wybitnych jednostek, które uznawano za boskie lub "niemal boskie", Claude Adrien Helvétius (1715-1771) kroczył drogą utartą przez innych francuskich materialistów i wyodrębnił dwa etapy, w których pełnili oni dwie odrębne role. W pierwszym etapie mądrzy ustawodawcy wykorzystywali religię do ucywilizowania ludzi, w drugim zaczęli ich gnębić. Tę drugą funkcję euhemeryzmu przyjęło chrześcijaństwo, które zastąpiło dawne apoteozy kultem świętych. Kiedy kler zaczął sięgać po władzę polityczną, co mu się w pewnym stopniu udało, "sprzeciwił się, aby czcią otaczać takich ludzi, jak: Minos, Likurg, Kodros, Arystoteles, Tymoleon, i tych wszystkich, którym dobro i całość ojczyzny leżały na sercu i ich przykłady zastępował innymi wzorami. Z jego zarządzenia pojawiły się w kalendarzu nowe imiona i na miejsce starożytnych bohaterów wstawiono: św. Kryspina, św. Klarę, św. Fiakra Ogrodnika, św. Franciszka, a wreszcie i wszelkiego rodzaju pustelników, którzy ze względu na niebezpieczeństwa, jakie dla ludzkiej społeczności mogły wynikać z ich niecodziennie uprawianej świętości, musieli się zamykać po klasztorach i przeżywać na pustkowiach, aby wlec swój nikomu niepotrzebny żywot i bezużytecznie tam umierać"⁶³. Jako jeden z wielu myślicieli XVIII wieku, Helvétius ujął również rozważania nad euhemeryzmem w aspekcie aksjologii. Z kultem wielkich ludzi wiązał problem wartościowania. Ubolewając nad tym, że w katolicyzmie święci odgrywają większą rolę niż starożytni bogowie - dobro-

⁶¹ J. J. Rousseau: Umowa społeczna, Warszawa 1966, s. 53.

⁶² Tamże, s. 48.

⁶³ C. A. Helvétius: O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu, Wrocław 1976, s. 32.

czyńcy ludzkości, radził powrócić do dawnej hierarchii wartości i stworzyć nową, filozoficzną religię, w której "jedynymi świętymi winni być tacy dobroczyńcy ludzkości, jak Likurg, Solon albo Sydney, czy też jedynie twórcy jakiejś nie znanej dotąd umiejętności i jakiegoś nowego, byleby zgodnego z dobrem powszechnym szczęścia. I w związku z tym żadnego innego w niej potępienia, jak tylko tych, których się uzna za społecznych szkodników i ponurych przeciwników życiowej radości"⁶⁴. Tym sposobem Helvétius koncentrował się bardziej na problemie zaniku dawnej religii opartej na fałszywym wartościowaniu niż na dociekanii genezy religii w ogóle.

Jednym z ważnych problemów, który wyłania się w trakcie analizy poglądów poszczególnych euhemerystów francuskiego Oświecenia jest miejsce, jakie wyznaczają oni tej koncepcji na tle innych teorii pochodzenia religii. Tak na przykład Ch. de Brosses stawiał euhemeryzm - pod względem jego doniosłości - na równi z fetyszyzmem oraz wyżej od interpretacji astralistycznej. Chronologicznie sytuuje go po tych dwóch formach prymitywnych wierzeń. De Brosses był zdecydowanym przeciwnikiem alegorezy, która towarzyszy zwykle koncepcjom naturystyczno-astralistycznym. Dlatego też cenił euhemeryzm za to, że sprowadza genezę bogów do faktów prostych i realnych, podczas gdy alegoreza je komplikuje i zaciemnia. Jedynym jego mankamentem jest to, że nie wyjaśnia wszystkich mitów i dlatego nie może stać się doktryną uniwersalną⁶⁵.

Tak jak u De Brossesa euhemeryzm został zepchnięty na peryferie teorii fetyszyzmu, tak też u N.A. Boulanger'a został przyporządkowany naturystycznej interpretacji mitów. Mitotwórcza doniosłość euhemeryzmu stała się tu drugorzędna. Euhemeryzm był również traktowany jako wtórny genetycznie: "Wszyscy herosi i wszystkie heroiny teokracji judejskiej są jedynie Słońcami, Ozyrysami, Apollinami, Merkuryami, Janusami, Herkulesami, Cererami, Kybelami i Prozerpinami"⁶⁶.

Z kultem Słońca związane były obrzędy kommemoratywne, mające między innymi na celu przypomnienie wydarzeń z okresu potopu. W czasie tych uroczystości posługiwano się odpowiednią symboliką. Zdaniem Boulanger'a "wszystkie te różne symbole uroczystości kommemoratywnych z historii przyrody zmieniły się w sławne osobistości, którym przypisano wielkie przygody wiążące się z pojęciem dobra i zła, wielkością i upad-

⁶⁴ Tamże, s. 43.

⁶⁵ Por. Ch. de Brosses: *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, [Genève] 1760, s. 10.

⁶⁶ N. A. Boulanger: *Récherches sur l'origine du despotisme oriental*, b.m.w., 1761, s. 151.

kiem, gdyż anegdoty o ruinie i odnowie świata przybierające nową formę stały się legendami o nich"⁶⁷.

Do wiązania euhemeryzmu z astralistyką skłaniali się czołowi astronomowie XVIII wieku, jak Joseph Jérôme La Française de La Lande (1732-1807) oraz Jean Sylvain Bailly (1736-1793). La Lande znał tekst Euhemera według Euzebiusza i wykorzystał fragment, w którym jest mowa o "pierwszym królu Uranosie, mężu łagodnym i dobroczynnym, znawcy ruchu gwiazd". To mu wystarczyło, by uznać Uranosa za ubóstwionego astronoma, co - według La Lande'a - nie było zjawiskiem odosobnionym. Dlatego też "cała mitologia Greków i historia ich herosów jest przemieszana ze znakami i nazwami konstelacji i planet"⁶⁸.

Bailly również sądził, że Uranos, Atlas, Thot, Zoroaster, Belus byli pierwszymi astronomami, których ubóstwiono na skutek wdzięczności. Zwracał uwagę na fakt, że większość bóstw skupia w sobie cechy rzeczywiste oraz te, które nadała im mitologia. Tak więc "prawda historyczna" jest "jądrem", wokół którego narastają legendy. "Będziemy więc uważać - konkludował Bailly - że Uranos, Atlas i Saturn wraz ze swymi dziećmi byli postaciami rzeczywistymi, ponieważ ich istnienie jest ze wszech miar prawdopodobne i poświadczane przez licznych pisarzy"⁶⁹.

Zdecydowany atak na euhemeryzm przypuścili zwolennicy naturystycznej alegorezy. Pierwszym z bich był Antoine Court de Gébelin. Twierdził, że "doktryna Euhemera, która miała wyjaśnić w sposób cudowny starożytność głosząc, że bogowie byli tylko ubóstwionymi ludźmi, podczas gdy byli ono bogami powstałymi na skutek antropomorfizacji i personifikacji przyrody - otóż ta doktryna była systemem fałszywym, z którego nie można było wynieść żadnego pożytku"⁷⁰. Court de Gébelin był przekonany, że nie można interpretować mitów, odwołując się do historii, gdyż mit - jak twierdził - poprzedza historię. Dlatego też wyjaśnienie alegoryczne jest doskonalsze od historycznego. Court de Gébelin sądził, że nie ma żadnych dowodów na deifikację ludzi w starożytności, a przykład Belusa (Baala, Bela) świadczy o tym, że był on człowiekiem mitycznym, alegorią Słońca.

Konsekwentnym antyeuhemerystą był również główny twórca szkoły naturystyczno-astralistycznej XVIII wieku, Charles François Dupuis (1742-

⁶⁷ Tamże, s. 216-217.

⁶⁸ *Astronomie*. Par M. de La Lande, Paris 1771 (1. wyd. 1764), s. 104.

⁶⁹ J. S. Bailly: *Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*, Paris 1775, s. 4-6.

⁷⁰ A. Court de Gébelin: *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne, considéré dans son génie allégorique et dans les allégories auxquelles conduit ce génie*, t. 1, Paris 1777 (1. wyd. 1773), s. 123.

-1809). Twierdził on, że euhemeryści widzieli w bogach ubóstwionych królów i herosów, a w mitach o nich dostrzegali tylko wypaczony odblask faktów historycznych, podczas gdy kryła się w nich "sama historia przyrody napisana w stylu alegorycznym". Jeśli nawet kult wielkich ludzi mieszał się z prawdziwymi bóstwami, "była to jedynie lekka i przejściowa plama na kulcie przyrody"⁷¹.

Swój pogląd Dupuis uzasadniał tym, że kult przyrody był wcześniej od kultu wielkich ludzi, albowiem ludzie nie reprezentują tak wielkiej potęgi jak żywoity i zjawiska naturalne. Godząc w persאיסטyczną wersję euhemeryzmu, Dupuis twierdził, że przyroda zawsze była ludziom bardziej potrzebna niż inni ludzie. Omawiając obszernie tekst Euhemera przytoczony przez Euzebiusza - twórca oświeceniowej astralistyki pragnął dowieść, że dobrzy i źli bogowie stanowią odbicie dwóch zasad panujących w przyrodzie (aktywnej i pasywnej, światła i ciemności, dobra i zła).

Krytyka, jaką prowadził Dupuis, zmierzała jednak w dwóch kierunkach. Godząc w euhemerystów, nie chciał tym samym popierać ich teologicznych adwersarzy. Dlatego też powiedział: "Pozostawmy bogom ich naturę i nie umieszczajmy ich w rzędzie ludzi, jak Euhemer, ani też w rzędzie cieni, jak spirytualiści i wszelcy metafizycy, którzy tworzą z nich istoty abstrakcyjne i czyste pojęcia umysłowe, którym daremnie chcieliby nadać realność. Natura widzialna albo bogowie natury - oto na czym spoczywa cała mitologia dobrze pojęta i wszelka teologia sprowadzona do jej właściwego źródła"⁷².

Zanim doszło do tak radykalnego rozbratu między dwiema głównymi koncepcjami religii, a więc między naturyzmem i astralistyką a euhemeryzmem (również C.F. Volney upierał się przy pierwotności "bogów gwiazd" przed "bogami-ludźmi i herosami"), niektórzy myśliciele szukali kompromisu, unikając typowej dla XVIII wieku metafizycznej skrajności i jednostronności w rozpatrywaniu problematyki ludzkich wierzeń. Najbardziej reprezentatywna dla tego kierunku jest rozprawka P. Fouchera, jedyna zresztą, która w całości poświęcona jest euhemeryzmowi, a mianowicie "Examen du système d'Evhémère" (1770). Wiadomo, że "Dialogues d'Evhémère" Voltaire'a stanowiły rozprawkę filozoficzną na temat postępów ludzkiej kultury, w której Euhemer nie reprezentuje, jako interlokutor Kallikratesa, rzeczywistych swoich poglądów.

Foucher dokonał obiektywnej oceny wszelkich wariantów euhemeryzmu, jak również jego poszczególnych koncepcji. Jednocześnie prze-

⁷¹ Origine de tous les cultes, ou Religion universelle. Par Dupuis, citoyen français, vol. I, t. 1, Paris, l'en III (1794-1795), s. 289-292.

⁷² Tamże, vol. III, t. 2, s. 185.

ciwstawił "eksplikację alegoryczną" "eksplikacji historycznej". Za euhemeryzmem opowiadał się przede wszystkim dlatego, że "jest o wiele bardziej naturalną rzeczą wyjaśnianie splotu faktów, odwołując się do historii niż do alegorezy"⁷³. Twierdził, że pierwotni Grecy byli prostymi ludźmi, a nie metafizykami, którzy zajmowali się badaniem znaczenia symboli i alegorii. "W naszym systemie - powiadał - nie potrzebujemy im przypisywać wysoko rozwiniętego umysłu, wiedzy, zdolności do rozumowania". Dlatego też pisał o Euhemerze, że "jego domysły nie będą nigdy budzić pogardy u prawdziwych uczonych".

Jednak - zdaniem Fouchera - prawdziwość doktryny Euhemera zależy od tego, czy kolebką kultów religijnych była Grecja, czy też Egipt. Euhemeryzm oznaczał przyjęcia hellenocentryzmu, koncepcja zaś naturalistyczno-alegoryczna opierała się na egiptocentryzmie. Dla euhemerystów twórcami religii były proste, nieoświecone masy, alegoryści zaś uważali ją za wytwór uczonych kapłanów. Każda z tych dwóch koncepcji reprezentowała dla Fouchera swoje plusy i minusy. W związku z tym pisał: "Spróbuję podjąć się funkcji pośrednika; nie będąc euhemerystą, sądzę, że Euhemer nie zawsze się mylił". Tak więc ostatecznie "jeśli nie wszystko jest fałszywe w systemie Euhemera, to również nie wszystko jest prawdziwe w doktrynie alegorystów"⁷⁴.

Niektórzy teoretycy religii nie przejmowali się jednak różnymi, sprzecznymi ze sobą jej interpretacjami. Przyjmowali je jako jednakowo przydatne w wyjaśnianiu jej genezy. Stali po prostu na stanowisku eklektyzmu, którego zaletą było wszakże unikanie jednostronności, która przybierała niekiedy postać rażąca, jak w wypadku Boulangerera. Jednym z najbardziej znanych eklektyków w zakresie teorii religii, działających na przelocie XVIII i XIX wieku, był Pierre Sylvain Maréchal (1755-1803). Jako euhemerysta, uprawiał dwa podstawowe nurty tej koncepcji: uznawał spontaniczną deifikację dobroczyńców ludzkości oraz kult narzucony siłą przez władców dla swojej osoby. Wydaje się, że euhemeryzm przyswoił sobie głównie dzięki lekturze łacińskiej przeróbki "Hiera anagraphe", dokonanej przez Enniosa Quintusa z Rudiae w Kalabrii (239-169 p.n.e.), a więc około sto lat po powstaniu dzieła Euhemera. Utwór swój Ennius (w spolszczonej wersji Eniusz lub Enniusz) nazwał "Euhemerus sive sacra historia", co sprzyjało jego poczytności wśród uczonych interesujących się euheme-

⁷³ P. Foucher: Recherches sur l'origine et la nature de l'hellénisme, ou de la religion de la Grèce. Quatrième mémoire. Examen du système d'Evhémère, "Mémoires de Littérature, tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres", t. 35, Paris 1770, s. 46.

⁷⁴ Tamże, s. 73, 86.

ryzmem. Enniusz kładł nacisk na pośmiertną apoteozę wybitnych ludzi, dobroczyńców ludzkości. Dlatego też Maréchal pisał: "Wydaje się, że historia potwierdza system Euhemera. Wielcy ludzie i ustawodawcy stali się po śmierci bogami"⁷⁵. Tę samą myśl wypowiedział wcześniej, omawiając właśnie poglądy Enniusza; "myślał on tak samo jak Euhemer, że bogowie ludu byli początkowo tylko sławnymi ludźmi. Wdzięczność za przysługi oddane za życia przyczyniła się do powstania ich pośmiertnego kultu"⁷⁶. Warto dodać, że omawiając poglądy Euhemera pod hasłem "Ennius" w swoim słowniku ateistów, hasło "Evhemerus" pozostawił Maréchal bez komentarza, co wskazuje na fakt, że nie miał nic więcej do dodania poza tym, czego dowiedział się z zachowanych fragmentów dzieła "Euhemerus". To nie oznacza, że zatrzymał się na poziomie poglądów rzymskiego poety. Przeciwnie, Maréchal nadał teorii Euhemera treści swoiste, wybiegające poza Oświecenie, a wynikające z jego poglądów społecznych i politycznych. Wiadomo, że brał udział we wszystkich egalitarnych i socjalistycznych ruchach okresu Rewolucji Francuskiej, począwszy od Cercle social, a skończywszy na Sprzysiężeniu Równych Babeufa. Dlatego też przyznawał, że na apoteozę zasłużyli sobie ci, którym na sercu leżało dobro ludu. W postaciach bogów, którzy byli kiedyś ludźmi, Maréchal doszukiwał się właśnie tych wartości, które sam najwyżej cenił. Herakles był dla niego odważnym przywódcą ruchu o prawa ludu i porwał go do walki, "przepędzając dworaków, kurtyzany i kapłanów z dworu Augiasza". Prometeusz był genialnym człowiekiem, który studiował przyrodę, a jednocześnie głosił ideę demokracji. Wypędził despotę Jowisza i pokazał ludziom, w jaki sposób mogą być szczęśliwi. Nauczył ich sztuki rozpalania ognia, uprawy roli, żeglugi i rybołówstwa.

Maréchal rozgrzeszał tych władców i ustawodawców, którzy narzucili siłą kult dla własnej osoby po to, by posłużyć się religią dla dobra swoich poddanych. Sądził, że tak było w wypadku Likurga, Numy Pompiliusza i Saturna, który początkowo był despota, a później zapragnął wprowadzić równość i wspólnotę dóbr. Na pamiątkę tego wydarzenia ustanowiono saturnalia - dzień, w którym "ostatni stawali się pierwszymi" i biesiadowali przy wspólnie zastawionym stole.

Z dezaprobatą odnosił się natomiast Maréchal do tych władców, którzy ogłosili się jeszcze za życia bogami, co nazwował "bałwochwalstwem i zniewoleniem". Do tego typu władców zaliczył Aleksandra Wielkiego, któ-

⁷⁵ S. Maréchal: Dictionnaire des athées anciens et modernes, Paris an VIII (1800), s. 130.

⁷⁶ S. Maréchal: Museum de Florence, t. 7, Paris 1801, s. 30.

ry "oprócz podbojów miał jeszcze inną manię; chciał uchodzić za boga, a przynajmniej za syna bożego. Niestety - pisał autor » Antiquités d'Herculanum« - jakże drogo kosztowała miliony ludzi aureola jednego z nich"⁷⁷

Według Maréchala, śladami dawnych tyranów, pragnących uchodzić za bogów, poszli królowie francuscy, uważając się za boskich pomazańców i, popierając księży, którzy z kolei wzywali lud do postuszeństwa i biernego znoszenia wszelkich nieszczęść, jakie niósł ze sobą feudalizm. Tak więc euhemeryzm stanowił u Maréchala doktrynę wyjaśniającą zarówno genezę, jak też społeczną funkcję religii, której nie aprobował.

W myśli utopijnego komunisty, materialisty i teoretyka religii, reprezentującego radykalizm, euhemeryzm znajduje swój szczytowy wyraz. Maréchal wydobyl wszystkie teoretyczne konsekwencje z nauki Euhemera: jej demaskatorską funkcję w odniesieniu do społecznej funkcji religii, polegającą na umacnianiu niesprawiedliwej władzy politycznej, ideę egaitarnej utopii społecznej pozbawionej religii, rozwinięcie pozytywnych aspektów euhemeryzmu, polegających na zbudowaniu świeckiej aksjologii, partej na kulcie wielkich ludzi reprezentujących jakieś godne aprobaty wartości. Pisaliśmy szerzej na ten temat w monografii o Maréchalu⁷⁸.

W późniejszym religioznawstwie pewne elementy oświeceniowego euhemeryzmu zostały oddzielone od niego i roztopione w kulcie przodków. Dlatego też mówiąc o tej formie religii w literaturze oświeceniowej będziemy pamiętać, że euhemeryzm i kult przodków stanowią zjawiska komplementarne, a - być może - dwa etapy rozwoju jednego zjawiska, które należałoby zbadać we wzajemnych teoretycznych i historycznych uwarunkowaniach, na co wskazują tak wyraźnie oświeceniowe źródła.

⁷⁷ S. Maréchal: Antiquités d'Herculanum, t. 7, Paris 1780-1803, s. 45.

⁷⁸ Por. M. Skrzypek: Sylvain Maréchal. Przedstawiciel oświeceniowej teorii religii, "Studia Religioznawcze", Warszawa 1974, nr 9 monograficzny), s. 65-72.

XIV. POCZĄTKI BADAŃ NAD KULTEM PRZODKÓW

Koncepcję kultu przodków jako osobnej, archaicznej, a nawet początkowej formy religii zawdzięczamy religioznawstwu ewolucjonistycznemu. Koncepcja ta nie zrodziła się jednak w próżni, gdyż na długo przed Spencerem, Tylorem i Frazerem kult przodków stanowił przedmiot zainteresowań oświeceniowych teoretyków religii. Jednym z głównych tematów dyskutowanych przez tę generację myślicieli był związek kultu przodków z innymi prymitywnymi formami wierzeń. Najwięcej miejsca poświęcono ustalaniu zależności między tym kultem a euhemeryzmem. Jest to problem, który do dziś pozostaje otwarty. Ważny jest również zaproponowany przez francuskie Oświecenie sposób rozwiązania tego zagadnienia, gdyż może przyczynić się do wypracowania nowego spojrzenia na euhemeryzm.

Euhemeryzmowi, podobnie jak bliskiej mu tezie impostury, zarzuca się zazwyczaj, że jest on koncepcją sztuczną, która nie wyjaśnia genezy religii, albowiem nie wprowadza elementu nadprzyrodzoności. Ten element natomiast uwzględnia koncepcja kultu przodków, powiązana z animizmem. Oświecenie francuskie ujmuje ten problem w sposób bardziej złożony. Wspominaliśmy w rozdziale poprzednim, że oświeceniowy euhemeryzm uwzględnia nie tylko deifikację narzuconą z zewnątrz za pomocą przymusu politycznego. Obok tej wersji euhemeryzmu istniała inna, kładąca nacisk na spontaniczne ubóstwianie wszelkich dobroczyńców ludzkości, wśród których mogli znajdować się również władcy. Źródła tego rodzaju deifikacji ludzi nie były polityczne, ale psychiczne i antropologiczne. Wielbiono wielkich ludzi na skutek wdzięczności, miłości, podziwu, fascynacji. Jednocześnie widziano w nich ucieleśnienie własnych najlepszych cech. Te wyidealizowane cechy przypisywano najczęściej protoplastom rodów. I tak oto niektórzy myśliciele francuskiego Oświecenia doszli do koncepcji kultu przodków jako zbiorowego kultu spontanicznego, stanowiącego więc "demokratyzowaną" wersję euhemeryzmu.

J.A. Dulaure wyraźnie odróżniał "heroizm" od "antropolatrii", wiążąc z tą drugą kult zmarłych w ogóle. Przez "heroizm" rozumiał niewątpliwie klasyczny euhemeryzm. Określał go jako kult herosów i bohaterów uznawanych za półbogów jeszcze za ich życia. Definiując go, kładł nacisk na jego funkcję społeczną, albowiem - jak utrzymywał - stał się on narzędziem panowania władców i kapitanów. "Zaczęto - powiadał - od deifikacji wodzów narodów ze względu na ich cnoty, a potem ubóstwiano jedynie ich władzę. Ten kult przyciągał do polityki kapitaństwo. Schlebiał on jednako pysze kapitanów i władców, albowiem jest równie chwalebne stwarzanie bogów, jak i stawanie się nimi".

Euhemeryzmowi, pojmowanemu jako autodeifikacja władców i kapitanów, Dulaure przeciwstawił "antropolatrię", czyli kult przodków będący dziełem ludu, który zapragnął również deifikacji, przynajmniej pośmiertnej. I tak oto zaczęto "czcić zmarłych jako bóstwa zwane manami"¹. Wprawdzie Dulaure nie posługiwał się jeszcze pojęciem manizmu, które stworzył później Spencer, ale obracał się w kręgu jego problematyki. Twierdził mianowicie, że kult zmarłych był "konieczną konsekwencją wiary w nieśmiertelność duszy", jak również w życie pozagrobowe istot duchowych, które oddzieliły się od ciała. Zanim powstał kult zmarłych, musiało dokonać się rozdwojenie człowieka na istotę cielesną i duchową. Ponieważ sądzono, że dusza może powracać do ciała, które opuściła, podawano zmarłym pokarmy i napoje, jak również zaopatrywano ich w przedmioty niezbędne do zwyczajnego, ziemskiego życia.

Między klasycznym euhemeryzmem a manizmem oscylowała myśl innego teoretyka religii, A. Court de Gébélina. Świadczą o tym jego rozważania wokół rzymskich Manów (Manes). Wiadomo, że Many, będące początkowo nie określonymi bliżej "dobrymi bogami" świata podziemnego, nabrały z czasem cech indywidualnych, stając się duchami przodków, na których cześć organizowano co roku święto zwane dies parentales albo w skrócie Parentales. Opis takiego święta podał właśnie Court de Gébélina z odpowiednim komentarzem. Nazywając Parentalia "świętem przodków", kładł nacisk na przodków wybitnych. "Kiedy pochód przeszedł przez miasto - pisał Gébélina - docierał do grobów bohaterów, których pamięć wspomniano, obmywano ich groby wodą czerpaną z pobliskiego źródła, polewano je oliwą, zarzynano byka, rzucając go na stos, a po wzywaniu Jowisza i Merkurego piekiel zapraszano na święto Many bohaterów poległych w obronie ojczyzny"².

¹ J.A. Dulaure: *Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie, ou l'adoration des figures humaines*, Paris 1805, s. 28.

² A. Court de Gébélina: *Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne*, t. 4, Paris 1776, s. 451.

Zauważmy jednak, że w odróżnieniu od Euhemera, którego strona obrzędowa kultu władców nie interesowała, a dotyczyło to również późniejszych euhemerystów, Court de Gébélín podał nam bogaty materiał etnologiczny. Stanowiło to dalszy istotny krok w stronę wypracowania koncepcji manizmu.

Z kultem przodków wiązano w XVIII wieku również rzymskie Lary i Penaty. W przeciwieństwie do Manów nie były to bóstwa podziemi, ale fetyszystyczne wyobrażenia zmarłych, grzebanych w obrębie domu. Sądzono, że w ich materialnych wizerunkach przebywa dusza zmarłych i dlatego je czczono i składano im ofiary.

Podobną funkcję jak Lary pełniły Penaty. Odmienna była tylko ich proveniencja. Rzymianie przejęli je od Etrusków. Z czasem dokonała się ich fuzja z Larami.

O figurkach Larów i Penatów pisał już na początku wieku La Créquinière, stwierdzając, że "figurki te zostały sporządzone na cześć zmarłych rodziców"³. Obszerniej zajął się tym problemem S. Maréchal, który w ubóstwianiu ojców rodzin i patriarchów osiedli doszukiwał się początków wszelkiej religii. Sądził, że wdzięczność wobec przodków skłaniała pierwotnych ludzi do organizowania przy ich mogiłach uroczystości komemoratywnych. Podczas tych dorocznych świąt miały miejsce praktyki magiczne zmierzające do "przedłużenia przodkom życia", by móc nadal zaliczać ich w poczet członków wspólnoty. "Ciało w grobie - powiedział Maréchal - zdaje się być obdarzone życiem biernym. Relikwie w mogile są przynajmniej świadectwem, że nasza istota nie została unicestwiona całkowicie. Co prawda pozostaje z niej tylko proch, ale proch jest przynajmniej czymś, co pozwala usunąć z myśli przygnębiającą ideę unicestwienia. Ten sposób rozumowania wspólny dla wszystkich wrażliwych dusz zrodził z konieczności kult zmarłych"⁴. Tak więc ojcowie rodzin, patriarchowie rodów, przyjaciele, ludzie bliscy stawali się po śmierci duchami opiekuńczymi, Larami i Penatami.

Centralna w tych wywodach Maréchala myśl, że żywi uważają zmarłych za członków wspólnoty i że to zmarli jednoczą żywych poprzez religijny ich kult, wskazuje na dalsze treściowe wzbogacenie koncepcji kultu przodków.

Autorzy, którzy zajmowali się tylko religiami starożytności klasycz-

³ [La Créquinière]: Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité, [w:] [J.F. Bernard]: Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 2, Amsterdam 1723, s. 19.

⁴ S. Maréchal: Tableaux de la fable, t. 5, Paris 1788, artykuł "Pluton", s. 13.

nej, byli na ogół przekonani o lokalnym charakterze kultu przodków, znamiennym tylko dla jednego typu cywilizacji. Ten pogląd uległ radykalnej zmianie, kiedy teoretycy religii XVIII wieku zaczęli interesować się literaturą etnologiczną dotyczącą różnych ludów świata.

Szczególnie doniosłą rolę w formowaniu się koncepcji kultu przodków jako religii uniwersalnej odegrał spór o wierzenia Chińczyków. Wiadomo, że jezuita prowadził w Chinach prace misyjne już pod koniec XVI wieku. Zdając sobie sprawę z trudności w nawracaniu Chińczyków związanych do konfucjanizmu i kultu przodków, który się z nim mieszał, jezuita postanowili głosić katolicyzm uwzględniający pewne elementy wierzeń lokalnych. To spotkało się ze sprzeciwem ortodoksyjnych kręgów w Kościele, w szczególności zaś dominikanów i franciszkanów. Rozgorzał spór o religię Chińczyków, którego apogeum przypada na lata 1670-1680. Przeciwnicy jezuitów nie zapadzali się na chrystianizację konfucjanizmu i kultu przodków. Zarzucali jezuitom deizm i socynianizm. Wskazywali - co jest dla nas interesujące - na pokrewieństwo wierzeń Chińczyków z religiami starożytności klasycznej. Anonimowy autor dominikański (był nim Noël Alexandre) pisał w broszurce "Confor ités des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine" (1700), że istnieje "zbieżność między honorami, jakie Chińczycy oddają swoim zmarłym przodkom, a czcią, z jaką dawni bawochwalcy zwracali się do swoich bóstw domowych, Larów i Penatów"⁵.

Jeden z najdokładniejszych opisów chińskiego kultu przodków znajdujemy w pracy jezuita L. Le Comte'a "Lettre à Monseigneur le Duc du Maine sur les cérémonies de la Chine" (1700). "Kiedy więc - pisał Le Comte - umiera ojciec rodziny, wkłada się ciało do drewnianej, malowanej i pozłacanej trumny, przy czym wszelkie ozdoby odpowiadają godności zmarłego; jego potomkowie przechowują go w tym stanie w swoim domu przez wiele lat aż do chwili, kiedy będzie ich stać na urządzenie mu wystawnego pogrzebu. Tymczasem w oznaczonych dniach rodzina go opłakuje. Wszyscy wyznają, że zawdzięczają mu życie, dobra, wychowanie. Ofiarują mu mięso, ryż i wino, które lubił pić za życia. Palą na jego cześć świece i kadzidła. Ponieważ zaś wiedzą, że jego dusza go opuściła, wieszają nad trumną tablicę, na której wypisują jego nazwisko i społeczną rangę. Powyżej tablicy umieszczają słowa: »Tu znajduje się siedziba jego duszy«. [...] Podobne ceremonie praktykuje się często na grobach"⁶.

⁵ Por. [R.] Etienne: Les jésuites en Chine (1552-1773). La Querelle des rites, Paris 1966, s. 46.

⁶ Tamże, s. 48.

Opisując kult przodków, Le Comte sugerował, że jest to raczej religia ludowa, znacznie różniąca się od kultu intelektualistycznego, elitarnego, ukształtowanego przez uczonych. Ci czczą ustawodawców i najśłynniejszych filozofów imperium. W każdym mieście budują wspaniałe pałac służący za miejsce zgromadzeń uczonych. W jednej z sal umieszczają pozłacane i lakierowane tablice, na których wypisują nazwiska ludzi, którzy wyróżnili się kiedyś w naukach. Wśród nich pierwsze miejsce zajmuje Konfucjusz. Jak więc wynikałoby z tego opisu, kult Konfucjusza miał w sobie coś z euhemeryzmu.

W typowo euhemerystycznym duchu pisał również o kulcie przodków jezuita J.B. Du Halde, jeden z redaktorów wielotomowych "Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus" (1701-1776) oraz autor "Description de la Chine". Z tych właśnie tekstów czerpał informację Montesquieu w "O duchu praw", idąc wyraźnie ich śladem. "Prawodawcy Chin - pisał - mieli za główny cel rządu spokój państwa. Posłuch wydawał im się najwłaściwszym środkiem utrzymania tego spokoju. W tej myśli sądzili, że trzeba wszczepić szacunek dla ojców i skupili po temu wszystkie siły; ustanowili niezliczoną mnogość ceremonii i obrzędów, aby ich czcić za życia i po śmierci. Taka cześć dla ojców po śmierci musiała nieodzownie łączyć się z czcią ich za życia. Ceremonie dotyczące zmarłych ojców wchodziły raczej w zakres religii; ceremonie dotyczące żywych raczej w zakres praw, zwyczajów i obyczajów; ale były to dwie części tego samego kodeksu, a kodeks ten był bardzo rozległy"⁷. Rozwijając tę myśl, Montesquieu pragnął dowieść, że kult przodków rodziny sprzyjał kultowi urzędników oraz cesarza. Religia służyła tym samym za podporę władzy politycznej. Stąd jego konkluzja: "usuńcie jeden z tych obrzędów, a zachwiejecie państwem".

Dokonując podziału na kult przodków-władców oraz przodków-kapłanów, Montesquieu ujmował w skrócie to, o czym donosili jezuici z Chin oraz bogata literatura "etnologiczna" XVII i XVIII wieku, której obszerną antologię sporządził J.F. Bernard. W części tej antologii, poświęconej wierzeniom ludów Kochinchiny, wykorzystał fragment dzieła Borriego "Relation de Cochinchine" (1631), z którego wynika, że mieszkańcy tego kraju wielbili "duchy tych, których uważali za świętych jeszcze za ich życia" i że "pagody są przyozdobione idolami tych błogosławionych"⁸. Idole te - jak nas informuje - były różnej wielkości i ustawiano je zależnie od stanowis-

⁷ Montesquieu: O duchu praw, t. 1, Warszawa 1957, s. 445.

⁸ [J. F. Bernard]: Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 2, Amsterdam 1728, s. 117.

ka zajmowanego za życia w społeczeństwie. Ich szeregi tworzyły coś na kształt organów. W innym fragmencie zaczerpniętym z Moralesa ("Relation écrite de Manille") Bernard podał, że podobny zwyczaj ustanawiania posążków przodków w szeregi rozpowszechniony był w Chinach. "Oprócz tego - powiadał - we wszystkich miastach Chin istnieją świątynie zbudowane na cześć pierwszych pięciu cesarzy, wielkich ludzi i dobroczyńców ludzkości. Kiedy cesarze umierają, doznają wszelkich zaszczytów apoteozy. Istnieje bowiem przekonanie, że zachowują oni po śmierci nadal moc pomagania tym, którzy ich o to proszą. Nawet jeśli nie przyznaje im się tej władzy za życia, to jednak po śmierci umieszcza się w świątyniach ich wizerunki, które traktuje się tak samo jak wizerunki przodków"⁹. Ci, którzy przychodzą oddawać im cześć, wierzą, że w owych wizerunkach przebywają duchy zmarłych.

Opierając się na tych materiałach, a zwłaszcza na relacji jezuita M. Ricciego, Voltaire dokonał wyraźnej już polaryzacji kultu zmarłych na ludowy kult przodków oraz na publiczny i elitarny kult Konfucjusza. "Rodziny - powiadał - zbierają się w pewne dni prywatnie, aby uczcić przodków, uczeni zaś zbierają się publicznie, aby uczcić Konfucjusza"¹⁰. Warto przy tym zauważyć, że Voltaire nie mógł się jeszcze zdecydować, czy kult przodków miał charakter religijny, czy też świecki.

Inną tendencję reprezentował P.Ch. Levesque, który opisując werzenia ałtajskich Teleutów powiadał, że "mają oni herosów, którzy przybierają postać duchów dawnych wodzów; mają również półbogów, którymi stają się duchy ich dawnych szamanów, pomagające bogom rządzić światem"¹¹. Również J.G. Georgi zauważył, że ludy wyznające szamanizm "żywią pewnego rodzaju kult manów swoich przodków"¹². Ten wątek przodków-szamanów znalazł odbicie i rozwinięcie w literaturze religioznawczej poświęconej kultowi przodków w XIX wieku, a między innymi u Spencera.

Według Gmelina, Tatarzy z okolic Krasnojarska nie znali jeszcze w połowie XVIII wieku innego kultu poza kultem przodków: "żadna religia nie mogła do nich przeniknąć; nie chcieli przyjąć ani dogmatów chrześcijańskich, ani mrzonek Mahometa, ani mongolskich przesądów. Kiedy rozmawiano z nimi na ten temat, wskazywali na groby swoich przodków, mó-

⁹ Tamże, s. 217-218.

¹⁰ Voltaire: Le siècle de Louis XIV, t. 2, Paris 1966 (1.wyd. 1751), s. 148.

¹¹ P. Ch. Levesque: Troisième excursion sur l'origine septentrionale des Grecs, [w:] Histoire de Thucydide, fils d'Olorus, t. 3, Paris 1795, s. 293-294.

¹² J. G. Georgi: Le schamanisme, [w:] Description des toutes les nations de l'empire russe, St. Pétersbourg 1777, troisième collection, s. 144.

więc, że biorą pod uwagę bogactwa, których ci im dostarczyli i kazali im się cieszyć nimi, dopóki pozostaną przy tej wierze, której chciano by ich pozbawić"¹³.

Bogata literatura podróżnicza XVII i XVIII wieku, dotycząca kontynentu azjatyckiego, sprzyjała umacnianiu się przekonania, że kult przodków był zjawiskiem powszechnym, występującym w różnych epokach i w wielu krajach. Porównywanie jego rozmaitych form skłaniało do doszukiwania się między nimi analogii. Większość myślicieli Oświecenia traktowała go jako zjawisko typowe dla starożytnych Greków i Rzymian oraz dla współczesnych ludów Azji. N.A. Boulanger, pisząc o rzymskich Larchach, powiadał, że "ten kult zdaje się być ten sam co kult, jaki Chińczycy żywią wobec swoich przodków"¹⁴. Jest swoistym paradoksem, że ten teoretyk religii, u którego znajdujemy (w "Recherches sur l'origine du despotisme oriental", 1761) sformułowanie "kult przodków" (le culte des ancêtres), nie wykorzystał należycie literatury etnologicznej, na co wpłynęła jego fascynacja koncepcją potopu jako źródła wszelkich religii. Bardziej interesowała go domniemana psychika ludzi ocalałych z wymaganego powszechnego kataklizmu przyrodniczego niż dane o ludziach konkretnych, zbierane przez podróżników. Dlatego też skłaniając się do przyjęcia powszechności kultu przodków, powiadał naiwnie, że kult ten zrodził się jako kult duchów przodków, którzy zmarli z głodu po potopie¹⁵.

Szczególnie obfite informacje o kulcie przodków napływały z kontynentu amerykańskiego. F. Lafitau zwrócił uwagę na panujący tam zwyczaj przywoływania zmarłych, aby nawiązać z nimi kontakt i zasięgnąć ich rady. Zauważył również, że wielbionymi przodkami byli nie tylko mężczyźni, ale również kobiety. One też pełniły główne funkcje charyzmatyczne podczas obrzędów kultowych. Fakt ten Lafitau tłumaczył zjawiskiem znacznie szerszym, występującym w społecznej organizacji Indian, wśród których "ginekokracja albo panowanie kobiet było powszechnie rozprzestrzenione"¹⁶. Lafitau sugerował jednocześnie, że "ginekokracja" nie jest czymś specyficznym jedynie dla plemion indiańskich, albowiem Diodor z Sycylii opisał jej przejawy w starożytnym Egipcie. Dzieło francuskiego misjona-

¹³ J. G. G m e l i n: Voyage en Sibérie, Paris 1767, s. 99.

¹⁴ N. A. B o u l a n g e r: L'antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre, t. 2, Amsterdam 1766, s. 109.

¹⁵ Por. t e n z e: Recherches sur l'origine du despotisme oriental, [Genève] 1761, s. 95.

¹⁶ J. F. L a f i t a u: Moeurs des sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps, t. 1, Paris 1724, s. 77.

rza z 1724 roku zawiera niewątpliwie domysł o istnieniu w historii ludzkości matriarchatu. Ponieważ zaś wiązał z tą formą organizacji społecznej kult przodków, można stwierdzić, że obserwował i opisał bardzo wczesną jego formę.

Wiele materiałów poświadczających istnienie kultu przodków wśród Indian dostarczył nam G.Th. Raynal, który odnotował występowanie tego zjawiska nie tylko na Północy, ale również wśród Indian Peru składających ofiary na grobach zmarłych¹⁷.

Aczkolwiek oświeceniowi teoretycy religii dysponowali materiałami o powszechności kultu przodków, tylko nieliczni z nich zdawali sobie sprawę z ich doniosłości. Do wyjątków można zaliczyć J.N. Démeuniera, uważanego dziś za prekursora etnologii i antropologii kulturowej, który poświęcając obszerny rozdział swojej książki zwyczajom pochówkowym, w którym zestawiał i porównał ze sobą obszerne materiały, doszedł do wniosku, że wszystkie "pierwotne ludy mają zazwyczaj wielki respekt dla zmarłych, pobożność zaś i czułość przyczyniają się zgodnie do tego, aby uczynić ich świętymi"¹⁸. Démeunier zauważył również, że także ludy starożytne "wiązały ten respekt z religią", a zjawisko to przeszło do barbarzyńców. Wskazując nowy obszar badawczy innym, Démeunier zadowolił się jedynie kilkoma informacjami o manizmie ludów barbarzyńskich, zanim przyjęły one chrześcijaństwo. Pisał mianowicie o kulcie relikwii, zwłaszcza o przechowywaniu kości zmarłych oraz ich czaszek, które – jak twierdził – musiały być czaszkami wielkich ludzi. Tym sposobem jeszcze raz kult przodków kojarzył się teoretykom religii francuskiego Oświecenia z euhemeryzmem. Kojarzył się również z fetysyzmem, na co zwróciła uwagę autorka pracy o teorii religii Spencera i jej źródłach. Stwierdziła ona między innymi, że kult relikwii posłużył Spencerowi do sformułowania tezy o manistycznej proveniencji fetysyzmu. Warto w tym miejscu dodać, że Spencer znał i cytował dzieło De Brossesa "Du culte des dieux fétiches".

Jeżeli chodzi o kult przodków, wspomniana autorka wykazała, że mówiąc o problemie sobowtóra, czy też roli snów w jego powstaniu, Spencer powołał się na teksty jednego z najbardziej poczytnych w XVIII wieku autorów piszących na temat religii Indian, którym był P.F.X. de Charlevoix, autor "Histoire et description générale de la Nouvelle France" (1744)

¹⁷ Por. G. Th. Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, t. 3, Maestricht 1774, s. 52.

¹⁸ J. N. Démeunier: *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, t. 2, Londres 1776, s. 334.

Spencera zainteresował w szczególności wątek dwóch dusz w wierzeniach Indian. Jedna z tych dusz nie była czysto duchowa, chociaż przypisywano jej nieśmiertelność. Przypominała ona cienie albo ożywione wizerunki ciała. Nie opuszczała od razu zmarłego, ale pozostawała w nim do najbliższego święta zmarłych. Druga dusza w zasadzie nie opuszczała ciała, albo też opuszczając je, musiała przejść w inne, najczęściej w ciało noworodka.

Z tą koncepcją podwójnej duszy Indianie wiązali pogląd na sny. Sądził - jak podał Charlevoix w cytowanym przez Spencera fragmencie - że osoby pojawiające się im we śnie są duchami, które opuszczając ludzkie ciała, zachowały ich zewnętrzną formę.

Wypracowując swoją koncepcję sobowtóra, Spencer sięgał również do dzieła Garcilaso de la Vega, którego "Historia Inków" ukazała się po hiszpańsku w 1609 roku, a następnie po francusku. Wydanie francuskie było wielokrotnie wznawiane w XVIII wieku. "Historia Inków" nie była wytworem francuskiego Oświecenia, ale dzięki niemu zyskała aktualność.

Autorka dzieła o teorii religii Spencera i jej źródłach nie zajęła się oświeceniową koncepcją kultu przodków. Interesowały ją jedynie cytowane przez angielskiego religioznawcę fragmenty wcześniejszych autorów¹⁹. Jeżeli chodzi o francuskie Oświecenie, uznała za główne źródło teorii Spencera pracę Charlevoix, która nie ma ambicji teoretycznych i mogła dostarczyć jedynie materiałów etnologicznych. Wspominając cytowane przez Spencera nazwisko De Brossesa, autorka nie zainteresowała się, czy jego lektura przyczyniła się w jakiś sposób do wiązania manizmu z fetysyzmem.

Badając źródła Spencerowskiej koncepcji manizmu, potraktowała je nader formalnie. Interesowała ją głównie relacja autor - autor, lub relacja tekst - tekst. Sądzi więc, że przydałaby się praca ujmująca ten sam problem w szerszym kontekście związków między oświeceniową teorią religii a ewolucjonizmem. Jeżeli chodzi nawet o konkretne problemy sobowtóra i snów, to pojawiły się w XVIII wieku teksty, które nawet po Spencerze nie wydają się nam banalne. Przypomnijmy chociażby pogląd Voltaire'a, który twierdził, że pojęcie duszy jako bytu czysto abstrakcyjnego nie pojawiło się od razu. Człowiek dochodził do niego stopniowo. Początkowo nie mógł sobie wyobrazić ducha bez materii, jeśli to była nawet materia delikatna, zwiewna, nieuchwytna. Dużą rolę w tym procesie odegrały sny, w których pojawiali się umarli. "Musiało się zdarzyć - pisał Voltaire - że człowiek mocno dotknięty śmiercią swego ojca, brata lub żo-

¹⁹ Por. M. A b s i: La théorie de la religion chez Spencer et ses sources, Beyrouth 1952, s. 74-75, 81.

ny widział we śnie osobę, której żałował. Dwa albo trzy sny tego rodzaju mogły zaniepokoić cały lud. Oto zmarły, który pokazuje się żywym, pozostaje na swoim miejscu pożerany przez robaki. Musiało więc unosić się i krążyć w powietrzu coś, co do niego należało. Jest to jego dusza, jego cień, jego many; jest to zwiewna postać jego samego"²⁰. Użycie wyrazu "many" w kontekście rozważań nad zmarłymi pojawiającymi się w snach jest nader symptomatyczne i instynktownie zwiastuje problematykę, którą odnajdziemy w późniejszych rozważaniach nad manizmem.

Jeżeli chodzi o problemy podstawowe, podniesione zarówno przez oświeceniową teorię religii, jak i przez ewolucjonizm, które do dziś nie zostały jeszcze w pełni wyjaśnione, to należy do nich związek kultu przodków z euhemeryzmem. We współczesnych pracach religioznawczych związek między tymi dwoma zjawiskami przedstawia się różnorako. Ograniczając się do kręgu religioznawstwa polskiego, można wyodrębnić następujące stanowiska: 1. kult przodków stanowi całkowicie odrębną formę religii²¹; 2. kult przodków jest zjawiskiem heteronomicznym, gdyż dzieli się na kult przodków rodziny oraz kult przodków większych grup społecznych; klanu lub plemienia, a wtedy można mówić o euhemeryzmie²²; 3. kult przodków stanowi zjawisko szersze od euhemeryzmu i historycznie je poprzedza: "początkowo czią otaczano wszystkich zmarłych, jednakże w miarę rozwoju społecznego ostał się tylko kult jednostek wybitnych". Oprócz podobieństwa (deifikacja człowieka) między manizmem a euhemeryzmem występują różnice, albowiem "manizm jest teorią genezy i określonej formy religii pierwotnej", euhemeryzm zaś "jest przede wszystkim teorią funkcji społecznej religii"²³.

Uznając za poprawne stanowisko ostatnie, należałoby w przyszłości zmierzać do ustalenia, na jakim etapie rozwoju społecznego pojawił się kult przodków oraz w jakim okresie historycznym przerodził się on w euhemerystyczny kult władców i wielkich ludzi. W aspekcie antropologicznym trzeba by zbadać związek kultu przodków z pierwotnymi obrzędami pochówkowymi. W aspekcie historyczno-socjologicznym należałoby rozpatrzyć jego związek z patriarchalną organizacją rodową. Postawione w XVIII wieku pytania nie przestały więc być aktualne.

²⁰ Voltaire: La philosophie de l'histoire, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", t. 23, Genève 1963, s. 95.

²¹ Por. H. S w i e n k o: Religia, Warszawa 1964, s. 75-76.

²² Por. S. K o w a l s k i: Spór o religię pierwotną, Warszawa 1966, s. 62.

²³ M. N o w a c z y k: Ewolucjonizm w religioznawstwie, Warszawa 1969, s. 78-79.

XV. PROCES ODKRYWANIA OŚWIECENIOWEGO "RELIGIOZNAWSTWA"

W toku tej pracy wspominaliśmy wielokrotnie o nawiązywaniu religioznawców XIX i XX wieku do różnych wątków oświeceniowej refleksji nad ludzkimi wierzeniami. Nadmienialiśmy też o wykorzystywaniu poszczególnych odkryć Oświecenia francuskiego przez religioznawstwo współczesne, albo też o ponownym "odkrywaniu" tego, co zostało już wcześniej odkryte lub sformułowane w postaci prekursorskiego domysłu bądź też naukowej intuicji w XVIII wieku i ulegało niekiedy zapomnieniu. Pora więc na dokonanie krótkiego bilansu dotychczasowego stanu wiedzy o oświeceniowym "religioznawstwie". Bilans taki jest potrzebny z dwóch różnych powodów. Po pierwsze - pozwoli nam pełniej uświadomić sobie fakt ciągłości między Oświeceniem a późniejszymi postaciami refleksji nad religią; po drugie - pomoże określić pułap, z którego wystartowaliśmy, poszukując związków między francuskim Oświeceniem a początkami religioznawstwa, by móc ustalić zakres dokonań własnych.

W tym historycznym zarysie nie wyodrębniamy okresu Ideologów, gdyż w badaniach nad religią stanowi on bezpośrednią kontynuację myśli oświeceniowej. Czołowi teoretycy religii początku XIX wieku są najczęściej znanymi reprezentantami epoki Oświecenia. Tak było w wypadku C.F. Volneya i J.A. Dulaure'a, którzy pozostali w kręgu oddziaływań myśli oświeceniowej w początkowej fazie swojej twórczości. Tak było też w wypadku A.L.C. Destutta de Tracy, o czym świadczy jego analiza dzieła F. Dupuisa¹.

Największą zasługą Ideologów była próba praktycznej realizacji sensualistycznego postulatu poszukiwania "człowieka konkretnego" przez podjęcie terenowych badań etnologicznych i folklorystycznych. Stworzyli

¹ A. L. C. Destutt de Tracy: *Analyse de l'Origine de tous les cultes* par le citoyen Dupuis, et de l'abrégé qu'il a donné à cet ouvrage, Paris an VII (1798), (wyd. 2, Paris 1804).

oni w związku z tym pierwsze instytucje naukowe, które miały kierować tymi badaniami; *Société des Observateurs de l'Homme* (1799-1805) i *Académie Celtique* (1805-1810), chociaż żywot tych instytucji był efemeryczny. Pierwsze z tych stowarzyszeń, założone przez Louis-François Jauffreta, skupiało uczonych reprezentujących różne dyscypliny naukowe: naturalistów (Cuvier, Jussieu), filozofów, a zarazem psychologów i lekarzy (Destutt de Tracy, Garat, Degérando, Cabanis), lingwistów (Sylvestre de Sacy), podróżników i geografów (Baudin, Bougainville), filozofów-historyków (Volney). Stowarzyszenie podjęło więc kompleksowe badania w zakresie antropologii fizycznej i kulturowej². Wielu jego członków znalazło się w Akademii Celtyckiej. Jej prezesem był Jean-Jacques Lenoir, dyrektor cesarskiego Muzeum, a na liście członków³ znajdujemy między innymi Dulaure'a, Volneya, Champolliona, Lacépède'a i astronoma Cassiniego. Zagranicznymi członkami byli W. Humboldt i Ch.G. Heyne, sekretarz Akademii w Getyndze. W kontaktach z Akademią Celtycką pozostawał Ch. Meiners, również profesor z Getyngi.

Otóż właśnie Ch. Meiners i Ch.G. Heynę podjęli obszerne studia nad problemem fetyszyzmu i kultów fallicznych, które stały się ogniwem pośrednim w przyswajaniu sobie oświeceniowej refleksji religioznawczej przez uczniów Saint-Simona oraz przez B. Constanta, a więc przez reprezentantów myśli prepozytywistycznej i romantycznej. Stało się tak dlatego, że w porewolucyjnej Francji dominowały nastroje konserwatywne. Na początku XIX wieku pojawiło się wiele prac takich autorów, jak: A. Barruel, J.F. La Harpe, F. Villedieu, D. Nisard, D. Frayssinous i H.F.R. Lamennais, którzy sprowadzali całą myśl oświeceniową do ateizmu i antyklerykalizmu⁴. Na fali tej tendencyjnej krytyki Oświecenia, a zwłaszcza jego materializmu i sensualizmu, zrodziła się nieufność również do literatury naukowej XVIII wieku. Przemilczano nawet prace religioznawcze i etnologiczne. Przyznał to świetny znawca oświeceniowej etnologii Georges Hervé, który powiadał, że było to wynikiem właśnie "tego ruchu wstecznego, który przez całą pierwszą połowę XIX wieku nienawidził filozofii

² Por. S. Moravia: *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari 1970, s. 80-87.

³ Kompletną listę członków znajdujemy w "*Mémoires de l'Académie Celtique, ou Remarques sur les antiquités celtiques, gauloises et françaises publiées par l'Académie Celtique*", tome premier, Paris 1807, s. 7.

⁴ Por. C. Langlois: *Mythe ou réalité? Les philosophes matérialistes du XVIII^e siècle dans l'apologétique catholique de la première moitié du XIX^e siècle*, [w:] O. Bloch (red.): *Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^e siècle*, Paris 1979, s. 71-87, oraz A. Becq et M. Delon: *Le matérialisme du XVIII^e siècle dans l'histoire de la littérature de la première moitié du XIX^e siècle*, tamże, s. 13-35.

sensualistycznej, którą systematycznie odrzucał i przemilczał, a jednocześnie tak jak mógł, zacierał postępy dokonane w wielu dziedzinach wiedzy przez naukę XVIII wieku"⁵.

Oprócz prób totalnej negacji osiągnięć XVIII wieku w badaniach nad religią pojawiły się jednak próby jej asymilacji, przetworzenia, wchłonięcia przez nowe prądy filozoficzne. Myślicieleń, który stanowi ogniwo pośrednie między Oświeceniem a wczesnymi nurtami filozofii XIX wieku, jest niewątpliwie Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825)⁶. Wykształcił się przecież na dziełach francuskich materialistów, był uczniem D'Alemberta uchodzącego za prekursora myślenia pozytywistycznego, wzięty aktywny udział w Rewolucji Francuskiej i był krzewicielem świeckich kultów, tak znamienych dla okresu dechrystianizacji Francji w latach 1793-1794. Tworzył w czasach Restauracji, będąc nauczycielem A. Comte'a.

Jego teoria religii formowała się pod wpływem Dupuisa i Condorceta. Od pierwszego przyjął centralną dla swojej teorii myśl, że religie stanowią zmystyfikowaną formę wiedzy o świecie i rozwijają się wraz z intelektualnymi przemianami ich twórców. W tej religioznawczej warstwie refleksji Saint-Simona akcent padał na powinowactwo nauki i religii. Jej punkt wyjścia stanowiła astralistyka Dupuisa dlatego, że ten "dowiódł bardzo uczenie, bardzo jasno i bardzo solidnie, w swoim pięknym dziele o »Pochodzeniu kultów«, że wszystkie systemy religijne były oparte na wiedzy astronomicznej"⁷. Jednak Saint-Simon przyjął koncepcję Dupuisa, istotnie ją przekształcając. Mianowicie zatarł przeciwieństwo między nauką a religią i usiłował stworzyć religię "naukową", zgodną z poziomem wiedzy XIX wieku. Natomiast dla Dupuisa religia była "nieprawym dzieckiem nauki", jej wynaturzeniem. W związku z tym odmiennie rozpatrywał kwestię przyszłości religii. Spodziewał się, że nauka wyprze religię, którą Saint-Simon chciał z nauką pogodzić.

W tym też duchu Saint-Simon przekształcił teorię postępu Condorceta. Po pierwsze, odrzucił pojęcie postępu nieograniczonego, tak znamienne dla swojego poprzednika, co pozwalało mu konstruować utopię społeczną jako idealny, niezmienny stan ludzkości. Po drugie, w odróżnieniu od Condorceta, który był przekonany, że religia jest hamulcem postępu, próbował dokonać periodyzacji ludzkich dziejów, przyjmując za jej

⁵ G. H e r v é: Les débuts de l'ethnographie au XVIII^e siècle (1701-1765), "Revue de l'Ecole d'Anthropologie", 1909, t. 19, s. 387.

⁶ Por. M. S k r z y p e k: Teoria religii Saint-Simona, "Człowiek i Światopogląd", 1979, nr 7, s. 111-129.

⁷ C. H. de S a i n t - S i m o n: Histoire de l'homme. Premier brouillon, t. 1, Paris 1810, s. 13.

podstawę fazy rozwoju religii. Wprawdzie dzięki temu zabiegowi religia zyskała wymiar historyczny, ale jednocześnie historia stała się całkowicie historią religii, jeśli nawet Saint-Simon nie pojmował religii w sposób tradycyjny, gdyż chciał ją zastąpić bądź kultem Newtona, który w istocie był kultem nauki ubranym w pseudoreligijną szatę, bądź też "nowym chrześcijaństwem" - religią zgodną z nauką, której funkcja społeczna polegałaby na służeniu szczęściu "klasy biednej"⁸.

Reakcją na francuskie Oświecenie był również Romantyzm, który w pierwszej swojej fazie miał oblicze wyraźnie konserwatywne. W aspekcie religijnym wyrażało się to w próbie rehabilitacji chrześcijaństwa, a jeżeli chodzi o teorię religii - w rewaloryzacji przeżycia wewnętrznego, uczucia, entuzjazmu, przy jednoczesnym odrzuceniu oświeceniowego redukcjonizmu i materializmu. Dlatego też Francuzom początku XIX wieku było bliższe Oświecenie niemieckie niż rodzime. Nie przypadkiem pierwsze teoretyczne dzieło francuskiego Romantyzmu, napisane przez panią A.L.G. de Staël, było zatytułowane "De l'Allemagne". Właśnie z autorką tego dzieła odbył podróż do Getyngi wybitny teoretyk religii okresu Romantyzmu, Benjamin Constant (1767-1830). Zetknął się on tam zarówno z Meinersem, jak i Heynem i dzięki nim zainteresował się teorią fetyszyzmu. Przestudiował też dzieło De Brossesa w przekładzie niemieckim, zanim sięgnął do oryginału, o czym świadczą jego zapiski w "Dziennikach poufnych"⁹. Za pośrednictwem Ch. Meinersa poznał teorię fetyszyzmu w wersji skrajnie redukcjonistycznej, albowiem sprowadzonej do "kultu materii" i dlatego poddał ją surowej krytyce: "Profesor Meiners z Getyngi - pisał - człowiek zresztą bardzo wykształcony i mądry, chciał widzieć w religii jedynie jej część najbardziej prostacką (la plus grossière). Posunął się aż do śmiesznej manii dostrzegania fetyszyzmu wszędzie"¹⁰.

Jednocześnie Constant podjął polemikę z Dupuisem, głównie zaś z jego intelektualistyczną alegorezą. Czynił to z pozycji romantyka uznającego, że źródłem religii jest "wewnętrzne przeżycie" człowieka, jego przeżycie emocjonalne, a nie sztuczne wynalezienie przez uczonych alegorii maskujących jakieś prawdy naukowe. Powiadał więc pod adresem Dupuisa: "Błąd uczonych nie wynika stąd, że nadali religii sens naukowy, ale z tego, że w ich przekonaniu, można go postawić przed sensem dosłow-

⁸ Por. M. Skrzypek: Pozytywistyczny kult ludzkości (Saint-Simon - Comte - Littré - Laffitte - Kościół brazylijski), "Euhemer", 1961, nr 3, s. 23-27.

⁹ B. Constant: Dzienniki poufne, Warszawa 1980, s. 127, 135, 291.

¹⁰ Tenże: De la religion considérée dans sa source et ses développements, t. 1, Bruxelles 1824, s. 246.

nym i ludowym. Zamiast widzieć w religii uczucie, ujęli ją jako refleksję; zamiast rozpoznać w niej wzruszenie duszy, chcieli ją przekształcić w dzieło rozumu"¹¹. Constant zaatakował więc intelektualizm Dupuisa i odrzucił teorię podwójnej prawdy, jako przeciwnik dzielenia religii na intelektualne oraz ludowe. Sądził, że są to dwie strony jednego zjawiska, gdyż każda religia zawiera zarazem pierwiastek ludowy oraz intelektualny. Ponieważ De Brosses krytykował również alegorezę u poprzedników Dupuisa, jego postawa zbiega się paradoksalnie z postawą idealisty Constanta. Łączy ich rehabilitacja wierzeń ludowych jako prawdziwie religijnych, chociaż De Brosses wyrażał się o nich zazwyczaj z pogardą, a Constant z zachwytem i aprobata.

W ocenie fetyszystycznej koncepcji De Brossesa Constant zajął stanowisko eklektyczne i kompromisowe. Sądził, że zarówno wierzenia ludowe, jak i wierzenia prymitywne nie mogą być sprowadzane ani do fetyszyzmu, ani też do czystego teizmu. Wyjaśniając motywy kultu fetyszów, nie zawsze zadowalał się pojęciem "uczucia wewnętrznego", ale przyjmował oświeceniowe kategorie potrzeb materialnych, egoizmu i własnego interesu.

Constant akceptował historyzm związany z teorią fetyszyzmu De Brossesa, z tym że za źródło rozwoju religii uznał nie tylko przyczyny zewnętrzne, ale również antropologiczne - dążenie człowieka do transcendencji. Widział źródło tego rozwoju również w samej strukturze religii, gdzie przemiany w treści wierzeń powodują konieczność zmiany ich formy, które stają się przeżytkami. Treść religii rozwija się więc ewolucyjnie, a forma rewolucyjnie. Świadczy to wyraźnie o bardziej dialektycznym ujmowaniu kwestii religii przez Constanta niż przez oświeceniowych teoretyków religii.

Znajomość poglądów Saint-Simona, a jednocześnie Constanta pozwala lepiej zrozumieć refleksję religioznawczą młodszego pokolenia saintsimonistów, autorów "Doktryny Saint-Simona", jakimi byli Saint-Amand Bazard i Barthélemy Prosper Enfantin. Ponieważ Saint-Simon nie posługiwał się terminem "fetyszyzm", który pojawia się w "Doktrynie Saint-Simona" jako pierwsze stadium rozwoju religii przed politeizmem i monoteizmem, autorzy przypisów do francuskiego wydania tego utworu (C. Bouglé i E. Halévy) sugerują, że termin ten został zapożyczony od Constanta, który wzięł go od Heynego. Ta szczegółowa filiacja idei nas jednak nie interesuje, bo w ogóle interesuje nas raczej przetwarzanie myśli oświeceniowej przez późniejsze religioznawstwo. Istotne jest to, że saintsimo-

¹¹ Tamże, s. 223.

niści przejęli triadę De Brossesa¹², jeśli nawet go nie wymieniali. Niektóre fragmenty "Doktryny Saint-Simona" świadczą również, że jej autorki z lekceważeniem odnosili się do tradycji oświeceniowej, kiedy wymieniali Dupuisa, Volneya i Dulaure'a i krytykowali "pełne pychy zadufanie tych uczonych"¹³ przekonanych, że posiadli wiedzę o religii. I w ogóle uznali "bezsilność dowodów naukowych" w tej materii, a wierzyli w natchnienie uczuć. W ostatecznym rachunku nie poszli jednak za Saint-Simonem, który w centrum swoich rozważań nad religią umieścił wiedzę, i nie posunęli się też jak Constant do rehabilitacji religii ludowej, opartej na uczuciu. Można tłumaczyć to ich postępowanie dążeniem do pogodzenia Romantyzmu z prepozytywizmem. Szukali oni trzeciej drogi wyjaśniania religii i jako punkt wyjściowy przyjęli poczucie społecznej więzi, opartej na koncepcji miłości. Ponieważ wierzenia fetyszystyczne i poniekąd politeistyczne zasadały się na strachu (i dlatego racjonalna krytyka dawnych religii przez wiek XVIII jest dla saintsimonistów uzasadniona), ich wartość "społeczna" była znikoma, gdyż nie dysponowały "siłą skupienia". Tę siłę zyskał monoteizm, a przede wszystkim chrześcijaństwo, jako religia miłości par excellence.

Do triadycznego schematu rozwoju religii De Brossesa, Saint-Simona, Constanta i saintsimonistów nawiązał również twórca filozofii pozytywistycznej, Auguste Comte (1798-1857). Nie ma tu potrzeby przypomnienia Comte'owskiej periodyzacji dziejów, gdyż istnieje na ten temat łatwo dostępna literatura¹⁴. Zadowolimy się stwierdzeniem, że Comte uznał fetyszyzm za pierwszy okres początkowej, teologicznej epoki w rozwoju historii ludzkości. Problematyczne jest natomiast źródło, z którego Comte zaczerpnął pojęcie fetyszyzmu, przenosząc je do swojej historiozofii. Dopiero w 1964 roku G. Canguilhem stwierdził, że "czytając De Brossesa nie można pozostać niewrażliwym na zbieżność między jego hipotezą a hipotezą Comte'a"¹⁵. Wprawdzie Canguilhem nie odkrył nazwiska De Brossesa w dziełach twórcy pozytywizmu, ale wskazał na źródło pośrednie, jakim była, jego zdaniem, rozprawka Ch.G. Leroy "Lettres posthumes sur l'homme", dołączona do reedycji jego "Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux" z 1802 roku, gdzie zawarta jest

¹² Por. A. B a z a r d, B. P. E n f a n t i n: Doktryna Saint-Simona, Warszawa 1961, s. 546.

¹³ Tamże, s. 518.

¹⁴ Por. B. S k a r g a: Comte, Warszawa 1966, s. 70-86.

¹⁵ G. C a n g u i l h e m: Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte, [w:] Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris 1968, s. 95.

analiza "Du culte des dieux fétiches". Po dokonaniu analizy porównawczej poglądów De Brossesa i Comte'a Canguilhem zauważył następujące analogie: uznanie jedności natury ludzkiej; uznanie fetyszyzmu za kult "bezpośredni", a nie symboliczny; przeciwstawienie się koncepcji pan-hebraizmu i degeneracji religii; krytyka intelektualizmu uznającego człowieka pierwotnego za filozofa rozmyślającego nad abstrakcyjnymi prawdami religijnymi.

Wiele nowych materiałów wniosła M. David, która wykazała, że De Brosses był znsny wielu pozytywistom¹⁶.

Należy jednak podkreślić, że zbieżności nie mogą przesłonić zasadniczych różnic w pojęciu fetyszyzmu u De Brossesa i Comte'a. Ten drugi wartościował fetyszyzm dódatnio jako krok wiodący do wydobycia się pierwotnych ludzi ze stanu barbarzyństwa i niewiedzy. Ta pozytywna ocena wynika między innymi z uznania organizującej funkcji wszelkiej religii w społeczeństwie. Co więcej, Comte'a nie gorszyło wcale określenie znane nam z Meinersa, które tak zdecydowanie odrzucał B. Constant, że fetyszyzm stanowił "powszechną adorację materii"¹⁷. Religię fetyszystyczną Comte uznał za przejaw prymitywnego, ale filozoficznie poprawnego myślenia, bardzo bliskiego pozytywizmowi, będącego "czystym empiryzmem", nastawionym na "obserwację konkretów", która prowadziła do encyklopedycznego ujęcia rzeczywistości. Pozytywizm jest dlań jak gdyby systematycznym powtórzeniem spontanicznego fetyszyzmu na wyższym etapie, który nastąpił po zanegowaniu "teologizmu", będącego z kolei negacją fetyszyzmu.

To dialektyczne i tak bliskie Heglowi pojmowanie rozwoju religii przez kolejne okresy, które w każdym wypadku stanowią zanegowanie okresu poprzedzającego, wskazuje na nowe, twórcze, jakościowo odmienne rozwinięcie teorii trzech stadiów niż u De Brossesa i saintsimonistów.

Począwszy od Hegla i Feuerbacha, pojęcie fetyszyzmu religijnego nabierało nowych filozoficznych treści, które wplecione zostały w kontekst rozważań o alienacji. Te wykraczają jednak poza interesującą nas tu problematykę oświeceniową. Wspominamy o nich dlatego tylko, że dzięki nim młody Marks zainteresował się dziełem De Brossesa, z którego sporządził w 1842 roku obszerny konspekt, opublikowany dopiero w 1976 roku.

¹⁶ Por. M. David: La notion de fétichisme chez Auguste Comte et l'oeuvre du président de Brosses "Du culte des dieux fétiches", "Revue de l'Histoire des Religions", avril-juin 1967, s. 218.

¹⁷ A. Comte: Système de politique positive, t. 3, Paris 1883 (. wyd. 1857-1859), s. 114.

Problem ten omówiliśmy obszernie w artykule "Euhemera"¹⁸. Tutaj zasygnalizujemy sprawy najważniejsze. Otóż Marks solidaryzował się z De Brossesem, kiedy ten krytykował alegorezę i przeciwstawiał jej rozumienie fetyszyzmu jako kultu bezpośredniego. Wypisał z jego dzieła zdanie, że "religia ludu nie jest nigdy alegoryczna", a referowane przez De Brosseesa poglądy alegorystów platońskich określił jako "mistyczny alegoryzm"¹⁹. Cytował też fragment poświęcony kultowi zwierząt, które wielbiono zawsze jako zwierzęta, a nie symbole bogów abstrakcyjnych.

Najbardziej istotny okazał się dla Marksa fragment dotyczący fetyszyzmu złota. Podkreślił go Marks grubą linią, wyróżniając z całego dzieła De Brosseesa: "Dzicy z Kuby uważali złoto za fetysze Hiszpanów, obchodzili święto na jego cześć, tańczyli i śpiewali wokół niego, potem wrzucili go do morza, żeby go od siebie oddalić"²⁰. To spostrzeżenie dzikich z Kuby o fetyszyzacji złota przez Europejczyków, które zostało odnotowane przez Marksa, okazało się nader płodne, gdyż przyczyniło się niewątpliwie do przeniesienia problematyki fetyszyzmu religijnego do sfery ekonomii politycznej. W "Kapitale" znajdziemy liczne analogie między fetyszyzmem własności prywatnej, towaru, pieniądza, kapitału a fetyszyzmem w religii²¹.

Fakt ten potwierdza, że naukowa refleksja religioznawcza francuskiego Oświecenia odegrała w marksizmie rolę niebagatelną, która nie została dotychczas należycie doceniona. Główny nurt zainteresowania klasyków marksizmu stanowiła przecież oświeceniowa krytyka religii jako narzędzia zniewolenia mas. W okresie kiedy Marks czytał dzieło De Brosseesa, F. Engels nawoływał w "Listach z Londynu", gdzie bawił w latach 1842-1844, aby masowo wydawać "wspaniałe popularne broszury" francuskich materialistów XVIII wieku. Do tej idei będzie on powracał wielokrotnie, wskazując w "Położeniu klasy robotniczej w Anglii" na to, że literatura oświeceniowa, upowszechniana przez angielskich socjalistów, "przyczyniła się niezmiernie do wykształcenia proletariatu". W 1874 roku wskazywał na potrzebę systematycznego upowszechniania "literatury materialistycznej ubiegłego stulecia", które winno towarzyszyć praktycznemu wyzwaniu się

¹⁸ Por. M. Skrzypek: Lektury religioznawcze młodego Marksa, "Euhemer", 1983, nr 4, s. 3-14.

¹⁹ K. Marx, F. Engels: Exzerpte und Notizen bis 1842; Gesamtausgabe (MEGA), vierte Abteilung, Band 1, Berlin 1976, s. 329.

²⁰ Tamże, s. 322.

²¹ Ten problem omówiliśmy obszernie w tekście "Rozwój pojęcia fetyszyzmu od De Brosseesa do Marksa", stanowiącym wstęp do przekładu Du culte des dieux fétiches (w druku).

robotników od religii poprzez przebudowę stosunków społecznych rodzących religię. Uznawał więc konieczność paralelnego wyzwolenia się od religii - zarówno w sferze materialnej bazy, jak i przez bezpośrednie oddziaływania na ludzką świadomość. Do myśli Engelsa nawiązał później W.I. Lenin w artykule "O znaczeniu wojującego materializmu"²².

Równoległe z marksizmem rozwijał się ewolucjonizm, który wydał pierwszą szkołę religioznawczą. Ewolucjonizm wyrastał poniekąd z pozytywizmu, który dostarczał mu uzasadnienia filozoficznego w postaci teorii postępu historycznego. Pozytywizm głosił przy tym potrzebę empirii, uprawiania wiedzy opartej na faktach. Wiemy jednak, że głównym zarzutem, jaki stawiano Comte'owi w zakresie refleksji nad religią, było właśnie to, że wbrew swoim założeniom budował konstrukcje abstrakcyjne i nie sięgał do faktów z dziedziny antropologii kulturowej. Właśnie w tym zaniedbanym przez Comte'a kierunku poszli ewolucjoniści, będący zazwyczaj etnologami odwołującymi się do empirycznie badanego materiału z tej dziedziny. Stąd ich żywe zainteresowanie oświeceniowymi relacjami na temat religii krajów egzotycznych oraz pracami uwzględniającymi ideę rozwoju religii, wynikającą z uznawania teorii postępu w ogóle.

Jak mogliśmy zauważyć z dotychczasowej analizy procesu odkrywania oświeceniowej refleksji nad religią, od początku XIX wieku konkurowały ze sobą dwie główne linie "religioznawstwa" osiemnastowiecznego. Linia pierwsza to linia Dupuisa reprezentującego wprawdzie radykalny ateizm, ale uprawiającego alegoryzującą, intelektualistyczną interpretację religii, która nie pozwalała na przedstawienie realnego procesu rozwoju ludzkich wierzeń. Dlatego też jego nazwisko pojawia się coraz rzadziej w literaturze francuskiej, w miarę jak zbliżamy się do połowy stulecia. J.B. Pérès w znanym pamflecie: "Dowód, że Napoleon nigdy nie istniał!" (1827) ośmieszył zarówno metodę Dupuisa, jak i jego astralistykę. Wykazał, że stosując tę samą metodę alegorezy można przedstawić Napoleona jako postać mistyczną, alegorię Słońca. Ostatnim romantykiem, który poważnie traktował poglądy Dupuisa, był A. Mickiewicz²³.

Aczkolwiek ewolucjonizm nie odżegnywał się od intelektualizmu, to jednocześnie nawiązywał wyraźnie do linii De Brossesa i sensualistyczno-empirycznej metody Oświecenia. Tak było w wypadku pierwszego wybitnego reprezentanta religioznawstwa ewolucjonistycznego, Edwarda Burnetta Tylora (1832-1917). Fakt, że E.B. Tylor rozpoczął swoje dzieło

²² Por. M. S k r z y p e k: Marksizm a oświeceniowa krytyka i teoria religii, "Panta Rei". "Studia z filozofii marksistowskiej", t. 1, Wrocław - Warszawa 1985, s. 179-208.

²³ Por. A. M i c k i e w i c z: Literatura słowiańska, Dzieła, t. 11, Warszawa 1953, s. 243-248.

"Cywilizacja pierwotna" (1865) od motta zaczerpniętego z konkluzji książki Ch. de Brossesa "Du culte des dieux fétiche", ma znaczenie bardziej niż symboliczne; "To nie w możliwościach człowieka, ale w nim samym należy człowieka poznawać; nie chodzi o wyobrażanie sobie, co powinien czynić, ale patrzeć na to, co czyni". A więc należy wychodzić od konkretnych faktów, a nie od apriorycznych założeń.

Właśnie obserwowanie faktów i porównywanie ich ze sobą prowadzi - zdaniem Tylora - nieubłagane do pojęcia rozwoju kultury, a wraz z nią religii, od form prymitywnych do bardziej cywilizowanych. I za to właśnie cenił De Brossesa, "którego - powiadał - cała zewnętrzna istota zwracała się ku teorii postępu", podobnie jak zapomnianego przez lata, a ostatnio odgrzebywanego z zapomnienia A.Y. Gogueta, autora "De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples" (1758), który - jak przyznał Tylor - "zbudował na podstawie na wskroś postępowych zasad [czyt. na podstawie zasady postępu - M.S.] teorie swoje o wynalazku ognia, o gotowaniu, rolnictwie, prawodawstwie, pośród plemion znajdujących się w stanie grubej [nieokrzeseanej - M.S.] dzikości"²⁴; Nie zapomniał też o E. Gibbonie, angielskim kontynuatorze koncepcji D. Hume'a i Ch. de Brossesa, którzy wprowadzili pojęcie postępowego rozwoju do nauki o religii. Tylor dostrzegał też zbieżność między historyczno-porównawczą metodą zastosowaną przez De Brossesa w pracy "Du culte des dieux fétiche" oraz w innym dziele poświęconym "naturalnemu" kształtowaniu się języka: "Traité de la formation mécanique [sic!] des langues et des principes physiques de l'étymologie" (1765). Referując obszernie ten traktat, Tylor uznał De Brossesa za prekursora "systemu" historyczno-porównawczego w językoznawstwie, który powstał w połowie XIX wieku. Nie można jednak przeoczyć tego faktu, że Tylor próbował zastąpić jego materialistyczną koncepcję fetyszizmu idealistyczną koncepcją animizmu.

Tylor, podobnie jak James George Frazer (1854-1941)²⁵ i wielu innych ewolucjonistów, znał obserwacje etnologiczne F. Lafitau, który był bodajże najchętniej cytowanym autorem XVIII wieku przez reprezentantów tej szkoły religioznawczej.

Oświeceniowe źródła teorii religii Herberta Spencera (1820-1903) [†] zostały odkryte stosunkowo późno w monografii M. Absi²⁶.

²⁴ E. B. Tylor: Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju religii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów, t. 1, Warszawa 1896, (1.wyd. 1871), s. 42.

²⁵ Por. J. G. Frazer: Złota gałąź, Warszawa 1969, (1.wyd. 1890), s. 223.

²⁶ Por. M. Absi: La théorie de la religion chez Spencer et ses sources, Beyrouth 1952, s. 74-75, 81.

Autorka stwierdziła, że Spencer znał teorię fetyszyzmu, którą powiązał z kultem przodków. Wykazała też, że znał i cytował dzieło De Brosse-sa. Jeżeli chodzi o kult przodków, Absi przypomniła, że mówiąc o prob-lemie sobowtóra i o pojęciu dwóch dusz u ludów prymitywnych, Spencer czerpał materiały z dzieła P.F.X. de Charlevoix; "Histoire et description générale de la Nouvelle France" (1744). W wypracowaniu koncepcji so-bowtóra wielce pomocne było mu dzieło Garcilasa de La' Vegi.

Istotną rolę w wykazaniu francuskich, oświeceniowych źródeł religioniznawstwa odegrał Andrew Lang (1844-1912), który w początko-wym okresie swojej twórczości nawiązywał do ewolucjonizmu Tylora i zwalczał alegoryczno-naturystyczną metodę M. Müllera. W pracy "Myth, Ritual and Religion" (1887) zwrócił uwagę na doniosłą rolę Fontenelle'a w kształtowaniu się "metody etnograficznej", polegającej na śledzeniu ewolucji religii od ludów dzikich do cywilizowanych, a więc od form pry-mitywnych do wyższych. Warto odnotować, że A. Lang doszukiwał się za-lązków tej koncepcji już u Euzebiusza, a następnie u Johna Spencera (1630-1693), który dowodził w "De legibus Hebraeorum ritualibus et eo-rum rationibus" (1685), że Hebrajczycy przejęli kultu pogańskie, które za "przyzwoleniem" Boga istniały u wcześniejszych ludów prymitywnych. Jednak dopiero u Hebrajczyków uległy "oczyszczeniu" i boskiej "autory-zacji".

Andrew Lang uważał jednak Fontenelle'a za swojego bezpośrednie-go prekursora, jeżeli chodzi o przyjętą metodę badań. "W ubiegłym stule-ciu - pisał - Fontenelle zaprezentował z całą klarownością, jaka cechu-je umysłowość francuską, system, który po części został przedstawiony w obecnej rozprawie, system, który czyni z elementu absurdałnego mitów pozostałość po stanie dzikim. Dzieło Fontenelle'a (na temat pochodzenia mitów) jest krótkie, pełne sensu, błyskotliwe i, chcąc uczynić z niego książkę doprowadzoną do końca, wystarczyłoby jedynie zebrać liczniej-sze dowody. Jednak Fontenelle zadowolił się przelotnym rzuceniem idei, aby więcej do niej nie powrócić"²⁷.

Do prekursorów tej samej szkoły, którą Lang nazywał niekiedy "an-tropologiczną i historyczną", włączył również De Brosse-sa idącego - w jego przekonaniu - drogą wskazaną przez Euzebiusza. "Ta ścieżka - powiadał - którą kroczył Spencer [John - M.S.] i Fontenelle jest obec-nie wielkim gościńcem; przeszedł przezeń Tylor, Mac Lennan i Mann-hardt"²⁸. Lang wielokrotnie powtarzał, że Fontenelle został w XIX wieku

²⁷ A. Lang: *Mythes, cultes et religion*, Paris 1896, s. 29-30.

²⁸ Tamże, s. 69.

myślicielem zapomnianym i trzeba go było odkryć na nowo, gdyż liczni ewolucjoniści głosili takie same jak on poglądy, chociaż go nie znali.

Autor "Myth, Ritual and Religion" uważał za osiągnięcie Fontenelle'a nie tylko to, że odkrył w mitach ich warstwę prymitywną, ale że uznał tę warstwę za wytwór prymitywnej mentalności ludzi, którzy mieli skłonność do antropomorfizacji sił nadprzyrodzonych. W ten sposób religijne wyobrażenia pierwotnych ludzi utrwalone w mitach dają nam obraz ich mentalności w rozwoju. Myślenie prymitywne było dla Fontenelle'a - jak i dla Langa - prefilozoficzne, stanowiące zaczątki filozoficznego oglądu świata. Przejawiało się ono nie tylko u ludów dawnych, ale również w mentalności wiejskiej, w folklorze, gdzie zjawiska przyrodnicze, wprowadzane do historii ludzi, ulegają personifikacji.

To twierdzenie - powiadał Lang - doprowadziło Fontenelle'a do kolejnego odkrycia, że wyobrażenia ludzka tworząca analogiczne mity musi być analogiczna u ludów, które je wymyślają, a więc natura ludzka jest wszędzie identyczna i musi przejść wszędzie tę samą drogę rozwoju, wytworząc analogiczne formy religii²⁹.

Ogólnie biorąc, ewolucjoniści wykorzystywali "etnologię" XVIII wieku do uzasadniania własnych koncepcji. Przejmując ideę postępu religii i jej trójfazowego rozwoju, odchodzili często od tych elementów oświeceniowych teorii, w których pojawiał się materializm. Podobnie ma się rzecz z interpretacją poszczególnych form religii, zwłaszcza fetyszyzmu. Zapominając o De Brossesie, uważali niekiedy za głównego reprezentanta tej teorii Bergiera, a więc akceptowali fetyszyzm w jego wersji animistycznej.

Otwartą krytykę teorii fetyszyzmu De Brossesa prowadzili na przełomie XIX i XX wieku religioznawcy konfesyjni. Odrzuciwszy ideę pierwotnego okresu bezreligijnego, A. Réville wytykał De Brossesowi "fałszywe pojęcie fetyszyzmu". Fetysz był dlań tylko "duchem obleczonym w materię", a nie "nieświadomą siłą, jaką ma amulet lub talizman". Ponieważ "fetyszyzm poprzedzał animizm", "nie był faktem początkowym"³⁰.

Pewną intensyfikację badań nad oświeceniowym "religioznawstwem" można zauważyć na początku XX wieku, albowiem materializm oświeceniowy przestał być aktualny w tym stopniu, jak na początku poprzedniego stulecia. Jego rolę przejęły inne formy materializmu, głównie marksizm. Dlatego też po 1900 roku, w ciągu ćwierćwiecza napisano na temat oświeceniowych teoretyków religii więcej niż przez cały wiek XIX. Wy różnili się pod tym względem dwa reprezentanci francuskiej szkoły an-

²⁹ Tamże, s. 69.

³⁰ A. Réville: *Les religions des peuples non-civilisés*, t. 1, Paris 1883, s. 88.

tropologicznej, nawiązującej do problemów i metod badawczych ewolucjonizmu, Arnold Van Gennep (1873-1957) oraz Salomon Reinach (1858-1932). Pierwszy z nich odkrył dla religioznawstwa J.A. Dulaure'a i podjęty przez niego problem kultów fallicznych³¹. Przypomniał też postać "zapomnianego etnografa XVIII wieku" J.N. Démeuniera, konstatując przy okazji, że "etnologia ogólna, w szerokim rozumieniu tego terminu stosowanym dzisiaj, uformowała się we Francji XVII i XVIII wieku"³². Chodzi mu nie tylko o samą etnografię, ale również o metodę "etnograficzną" albo "historyczną", którą określa się częściej jako historyczno-porównawczą. Wynikałoby stąd, że A. Van Gennep nie widział potrzeby sygnalizowania jakościowych różnic między etnografią wieku XVIII a etnografią dwóch następnych stuleci. Referując poglądy F. Lafitau, autor pisał: "Trzeba było czekać na Mannhardta, Robertsona Smitha, Andrew Langa, Jamesa George'a Frazera i Salomona Reinacha, którzy w swoich dziełach rozwinęli metodę Lafitau, wyjaśniając fakty starożytności klasycznej przez porównanie z ludami dzikimi i na wpół cywilizowanymi"³³.

Wśród innych myślicieli Oświecenia francuskiego, którzy wprowadzali do nauki religii metodę historyczno-porównawczą, A. Van Gennep wymieniał - omawiając obszernie ich poglądy - następujących autorów: Ch. de Brosses, J.N. Démeunier, A.Y. Goguet, N.A. Boulanger. Był zresztą świadom faktu, że na tych myślicielach nie kończy się lista prekursorów nowej metody.

S. Reinach zajął się podobnie jak A. Lang analizą poglądów B. Fontenelle'a. Pisał o nim, że "odgadł on prawdziwą metodą porównawczą, polegającą na szukaniu informacji i analogii u dzikich, kiedy chce się wyjaśnić jakąś rzecz, która zdaje się zachowywać charakter prymitywny w społeczeństwach cywilizowanych"³⁴. S. Reinach omówił również pod tym samym kątem poglądy Ch. de Brossesa oraz pierwszych francuskich badaczy folkloru związanych z Akademią Celtycką.

Do odkrytej przez swych poprzedników plejady myślicieli XVIII wieku, uprawiających komparatystykę etnologiczno-religioznawczą, Paul Al-

³¹ Por. J. A. D u l a u r e: Des divinités génératrices chez les anciens et les modernes. Avec un chapitre complémentaire par A. Van Gennep, Paris 1905, s. 319-335.

³² A. V a n G e n n e p: Un ethnographe oublié du XVIII^e siècle, J. N. Démeunier, "La Revue des Idées", 1910, t. 7, s. 18.

³³ T e g o ź: Contribution à l'histoire de la méthode ethnographique, "Revue de l'Histoire des Religions", 1913, t. 67, nr 3, s. 330.

³⁴ S. R e i n a c h: Esquisse d'une histoire de l'exégèse mythologique, [w:] Cultes, mythes et religions, t. 4, Paris 1912, s. 7.

phandéry dorzucił postać La Créquinière'a³⁵, którego nazwał "komparatystą intuicyjnym".

Studiując literaturę poświęconą oświeceniowym poprzednikom naukowego religioznawstwa, łatwo zauważyć, że poprzednikami tymi interesowali się głównie etnologowie. Badali genezę metody historyczno-porównawczej w religioznawstwie najczęściej jako fragment szerszej tendencji, przejawiającej się we wszystkich dziedzinach kultury: w językoznawstwie, literaturze, archeologii, koncentrując się jednak na etnologii i folklorze.

Etnografem i specjalistą w zakresie folklorystyki był przecież A. Van Gennep, który w swoim podręczniku folkloru przedrukował kwestionariusz dotyczący między innymi ludowych wierzeń, opracowany przez Dulaure'a³⁶ na użytek Akademii Celtyckiej i opublikowany w jej "Mémoires" w 1808 roku. Był to początek etnologicznych badań terenowych we Francji. Innym francuskim etnologiem, dziś nieco zapomnianym, który położył obok Van Gennepa i Reinacha wielkie zasługi w przypominaniu oświeceniowych francuskich tradycji, był Georges Hervé, autor wielu esejów o początkach antropologii kulturowej w dziełach francuskich filozofów XVIII wieku, takich jak Montesquieu i Voltaire, oraz naturalisty G. Cuviera³⁷. G. Hervé zanalizował również działalność i poglądy członków pierwszego naukowego towarzystwa francuskiego, które funkcjonowało na przełomie XVIII i XIX wieku i zajmowało się antropologią porównawczą³⁸. Było to znane już nam Towarzystwo Obserwatorów Człowieka (Société des Observateurs de l'Homme). Nader ważny dokument tego towarzystwa pokazujący narodziny metody historyczno-porównawczej w etnologii i późniejszym religioznawstwie został opublikowany przez "Revue Anthropologique" pod koniec stulecia. Jest to metodologiczna instrukcja przeznaczona na użytek członków wypraw geograficznych i etnograficznych, N. Baudina i F. Levailanta, której autorem jest Joseph Marie De Gérando, znany filozof ideolog³⁹. Instrukcja zawiera również kwestionariusz

³⁵ P. Alphandéry: La Créquinière et les origines du comparatisme, "Revue de l'Histoire des Religions", 1923, t. 87, nr 3, s. 294-305.

³⁶ A. Van Gennep: Manuel du folklore français contemporain, t. 3, Paris 1937, s. 11-18.

³⁷ G. Hervé: Montesquieu. L'ethnographie dans l'Esprit des lois. La théorie des climats, "Revue de l'Ecole d'Anthropologie", 1907, t. 17, s. 337-353; L'anthropologie de Voltaire, tamże, 1908, t. 18, s. 225-254; Les instructions anthropologiques de G. Cuvier pour le voyage du "Géographe" et du "Naturaliste" aux Terres Australes, tamże, 1910, t. 20, s. 289-302.

³⁸ Tegoż: Le premier programme de l'anthropologie, "Revue Scientifique", 1909, nr 17, s. 520-528.

³⁹ Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'obser-

pytań dotyczących kultury - w tym również religii - "ludów dzikich".

G. Hervé pokusił się podobnie jak A. Van Gennep o zarysowanie syntetycznego obrazu etnografii XVIII wieku, włączając do niej "porównawczą etnografię" w zakresie wiedzy o religii. Zwrócił uwagę na doniosłość wypraw naukowych dla poznania kultury prymitywnych ludów, chociaż obserwacje etnograficzne były prowadzone początkowo na marginesie innych zadań. Głównym celem wypraw Maupertuisa i La Condamine'a były np. pomiary ziemskiego globu. Mówiąc o "etnografii porównawczej", G. Hervé, koncentrował się na poglądach F. Lafitau i A. Gogueta. Jednocześnie starał się wykazać, że w XVIII wieku wyodrębniły się już pewne dziedziny etnografii, jak "paleoetnografia" (rozumie przez nią głównie archeologię) i nauka o religii. Można tylko żałować, że G. Hervé nie zajął się okresem po 1765 roku, albowiem właśnie na przełomie XVIII i XIX wieku powstały wyspecjalizowane instytucje zajmujące się antropologią kulturową i upowszechniła się nowa metoda historyczno-porównawcza.

Analiza licznych oświeceniowych tekstów skłoniła Hervégo do wysunięcia następującego wniosku: "To właśnie w XVIII wieku można sytuować prawdziwy początek wielu dziedzin nauk, o których zbyt skłonni byliśmy sądzić, że powstały niespodzianie, na naszych oczach, jak gdyby stworzone ex nihilo przez pokolenie, z którego się wywodzimy"⁴⁰.

Wymieniliśmy tylko najbardziej charakterystyczne głosy religioznawców i etnologów przełomu XIX i XX wieku, domagające się słusznej rehabilitacji oświeceniowej refleksji nad etnologią i nad jej zainteresowaniem religią. Wnoszą one szereg nowych nazwisk oraz problemów, które - jak do niedawna mogło się wydawać - pojawiły się dopiero w zaawansowanych badaniach religioznawczych XIX i XX wieku. W tej literaturze sporo jest chaosu, sporo też sądów powierzchownych, beztrósco rzuconych formuł i nazwisk. Dlatego w toku jej lektury budzą się pewne wątpliwości. Nie wiemy na przykład, co różni prekursorów etnologii religioznawczej XVI, XVII i XVIII wieku, a sformułowania "etnologia intuicyjna", "etnologia przednaukowa" wymagałyby wyraźnego sprecyzowania terminów, by te stały się pewnymi narzędziami badawczymi.

Jak już wspominaliśmy, równoległe do ewolucjonizmu i pozytywizmu rozwijało się religioznawstwo marksistowskie, które nie od razu wyzwoliło

vation des peuples sauvages, par J.M. Degérando, membre associé de l'Institut National, de la Société des Observateurs de l'Homme et celle d'Agriculture et Sciences naturelles de Lyon, "Revue d'Anthropologie", 1883, t. 6, s. 153-182.

⁴⁰ G. Hervé: Les débuts de l'ethnographie au XVIII^e siècle, "Revue de l'Ecole d'Anthropologie", 1909, t. 19, s. 381.

się od wpływów tych ważnych nurtów myśli (również religioznawczej) XIX wieku, sięgającej często korzeniami do wieku Oświecenia. Przykładem takiej postawy jest Paul Lafargue (1842-1911), który z jednej strony podkreślał konieczność nawiązywania do materializmu Diderota i jego upowszechniania wśród proletariatu, realizując w ten sposób postulat Engelsa, z drugiej zaś sięgał do Oświecenia dlatego, że stworzyło ono teorię postępu. "Postęp i ewolucja - powiadał - to pojęcia pochodzenia nowoczesnego; jest to przeniesione do historii pojęcie doskonalenia się ludzkości, które wprowadził w modę wiek XVIII"⁴¹. Oczywiście zarzucał ideę postępu ciągłego, uwzględniając Marksowską, dialektyczną wizję historii, która rozwija się również na zasadzie "skoków", regresów, walki przeciwieństw, rewolucji. Na przykładzie Hegla i Comte'a Lafargue wykazywał, że postęp jest ideologią burżuazji, która dzięki niemu chciałaby utrwalić swoje panowanie. Dlatego też ci wybitni filozofowie marzą o tym, aby historia zatrzymała się w miejscu. Przytaczał też pogląd Spencera, że gdyby burżuazja została wyparta przez proletariata, to byłby to regres do dawnego "barbarzyństwa". Dlatego też - zauważył Lafargue - pojęcie postępu zostało przejęte przez socjalizm.

Inną ideą o proveniencji oświeceniowej, chociaż zasymilowaną przez ewolucjonizm, drogą Lafargue'owi, jest przekonanie o obiektywnym charakterze rozwoju ludzkości wynikającym z identyczności natury ludzkiej. Tę ideę, znaną u Fontenelle'a, przejął jednak od Vico. Twierdził, że Vico "sformułował w swojej »Nauce nowej« podstawowe prawa historii", polegające na tym, że "wszystkie narody, bez względu na pochodzenie etniczne i miejsce zamieszkania na ziemi, kroczą tymi samymi drogami dziejowymi; a zarazem historia każdego narodu jest powtórzeniem historii innego narodu, który osiągnął wyższy stopień rozwoju"⁴². Istnieje więc - jego zdaniem - "idealna historia wieczna", tworząca jak gdyby idealny model, poprzez który przechodzą wszystkie historie konkretne. Lafargue akceptował tę myśl oświeceniową i obsesyjnie do niej wracał, ale wzbogacał ją ustaleniami Morgana i Marksa.

W okresie międzywojennym pewne sukcesy w odkrywaniu oświeceniowego religioznawstwa odegrali naukowcy konfesyjni, jak Wilhelm Schmidt (1868-1954), który pisał na temat Lafitau, oraz Henri Pinard de la Boullaye, historyk religioznawstwa porównawczego.

Ten drugi dokonał typologii oświeceniowych trendów w wyjaśnia-

⁴¹ P. Lafargue; *Determinizm ekonomiczny Karola Marksa*, Pisma wybrane, t. 1, Warszawa 1961, s. 13.

⁴² Tamże, s. 25; por. G.B. Vico; *Nauka nowa*, Warszawa 1980, s. 8, 10, 80, 89, 113, 150, 178, 474, 577.

niu genezy religii pierwotnych. Wyróżniał wśród nich euhemeryzm, astralistyczną alegorezę i kierunek antropologiczny. Za głównych przedstawicieli kierunku antropologicznego, szukającego w jednakowej naturze ludzkiej źródła jednakowych wszędzie form wierzeń i uznającego ich ewolucyjny, postępowy rozwój, uważał B. Fontenelle'a, Y. Gogueta i J.J. Rousseau. Mówiąc o teorii postępu i ewolucji, autor stwierdził, że "te idee znajdują swój zdecydowany wyraz w wieku następnym, w łonie szkoły antropologicznej; w XVIII wieku natomiast występują one w różnych odcieniach, w zależności od poszczególnych autorów, o których warto jednak wspomnieć"⁴³. Główną zasługą tej tendencji antropologicznej w XVIII wieku jest - według Pinarda de la Boullaye'a - wypracowanie metody porównawczej, którą uprawiali F. Lafitau, Ch. de Brosses (autor nie zgadzał się z jego teorią fetyszizmu) i O. Coeurdoux, który porównywał teksty sanskryckie z greckimi i łacińskimi.

Książka Pinarda de la Boullaye'a stanowiła podjętą dla licznych religioznawców, etnologów, specjalistów z dziedziny folklorystyki, by zająć się genezą religioznawstwa porównawczego.

Jedną z ciekawszych rozpraw tego okresu jest właśnie obszerny artykuł folklorysty Pierre'a Saintyvesa (1870-1943), poświęcony początkom metody porównawczej i narodzinom folklorystyki. Jak słusznie zauważył Saintyves, powstanie folklorystyki zajmującej się ludowymi przesądami uwarunkowane było laicyzacją nauki o religii. Kiedy to się dokonało, "pojęcie przeżytku zastąpiło w języku naukowym pojęcie przesądu, eliminując tym sposobem wszelkie rozważania teologiczne"⁴⁴. Tak więc, jeżeli zgodzimy się z Saintyvesem, musimy przyjąć, że istotne dla światopoglądu ewolucjonistycznego pojęcie "przeżytku" osiągnęło swój definitywny wyraz dzięki folklorystyce na przełomie XVIII i XIX wieku.

Nowym zjawiskiem w literaturze dotyczącej oświeceniowej refleksji nad religią w połowie XX wieku były monografie poszczególnych myślicieli XVIII wieku, zajmujące się tą problematyką, jak dysertacja K. Kaelina o Lafitau (opublikowana w 1943 r. w małej liczbie egzemplarzy), następnie monografia F. Venturiego, poświęcona N.A. Boulangerowi oraz znana praca R. Pomeau o "Religii Voltaire'a"⁴⁵.

⁴³ H. Pinard de la Boullaye: *L'Etude comparée des religions*, t. 1, Paris 1925, s. 211.

⁴⁴ P. Saintyves: *Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances*, "Revue de l'Histoire des Religions", 1932, t. 105, nr 1, s. 67.

⁴⁵ K. Kaelin: *Indianer und Urvölker nach Joseph François Lafitau, 1681-1746*, Freiburg 1943. - F. Venturi: *L'Antichità svelata e l'idea del progresso in N.A. Boulanger (1722-1759)*, Bari 1947. - R. Pomeau: *La re-*

Zatrzymamy się nieco dłużej nad innymi pracami z tego okresu, które podejmowały problematykę bardziej ogólną. W 1940 roku ukazała się książka J.P. Francowa: "Fetyszyzm i problem pochodzenia religii" (Fietiszizm i problema proischożdienija rieligii), która została przerebioniona i w tej nowej postaci włączona do pracy "U źródeł religii i wolnomyślicielstwa" (1959). Książka ta została z kolei przedrukowana w pośmiertnym wyborze dzieł Francowa (Francow to jego pseudonim) "Nacucznyj atieizm" (1972).

Wprawdzie Francow poświęcił Oświeceniowi francuskiemu tylko około 10 stron swojej pracy, ale zwrócił w nich uwagę na obecność istotnych problemów "historyczno-religijnych" u myślicieli XVIII wieku. Odnotował zainteresowania historią ludzkich wierzeń u N. Fréreta, który zajmował się kultami: Indian, Greków, Persów i Galów, przeprowadzając między nimi porównania. Zdaniem Francowa, Fréret "szeroko stosował metodę historyczno-porównawczą w studiach nad religiami różnych ludów". Omawiając poglądy Holbacha na religię, autor zwrócił uwagę na jego euhemeryzm. Przy okazji poddał krytyce ograniczoną oświeceniową euhemerystyczną interpretację religii, wskazując na jej ahistoryczność. "Jawi się tu przed nami - powiadał - typowy dla burżuazyjnego myślenia kult bohaterów, królów, którzy według swego kaprysu rządzą losami pasywnych mas ludowych. Euhemeryzm stanowi oczywiście zniekształcenie rzeczywistego społecznego procesu. Nikt nie przynosił ludziom sztuki uprawy roli, rzemiosła czy sztuki. Wielkie osiągnięcia kultury są zdobyczami samych ludowych mas, które same są twórcami historii i kultury"⁴⁶.

Krytyka euhemeryzmu nie przeszkadzała Francowowi stwierdzić, że "francuscy materialści starają się postawić w sposób historyczny problem ubóstwiania sił przyrody, obdarzania ich nadprzyrodzonymi cechami, rozwijając w pewnej mierze rozważania Spinozy. Politeizm jest prawdziwym etapem w rozwoju religii, za nim idzie monoteizm"⁴⁷. Francow zauważył, że ta koncepcja rozwoju religii była nader doniosła, gdyż przeciwstawiała się religijnemu "pramoteizmowi". To zainteresowanie oświeceniowym historyzmem sprawiło, że autor umieścił w centrum swoich rozważań De Brosesa z jego koncepcją fetyszyzmu jako pierwszego etapu rozwoju religii, po którym nastąpił politeizm i monoteizm.

Aczkolwiek obraz oświeceniowej teorii religii, jaki stworzył Francow,

ligion de Voltaire, Paris 1969. Ostatnio P. Sadrin wydał książkę Nicolas-Antoine Boulanger, 1722-1759, ou avant nous le déluge, Oxford 1986.

⁴⁶ G. P. Francow: U istokow rieligii i swobodomyślija, [w:] Nacucznyj atieizm, Moskwa 1972, s. 52. Tom ten zawiera wybór dzieł Francowa.

⁴⁷ Tamże, s. 53.

jest niepełny tak pod względem wybranych myślicieli, jak i problemów, i koncentruje się on bardziej na krytyce tego, czego nie zrobili, zamiast docenić to, co zrobić zdołali; że tradycyjnie sprowadza oświeceniową refleksję nad subiektywnymi źródłami religii do problemu strachu i ciemnoty, to jednak jego książka stanowiła pierwszą wyraźną próbę włączenia obszernej oświeceniowej literatury do refleksji religioznawczej przez marksistę.

Zaletą książki Francowa jest umiejętność szerokiego spojrzenia na oświeceniową teorię religii i pokazania zarówno jej źródeł, jak też jej konsekwencji dla ewolucjonizmu i marksizmu.

Skoro jesteśmy przy religioznawcach radzieckich, zajmijmy się inną pracą, która w całości jest poświęcona "naukowej krytyce religii" w okresie Oświecenia francuskiego. Chodzi o opublikowaną w 1972 roku książkę K. E. Jama. Jest to utwór pisany z temperamentem historyka filozofii. Podjął on takie tematy, jak: "filozoficzna krytyka deistycznej teologii, antropocentryzmu i metafizyki" (rozdział I), "filozoficzna krytyka deistycznej gnoseologii" (rozdział II), "powstanie i rozwój koncepcji pierwotnego politeizmu" (rozdział III), "źródła naukowej teorii pochodzenia chrześcijaństwa" (rozdział IV).

Już na wstępie autor sformułował tezę, która będzie miała wpływ na sposób potraktowania przez niego oświeceniowej problematyki religioznawczej. "Filozofowie Oświecenia francuskiego XVIII wieku - pisał Jam - nie przeżyli żadnej rewolucji w sferze teoretyczno-poznawczej. Jeżeli chodzi o zewnętrzną formę, to przybierała ona postać wzajemnego oddziaływania racjonalizmu i sensualizmu", a więc kartezjanizmu i gassendyzmu. "Wobec braku rewolucji epistemologicznej, badanie procesu formowania się naukowej krytyki religii we francuskim materializmie XVIII wieku można przeprowadzić na podstawie synchronicznej analizy filozoficznych systemów B. Fontenelle'a (1657-1757), N. Fréreta (1688-1749), N. Boulanger'a (1722-1759), Ch. de Brossesa, Ch. Dupuisa (1752-1809), których filozoficzna spuścizna reprezentuje sobą różnorodne modyfikacje teoretyczno-poznawczych podstaw sensualizmu. Diachroniczna ewolucja w obrębie gnoseologii dokonuje się w twórczości C. F. Volneya (1757-1821), który zakończył proces przekształcania francuskiego sensualizmu stworzeniem systemu wczesnego francuskiego pozytywizmu. Przewyciężając częściowo epistemologiczny system XVIII wieku, Volney położył fundament pod naukową metodę krytyki religii mitologicznej szkoły burżuazyjnego ateizmu"⁴⁸. Zastanówmy się nad tą wypowiedzią. W przekonaniu

⁴⁸ K. E. Jam: *Formowanie nauki o krytyce religii w francuskim Oświeceniu XVIII wieku*, Barnań 1972, s. 4.

niu K.E. Jama francuska filozofia XVIII wieku dreptała w miejscu, postępując się sensualistyczną teorią poznania przyjętą od Gassendiego i racjonalizmem Descartes'a. I oto dopiero przyszedł Volney, który dokonał "pozytywistycznego przełomu". Można więc całą oświeceniową krytykę religii analizować synchronicznie, by dopiero przy Volneyu dostrzec perspektywę diachroniczną.

Oczywiście dostrzeżenie roli sensualizmu w formowaniu się naukowej krytyki religii, czy - szerzej - oświeceniowej teorii religii, jest dużym metodologicznym osiągnięciem książki K.E. Jama. Prawdą też jest, że obok sensualizmu dużą rolę odgrywał kartezjański racjonalizm. Jednak przewrót gnoseologiczny, o którym mówi autor, nie dokonał się dzięki przewyciężeniu sensualizmu przez rzekomy prepozytywizm Volneya, pilnego ucznia sensualistów. Przewrót ten dokonał się wcześniej, wraz z powstaniem nowożytnego sensualizmu J. Locke'a i Th. Hobbesa. We Francji sensualizm zatryumfował nad kartezjanizmem w połowie wieku XVIII dzięki pracom E. Bonnot de Condillaca, a materialistyczną wersję przybrał u P. Tiry Holbacha, D. Diderota i C.A. Helvétiusa, jak również u plejady myślicieli młodszej generacji, koncentrujących się na problemach religii, między innymi Ch. de Brossesa i C.F. Volneya, który nie był jednak pozytywistą. Sensualizm - jak wykazaliśmy w toku tej pracy - musiał prowadzić do empiryzmu, a tą drogą do historyzmu, który torował sobie drogę już w początkach stulecia, a jego okres kulminacyjny zbiega się z dziełami Turgota, Condorceta i Volneya. Tak więc Volney nie zaczyna nowej epoki w myśli francuskiego Oświecenia, ale z niej wyrasta.

Jeżeli chodzi o sensualizm, Jam zamiast wydobywać jego przełomową rolę w kształtowaniu się naukowych badań nad religią uwypuklił jego agnostycyzm, co jest w pewnej mierze słuszne w odniesieniu do Hume'a i Condillaca. Autor powołał się jednak na znane zdanie D. Diderota, że: "na ogół nie wiemy, w jaki sposób powstaje przesąd, a jeszcze mniej, w jaki sposób u jakiegoś ludu zanika". Otóż sądzimy - i mówiliśmy o tym w innym miejscu⁴⁹ - że to zdanie Diderota oznacza sceptycyzm wobec racjonalizmu i antyklerykalizmu deistów oraz wulgarnego antyklerykalizmu pewnych materialistów, którzy sądzą, że wszystko już jest wiadome, że tajemnica religii została do końca rozszyfrowana i że wystarczy jedynie upowszechniać ją wśród ludu. Diderot sądził natomiast, że najważniejsza praca w zakresie badań nad religią, jeśli te mają być rzeczywiście naukowe, stoi przed nami. Jego sceptycyzm był więc sceptycyzmem twórczym, bo nie pozwalał zadowalać się wyjaśnianiem wszelkich zjawisk religijnych oszustwem kapłanów i ciemnotą ludu. Jam podzielił zresztą tę obiegową

⁴⁹ Por. M. S k r z y p e k: Diderot, cyt. wyd., s. 185-186.

tezę, która dziś nie wytrzymuje krytyki w świetle pogłębionych studiów nad filozofią francuskiego Oświecenia, tylko że nie może się zdecydować, czy wiąże się ona z racjonalizmem i ahistoryzmem deistów, czy też z całą myślą oświeceniową⁵⁰.

Cenna jest myśl K.E. Jama, której wszakże nie rozwinął, że u Fontenelle'a, Fréreta, Boulanger'a i De Brossesa znajdujemy historyczne podejście do religii. Jam sądził, że głównym osiągnięciem De Brossesa jest uznanie historycznego pluralizmu, a więc wielości historii synchronicznych oraz odrzucenie historycznego antropomorfizmu. "De Brosses - pisał - zrywa z historycznym antropomorfizmem Vica i rozpatruje ruch historii jako formę ludzkiej działalności, głównie w sferze produkcji", co pozwoliło mu stać się jednym z wczesnych wyrazicieli "materialistycznej teorii postępu w dziedzinie historii"⁵¹.

W 1959 roku ukazała się książka F.E. Manuela "The Eighteenth Century confronts the Gods", której ambicją było objąć całą oświeceniową refleksję nad religią. W rzeczywistości uzyskaliśmy jej obraz fragmentaryczny. Autor skoncentrował się nie na omówieniu głównych problemów, ale na zaprezentowaniu poglądów poszczególnych myślicieli, jak: P. Bayle, B. Fontenelle, N. Fréret, A. Banier, N.A. Pluche, Ch. de Brosses, N.A. Boulanger, P. Tiry d'Holbach, A. Court de Gébelin, Ch.F. Dupuis. Jak można łatwo zauważyć, Manuel wprowadził szereg nazwisk nowych, nie znanych wcześniejszym autorom, którzy pisali o prekursorstwie francuskiego Oświecenia w stosunku do naukowego religioznawstwa. Z drugiej jednak strony pominął on milczeniem - albo ograniczył się do lakonicznych wzmianek - takie znaczące nazwiska tej epoki, jak: Meslier, Lafitau, Rousseau, Voltaire, Diderot, Helvétius, Maréchal, Volney, Dulaure. Jest to pominięcie dokonane z całą świadomością: "Wolter, Rousseau i Diderot - powiadał autor - to postaci raczej peryferyjne"⁵². Ładne peryferie! Pomijając je, łatwo przecież wyrobić sobie fałszywy pogląd na całą epokę.

Inna sprawa to stopień znajomości poglądów poszczególnych myślicieli, jaką autor zaprezentował. Holbacha uważał za zwykłego kompilatora, który nie miał nic do powiedzenia od siebie. A więc: Voltaire, Rousseau, Diderot, Helvétius, Montesquieu, Meslier to peryferie, a Holbach to kompilator. Wydaje się, że w przeważającej mierze wizerunek Holbacha-kompilatora powstał głównie na skutek przypisywania mu utworów, któ-

⁵⁰ K. E. J a m: Formiowanie nauki i krytyki religii w francuskim Oświeceniu XVIII wieku, cyt. wyd., s. 11-12.

⁵¹ Tamże, s. 143.

⁵² F. E. M a n u e l: The Eighteenth Century confronts the Gods, Cambridge, Massachusetts, 1959. Cytujemy według polskiego przekładu: Źródła nowoczesnego religioznawstwa, Warszawa 1973, s. 23.

rych nie napisał, a pominięcia tych, których jest rzeczywiście autorem i które na analizę zasługiwały. W tej sytuacji łatwo powiedzieć, że "rozmaite teorie Holbacha na temat pochodzenia religii [...] można by zebrać razem, ale trudno byłoby je uzgodnić" oraz że "Examen impartial" - utwór nie mający nic wspólnego z Holbachem - "to niewątpliwie najbardziej eklektyczne i powierzchowne pamfletowe wyjaśnienie naturalistycznego pochodzenia religii"⁵³. Cóż mógł powiedzieć Manuel o teorii religii Diderota, jeśli nie zadał sobie trudu przestudiowania jego "religioznawczych" artykułów w "Encyklopedii"? Cóż mógł powiedzieć o Dupuisie, nie dostrzegając jego astralistyki, a koncentrując się na jego alegorezie erotycznej? To samo dotyczy Maréchała, którego poglądy zostały sprowadzone do tego samego problemu alegorezy erotycznej, która zresztą jest refleksem szerszego problemu kultów płodności. Cóż mógł powiedzieć interesującego o De Brossesie, jeżeli uważał go za plagiatora Hume'a i kwitował jego dzieło o fetyszyzmie stwierdzeniem, że ten "katolicki prawnik pominął tylko kilka najbardziej śmiałych bezbożności, dodał tu i tam kilka świętoszkowatych zastrzeżeń i Humowski politeizm zastąpił własnym neologizmem - fetysyzmem, chciał bowiem zharmonizować tę część z całością rozprawy"⁵⁴? Czynić z De Brossesa świętoszka i plagiatora z Hume'a to znaczy nie rozumieć całej doniosłości jego materialistycznej koncepcji fetysyzmu.

Pomijając zarzuty dotyczące lekceważącego stosunku Manuela do faktów, główne niedociągnięcia jego książki wynikają z przyjętych założeń metodologicznych. Otóż Manuel nie jest religioznawcą, ale historykiem idei, stosującym psychologiczne podejście do religii. Taką też wizję narzucał myślicielom Oświecenia. "W ogromnej większości - powiadał - refleksje oświeceniowe nad źródłami religii i znaczeniem mitów były podzielone między dwie szkoły: euhemerystyczno-historyczną i psychologiczną (te wykluczające się szkoły po dziś dzień nie straciły na wadze dla badaczy religii). Te właśnie dwie tradycje zajmują naczelne miejsce w niniejszej książce"⁵⁵. Jeżeli teraz dodamy uwagę autora, że "euhemerystyczno-historyczne koncepcje były najbardziej popularnymi, ale i najbardziej bezbarwnymi interpretacjami teoretycznymi w zakresie mitologii" w XVIII wieku, to jedyną godną uwagi teorią pozostanie teoria psychologiczna. Na temat przyjętej przez Manuela typologii oświeceniowych teorii re-

⁵³ Tamże, s. 240-241.

⁵⁴ Tamże, s. 196.

⁵⁵ Tamże, s. 21-22. Szczegółowej analizie książki F.E. Manuela poświęciliśmy trzy recenzje: "Argumenty", 1973, nr 14, s. 14. - "Nowe Książki", 1973, nr 9, s. 46-47. - "Euhemer", 1973, nr 3, s. 106-109.

ligii, które są w rzeczywistości tylko fragmentami jednej całościowej oświeceniowej teorii religii, nasuwają się dwie uwagi. Po pierwsze, nieślusnie deprecjonuje teorię euhemerystyczną, która nieprzerwanie święciła triumfy od Euhemerosa do Maréchała. Poza tym nie można - jak sądzimy - odrywać od siebie tradycji euhemerystycznej od psychologicznej, albowiem te dwie koncepcje nie wykluczają się, jak sądził Manuel, ale są wobec siebie komplementarne. Odrywanie ich od siebie to niezadawanie sobie sprawy z dialektycznej jedności elementów podmiotowości i przedmiotowości, tego co jest religiotwórczym podmiotem i deifikowanym przedmiotem.

Niezależnie od tych uwag dyskusyjnych i krytycznych praca Manuela stanowi ważną - jeśli nie uwieńczoną pełnym powodzeniem - próbę stworzenia monografii oświeceniowej teorii religii, oglądaną wszakże - podkreślmy to jeszcze raz - przez pryzmat wybranych autorów, a nie problemów.

O wiele bardziej interesująca, stojąca na wyższym poziomie teoretycznym, jest książka R. Merciera, która ukazała się w rok po pracy Manuela. Autor wykazał wpływ, jaki wywarł na powstanie "nauki o religii" (Mercier postugiwał się terminem *science des religions* w stosunku do XVIII wieku)⁵⁶ przetłem w filozoficznej antropologii z jej rehabilitacją jednej natury ludzkiej oraz pojawieniem się antropologii kulturowej, uprawiającej metodę porównawczą i operującej pojęciem postępu. Zdaniem R. Merciera nauka o religii w XVIII wieku nie koncentrowała się jedynie na indywidualnej psychologii. "Badanie religii - powiadał - wkracza w dziedzinę nauki: nauki psychologicznej, kiedy chodzi o duszę wiernego; nauki społecznej, kiedy chodzi o manifestacje zewnętrzne i stosunek religii do instytucji politycznych"⁵⁷.

Ostatnia znana nam francuska monografia oświeceniowej refleksji nad religią, napisana przez G. Gusdorfa, uwypukla rolę apologetyki katolickiej w rozwoju badań nad wierzeniami ludzkimi w XVIII wieku. Dla naszego tematu cenne są pewne sformułowania autora, dotyczące narodzin etnologii i antropologii kulturowej doby Oświecenia. Autor pisał między

⁵⁶ R. Mercier: *La réhabilitation de la nature humaine. 1700-1750*, Villemomble 1960, s. 188, 193 (w tym samym okresie co książka R. Merciera pojawiło się szereg artykułów szczegółowych, jak R. Trousson: *Voltaire et la mythologie*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", 1962, quatrième série, nr 2, s. 222-227, oraz bardziej przekrojowych, jak: J. Deshayes: *De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis: à la recherche de la clef des fables*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", 1963, vol. XXIV, s. 457-486).

⁵⁷ Tamże, s. 193.

innymi, że: "Antropologia opisowa Buffona nie jest tylko antropologią somatyczną, ale również antropologią kulturową, a więc staje się już etnologią"⁵⁸.

Nową falę zainteresowań oświeceniowym "religioznawstwem" i etnologią przyniósł strukturalizm. Nie miejsce tu, aby wgłębiać się w filozoficzne powody zainteresowania strukturalizmem Oświeceniem. Istotne jest dla nas obecnie to, że francuscy strukturaliści postawili przed sobą zadanie odfałszowania etnologii przez odrzucenie eurocentrycznego sposobu patrzenia na kultury egzotyczne. Zainspirowali nową falę badań etnologicznych, wolnych od obciążeń, za które obwiniali ewolucjonistów. Stąd nawrót do etnologii jeszcze nie skażonej, mającej takiego reprezentanta w XVIII wieku jak J.J. Rousseau, który - jak powiadał C. Lévi-Strauss - "nie ograniczył się do przewidzenia etnologii, ale ją stworzył"⁵⁹.

Nic więc dziwnego, że strukturalizm inspiruje licznych autorów rozwijających badania nad oświeceniową antropologią i pierwocinami etnologii. Do rzędu tych prac, którym patronuje C. Lévi-Strauss, można zaliczyć monografię M. Duchet: "Anthropologie et Histoire au siècle des lumières" (1971), która stanowi kopalnię wiedzy o XVIII-wiecznej etnologii i jej rozlicznych uwarunkowaniach religijnych, naukowych czy politycznych (akcje misyjne, wyprawy podróżnicze, handlowe, konkwistadorskie). Druga część książki poświęcona jest antropologicznym koncepcjom poszczególnych filozofów francuskiego Oświecenia⁶⁰.

O decydującym wpływie Lévi-Straussa na rozwój dzisiejszej historii etnologii francuskiej świadczy również szereg drobniejszych rozpraw, jak artykuł A. Métraux o prekursorach etnologii w okresie Renesansu i Oświecenia⁶¹, gdzie zostały zanalizowane obserwacje i poglądy A. Théveta, J. Léry'ego, M. Montaigne'a, F. Laïtau.

E. Lemay, autorka artykułu o J.N. Démeunier, przypomina, że przed nią i przed A. Métraux właśnie C. Lévi-Strauss "odkrył" na nowo Démeuniera, podkreślając jego zasługi podczas wykładu inauguracyjnego w Collège de France w 1960 roku⁶².

⁵⁸ G. Gusdorf: Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières, Paris 1972, s. 376.

⁵⁹ C. Lévi-Strauss: Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme, [w:] Jean-Jacques Rousseau, Neuchâtel 1962, s. 240.

⁶⁰ M. Duchet: Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières, Paris 1971. Autorka zajmuje się antropologią następujących filozofów: Buffon (s. 229-280), Voltaire (s. 281-321), Rousseau (s. 322-376), Helvétius (s. 377-406), Diderot (s. 407-481).

⁶¹ A. Métraux: Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle, "Cahiers d'Histoire mondiale", 1963, vol. VII, nr 3, s. 721-738.

⁶² E. Lemay: Naissance de l'anthropologie sociale en France. Jean-

W ostatnich latach intensywne badania nad antropologią kulturową i etnologią w okresie Oświecenia francuskiego prowadzą liczne ośrodki we Włoszech. Rzucają one dodatkowe światło na narodziny oświeceniowego religioznawstwa. Trudno byłoby w tym przeglądzie zastanego dorobku omówić je szczegółowo. Niektóre z nich zostały zanalizowane w recenzjach na łamach "Euhemera". Myślę głównie o pracach S. Moravii, S. Landucciego, C. Biondi i G. Gliozziego⁶³.

Rola francuskiego Oświecenia w tworzeniu podstaw religioznawstwa jest coraz częściej dostrzegana przez współczesnych religioznawców w ścisłym tego terminu znaczeniu. Oto w jednej z ostatnich swoich prac Jacques Waardenburg⁶⁴ wskazuje na F. Lafitau i Ch. de Brossesa jako na tych, którzy zapoczątkowali historię tej nauki. Pominięcie ich tekstów w antologicznej części książki wskazuje jednak na pewne rozterki autora.

Ostatnią monografię poświęconą stosunkowi francuskiego Oświecenia do religii stanowi książka G.M. Liwszica "Francuzskije proswietiteli XVIII wieka o religii i cierkwi" (1976)⁶⁵. Jest ona zarazem ostatnią z serii prac marksistowskich koncentrujących się na oświeceniowej krytyce religii⁶⁶. Podejmuje więc Liwszic problematykę badaną wcześniej i

-Nicolas Démeunier et l'étude des usages et coutumes au XVIII^e siècle, "Dix-huitième Siècle", 1970, nr 2, s. 149.

⁶³ S. Moravia: La scienza dell'uomo nel Settecento, Bari 1970. Pracę tę omówiliśmy w "Euhemerze", 1973, nr 4, s. 145-147; S. Landucci: I filosofi e i selvaggi. 1580-1780, Bari 1972 (książkę tę zrecenzował F. Pająk w "Euhemerze", 1972, nr 4, s. 131, 134); C. Biondi: Mon frère, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese, Pisa 1973; G. Gliozzi: Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come l'ideologia coloniale; dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700), Firenze 1977.

⁶⁴ J. Waardenburg: Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. 1: Introduction and Anthology, The Hague - Paris 1973, s. 7-8. W drugim tomie tej pracy (The Hague - Paris 1974), poświęconym bibliografii religioznawstwa, znajdujemy również informacje bibliograficzne dotyczące tych dwóch przedstawicieli francuskiego Oświecenia (s. 34, 143).

Dodajmy, że Ch. de Brosses staje się obecnie autorem modnym. Do aktywizacji badań nad nim przyczyniła się 200 rocznica jego śmierci. Z tej okazji M.V. David opublikowała artykuł Les idées du 18^e siècle sur l'idolâtrie, et les audaces de David Hume et du Président de Brosses, "Numen", 1977, vol. XXIV, fasc. 2, s. 81-94. W materiałach międzynarodowego sympozjum zorganizowanego z okazji tej rocznicy w Dijon ukazały się m.in. teksty: M. V. David: Le Président de Brosses historien des religions et philosophe; P. P. Gossiaux: De Brosses; le Fétichisme, de la démonologie à la linguistique. Por. C. Garreta (red.): Charles de Brosses. 1777-1977, Genève 1981, s. 123-140, 167-185.

⁶⁵ G.M. Liwszic: Francuzskije proswietiteli XVIII wieka o religii i cierkwi, Mińsk 1976.

⁶⁶ Por. M. Skrzypek: Marksizm a oświeceniowa teoria i krytyka religii, "Panta Rei. Studia z filozofii marksistowskiej", t. 1, Wrocław - Warszawa 1985, s. 200.

na ogół dobrze znaną, chociaż traktuje ją w sposób całościowy i o wiele szerzej od swoich poprzedników. Koncentrując się na problematyce materializmu, ateizmu, krytyki Kościoła i politycznie konserwatywnej funkcji religii, autor omawia pod tym kątem poglądy następujących myślicieli, którym poświęca osobne rozdziały swojej pracy: Meslier, Montesquieu, Voltaire, La Mettrie, Helvétius, Rousseau, Diderot, Holbach, Naigeon, Maréchal i Volney. Brakuje natomiast takich nazwisk jak: Dom Deschamps, Boulanger, De Brosses, Dupuis, Dulaure, jak również wielu krytyków religii i "dechrystianizatorów" okresu Rewolucji Francuskiej: Cloots, Hébert, Chaumette, Lequinio, J. Dupont, Salaville, na których zwrócił wcześniej uwagę C. Friedland, a w Polsce A. Nowicki⁶⁷.

Całokształt prac A. Nowickiego nad oświeceniową krytyką i teorią religii scharakteryzowaliśmy w innym miejscu⁶⁸. Ograniczymy się więc do ich zasygnalizowania, zwłaszcza że podejmowaną w nich problematyką społecznej funkcji religii w filozofii francuskiego Oświecenia zamierzamy się zająć w niedalekiej przyszłości. To samo dotyczy książki Z. Czarnieckiego, który poświęca jeden rozdział Francuzom XVIII wieku. Obszerną analizę tej książki zaprezentowaliśmy również przy innej okazji⁶⁹.

Ostatnie dziesięciolecie, a dokładniej - lata 1979-1986, przejdą do historii "odkrywania" oświeceniowego religioznawstwa ze względu na trzy ważne książki poświęcone bibliście francuskiej XVIII wieku⁷⁰. Mamy na myśli książkę D. Menozzi na temat politycznego odczytywania postaci Jezusa przez francuskie Oświecenie; zbiorową książkę o stosunku Oświecenia europejskiego do Biblii (pod redakcją Y. Belavala i D. Bourela), w której zabrakło wszakże rozpraw dotyczących tak ważnych postaci jak R. Simon i J. Astruc; kapitalną rozprawę M.H. Cotoni na temat egzegezy Nowego Testamentu w Oświeceniu francuskim.

⁶⁷ Por. C. Friedland: *Atteizm i bor'ba s cierkowiju w epochu Wielikoj Francuzskoj Riewolucyi*. Sbornik materijałow, Moskwa 1933, oraz A. Nowicki: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 188-259.

⁶⁸ Por. M. Skrzypek: *Andrzej Nowicki o filozofii francuskiej*, "Euhemer", 1979, nr 4, s. 55-61.

⁶⁹ Z. Czarniecki: *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa 1971, s. 94-144. Por. moją recenzję w "Nowych Książkach", 1972, nr 4, s. 46-47, 50.

⁷⁰ D. Menozzi: *Lecture politiche di Gesù dall'ancien Régime alla Rivoluzione*, Brescia 1979. - Y. Belaval, D. Bourel (red.): *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris 1986. - M.H. Cotoni: *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford 1984.

Obszerniej omówiliśmy te książki w "Euhemerze", 1987, nr 3-4, s. 155-160 i 160-166. Recenzja z książki D. Menozzi ukazała się w "Euhemerze", 1988, nr 2, s. 135-139.

Tym sposobem w ciągu kilku lat wypełniona została ważna luka w badaniach nad oświeceniową teorią religii. Od wielu lat czekamy natomiast na monografię ujmującą w sposób całościowy i syntetyczny problematykę oświeceniowej refleksji religioznawczej. Szczególnie pilne jest zajęcie się podmiotowymi aspektami religii w myśli Oświecenia, a zwłaszcza redukcją teologii do antropologii oraz początkami teorii religijnej alienacji. Z tym drugim zagadnieniem wiąże się oświeceniowa kategoria "entuzjazmu", która tłumaczy mechanizm bogotwórstwa spontanicznego, a tym samym wskazuje na bezzasadność prowadzenia oświeceniowej teorii religii do koncepcji "impostury".

ZAKOŃCZENIE

Redagowaniu tej pracy towarzyszył duch destrukcji, a zarazem konstrukcji. Nie można było tworzyć prawdziwego obrazu oświeceniowej refleksji religioznawczej bez jednoczesnego burzenia respektowanych przez wieloletnią tradycję błędnych schematów, które nie znalazły potwierdzenia w toku analizowanej literatury źródłowej. Wprawdzie - jak zaznaczyliśmy we Wstępie - dokonanie pełnego bilansu będzie możliwe dopiero po wyczerpaniu całości problematyki oświeceniowej teorii religii, niemniej jednak zawarte już w tym tomie materiały i przemyślenia uprawniają nas do sformułowania wniosków, które mogą być w toku dalszych prac wzbogacane lub uplastyczniane, ale odrzucić ich się nie da. Niektóre z tych wniosków formułowaliśmy w toku tej pracy. Inne tkwią w niej implicite. Spróbujmy więc ważniejsze z nich zebrać i uporządkować.

Wniosek 1: Myśl oświeceniowa zawiera uderzające bogactwo religioznawczych koncepcji prekursorskich wobec religioznawstwa XIX i XX wieku. Błędem jest więc sprowadzanie ich do ciemnoty luźnych i oszustwa kępników.

Wniosek 2: Oświeceniowa interpretacja religii nie zasadza się wyłącznie na filozoficznym idealizmie i metafizyce, ale stanowi zespół sprzecznych - zarówno idealistycznych, jak i materialistycznych - tendencji, które ze sobą rywalizują, przy czym podział na postawy krytyczne wobec religii (łącznie z ateistycznymi), a z drugiej strony apologetyczne, nie pokrywa się ściśle z ich różnicowaniem światopoglądowym. Krytycznie nastawiony do religii historycznych deizm jest równie idealistyczny jak różne wersje "teologii naturalnej", czy też apologetyka ortodoksyjna. Różnica polega na tym, że deizm zastępuje objawienie religijnymi ideami wrodzonymi.

Wniosek 3: Sensualizm, a zwłaszcza jego materialistyczny kierunek,

stanowił filozoficzną podstawę nowych tendencji w oświeceniowej refleksji nad religią i właśnie jemu można przypisać główne jej sukcesy. Reprezentujący materialistyczne stanowisko sensualiści odrzucili aprioryczne, intelektualistyczne interpretacje religii wraz z teorią podwójnej prawdy i nieodłączną od niej alegorezą (choć nie negujemy występowania w XVIII wieku alegorezy redukcjonistycznej, a przez to bliskiej teorii alienacji). Sensualiści uznali religię za spaczone odbicie zewnętrznego świata w ludzkim umyśle, a spaczenie to tłumaczyli materialnym uzależnieniem człowieka od sił istniejących poza nim (w przyrodzie lub społeczeństwie). Nominalistyczny wariant sensualizmu uznawał pojęcie Boga oraz wszelkich istot nadprzyrodzonych za "słowa pozbawione treści".

Wniosek 4: Błędny jest jednak pogląd, że materialiści XVIII wieku rozpatrywali problematykę religioznawczą wyłącznie na płaszczyźnie teoriopoznawczej, gdyż za najbardziej istotne źródło wrażeń oraz intensywnych przeżyć psychicznych uznawali potrzeby materialne i możliwość czy też niemożność ich zaspokajania, co było główną przyczyną religiozwórstwa.

Wniosek 5: Oświecenie nie zajmowało się religią w sposób wyłącznie ahistoryczny, gdyż sensualiści odkryli człowieka "konkretnego", dającego się obserwować empirycznie wraz z jego środowiskiem społecznym i kulturowym (łącznie z religią). Środowisko to uznawali za historycznie zmienne. Można więc mówić o niedojrzalej, a niekiedy naiwnej postaci historyzmu w XVIII wieku, a nie o jego antyhistoryzmie.

Wniosek 6: Powiązanie empiryzmu z metodą porównawczą doprowadziło w okresie Oświecenia do przewrotu w poglądach na dzieje religii. Miejsce teologicznej i deistycznej koncepcji regresu zajęła koncepcja postępowego rozwoju religii od form prymitywnych do wyższych. Ta nowa koncepcja skryształizowała się wyraźnie w połowie XVIII wieku w pracach Ch. de Brossesa, a nie dopiero pod koniec stulecia u C.F. Volneya.

Wniosek 7: Wzbogacenie teorii postępu koncepcją identyczności natury ludzkiej doprowadziło do odrzucenia radykalnego dyfuzjonizmu kulturowego i uznania policentryzmu, a tym samym paralelnego rozwoju historii poszczególnych ludów wraz z ich wierzeniami. Religie archaiczne uznano w konsekwencji za "prawdziwe", a więc nie będące plodem degeneracji rzekomo pierwotnego monoteizmu hebrajskiego lub deistycznej religii racjonalnej. Na wierzenia pierwotne spojrzano jak na powszechny, niższy etap rozwoju religii, przez który musiały przejść wszystkie ludy świata. Istnienie religii archaicznych u ludów egzotycznych uznano za efekt nierównomiernego rozwoju poszczególnych cywilizacji.

Wniosek 8: Uznając paralelizm rozwojowy, myśliciele francuskiego Oświecenia zastosowali metodę "przeżytków" do odtwarzania dawnych form kultury i religii. Jako pierwsi zwrócili uwagę na "przeżytki" w postaci prymitywnych narzędzi pracy, co miało doniosłe znaczenie dla formowania się nowego typu historyzmu.

Wniosek 9: Uznając religię za rozwijający się twór historyczny, Oświecenie francuskie wypracowało dla religioznawstwa koncepcję okresu przedreligijnego ludzkości.

Wniosek 10: Wiek XVIII odkrył dla religioznawstwa następujące formy wierzeń prymitywnych: fetyszyzm, szamanizm, totemizm, kult przodków, kultury płodności (albo kultury falliczne). Formy te opisał, zdefiniował i w ten sposób przygotował aparaturę pojęciową dla przyszłego religioznawstwa.

Wniosek 11: U schyłku francuskiego Oświecenia powstała pierwsza szkoła astralistyczna, której zakres badawczy i metodologię przejęła astralistyka przełomu XIX i XX wieku.

Wniosek 12: Euhemeryzm Oświecenia francuskiego przyczynił się do rozwinięcia nowego obszaru badań nad religią przez wskazanie na dwojaką jej funkcję społeczną: "pocieszającą" i przymuszającą. Problem społecznej funkcji religii znajdzie się w centrum religioznawstwa marksistowskiego.

Wniosek 13: Oprócz wątku "impostury", który dotychczas przesadnie podkreślano w oświeceniowej teorii religii, występował w myśli "religioznawców" XVIII wieku wątek "entuzjazmu", który pozwolił rozwinąć antropologiczne aspekty religiotwórstwa, tłumacząc spontaniczną genezę religijności.

Konkluzja ogólna: Opierając się na nowych przesłankach filozoficznych (sensualizm, empiryzm, teoria postępu, koncepcja identyczności natury ludzkiej) i metodologicznych (metoda porównawcza i historyczno-porównawcza, jak również metoda analizy "przeżytków"), dzięki którym odkryto i opisano podstawowe formy wierzeń archaicznych, a następnie je zdefiniowano i usytuowano w triadycznym schemacie rozwoju religii (kultury archaiczne - politeizm - monoteizm), Oświecenie francuskie dokonało przewrotu w świadomości religioznawczej i położyło fundament pod religioznawstwo nowoczesne.

BIBLIOGRAFIA

Część I

Prace źródłowe

- Anderson J.: Histoire naturelle de l'Island, du Groenland, du détroit de Davis, Paris 1750.
- Anquetil Duperron A.H.: Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, Paris 1771.
- Bailly J.S.: Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie, Paris 1775.
- Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie, adressées à M. Voltaire [...] et précédées de quelques lettres de M. Voltaire à l'auteur, Londres et Paris 1777.
 - Essai sur les fables et leur histoire, Paris an VII.
 - Lettres sur l'Atlantide de Platon et sur l'ancienne histoire de l'Asie, Londres et Paris 1779.
- Banier A.: Explication historique des fables, où l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'histoire ancienne, et où l'on rapporte les époques des héros et des principaux événements dont il est fait mention, La Haye 1713.
- La mythologie et les fables expliquées par l'histoire, t. 1-3, Paris 1738-1749.
- Batteux Ch.: Histoire des causes premières, ou Exposition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des êtres, Paris 1769.
- Bayle P.: Dictionnaire historique et critique, Amsterdam 1715 (1. wyd. 1697).
- Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la

comète qui parut au mois de décembre MDCLXXX, Oeuvres diverses, La Haye 1727 (1.wyd. 1681).

Beniowski M.A.: Voyages et mémoires de Maurice-Auguste comte de Benyowsky, magnat des royaumes d'Hongrie et de Pologne, t. 1-2, Paris 1791.

- Historia sławnego Maurycego Augusta Beniowskiego, szlachcica polskiego i węgierskiego, t. 1-2, Warszawa 1797.

[Bernard J.F.]: Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. Représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picart. Avec une explication historique et quelques dissertations curieuses, vol. 1-11, Amsterdam 1723-1743.

- Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres [...], vol. 1-11, Amsterdam 1723-1743. Oba dzieła zawierają ten sam zestaw materiałów, ale w innym układzie. Poszczególne tomy antologii mają różne tytuły: "Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde"; "Cérémonies et coutumes des peuples idolâtres", a dwa końcowe tomy stanowią jak gdyby odrębną całość: "Superstitions anciennes et modernes" (t. 10 i 11). Kolejność tomów (1-11) zaznaczona na grzbietach oprawy nie odpowiada danym kart tytułowych. W obrębie poszczególnych woluminów brak ciągłej paginacji. Powstały one na zasadzie łączenia ze sobą luźnych, drukowanych oddzielnie utworów (o różnym kroju i wielkości czcionki).

Bergier N.S.: L'origine des dieux du paganisme et le sens des fables découvert par une explication suivie des poésies d'Hésiode, t. 1-2, Paris 1767.

Bonneville N.: De l'esprit des religions, Paris 1792.

Bosman W.: Voyage de Guinée, Utrecht 1705 (1.wyd. - 1704).

Bossuet J.B.: Discours sur l'histoire universelle, Paris 1666 (1.wyd. - 1681).

Boullanger N.A.: Recherches sur l'origine du despotisme oriental, b.m.w., 1761.

- L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre, t. 1-2, Amsterdam 1766.

Brosses Ch., de: Lettres familières écrites d'Italie en 1739 et 1740. Cinquième édition, t. 1-2, Paris [1904], (1.wyd. - 1799).

- Histoire des navigations aux terres australes, contenant ce que l'on sait des moeurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour; et où il est traité de l'utilité d'y faire de plus amples découvertes, et des moyens d'y former un établissement, t. 1-2, Paris 1756.

- Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie, [Genève] 1760.
- Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie, t. 1-2, Paris 1765.
- Histoire de la République Romaine dans le cours du VII^e siècle. Par Salluste, t. 1-3, Dijon 1777.
- Buffon G.L.: Des époques de la nature, Paris 1971 (1.wyd. - 1778 - Les époques de la nature).
- Calmet A. (Dom): Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte, t. 1-2, Paris 1720.
- Carli J.R.: Lettres américaines [...]. Avec des observations et additions du traducteur (J.B. Lefebvre de Villebrune), t. 1-2, Boston - Paris 1788.
- Chappe d'Auteroche J.: Voyage en Sibirie contenant la description de Kamtchatka par M. Kracheninnikov de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg. Traduit du russe, t. 1-2, Paris 1768.
- Charlevoix P.F.X., de: Histoire de la Nouvelle France. Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale, t. 1-3, Paris 1744.
- Histoire de l'Isle Espagnole ou de S. Domingue, t. 1-2, Paris 1730.
- Cicero M.T.: O naturze bogów, Warszawa 1960.
- Condillac E., Bonnot de: Essai sur l'origine des connaissances humaines, Oeuvres philosophiques de Condillac, t. 1, Paris 1947 (1.wyd. - 1746).
- Traité des systèmes, tamże (1.wyd. - 1749).
- Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, tamże, t. 2, Paris 1948 (1.wyd. - 1775).
- Logika, czyli pierwsze zasady myślenia, Warszawa 1952 (1.wyd. - 1780).
- Condorcet A.N.: Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje, Warszawa 1957 (1.wyd. - 1794).
- Court de Gébelin A.: Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne, t. 1-9, Paris 1773-1782.
- Deguignes J.: Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogoles et des autres Tartares, t. 1, Paris 1756.
- Delisle de Sales J.C.: Histoire du monde primitif ou des Atlantes, t. 1-2, Paris 1780.
- Démeunier J.N.: L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens, t. 1-3, Londres 1776.
- Deschamps L.M. (Dom): Prawdziwy system, czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności (Wstęp B. Baczki), Warszawa 1967 (1. wyd.

- 1939. Wydanie B. Baczki zawiera nowe fragmenty przełożone z francuskiego rękopisu).

[Des Marchais R.]: Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727. Par le P. Labat de l'ordre des Frères Prêcheurs, t. 1-4, Paris 1730.

Destutt de Tracy A.L.C.: Analyse de l'"Origine de tous les cultes" par le citoyen Dupuis, et de l'abrégé qu'il a donné à cet ouvrage, Paris an VII (1798), (wyd. 2. - Paris 1804).

Dictionnaire historique des cultes religieux, établis dans le monde depuis son origine jusqu'à présent, t. 1-3, Paris 1770.

Diderot D.: Oeuvres complètes de Diderot, t. 1-20, Paris 1875-1877.

- Oeuvres complètes, t. 5-8, Paris 1976 (Encyclopédie, t. I-IV).

- Correspondance, t. 1-16, Paris 1955-1970.

- Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois, Oeuvres politiques, Paris 1963.

Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par Mr ... officier de la marine, Bruxelles 1970.

Dulaure J.A.: Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie ou l'adoration des figures humaines, Paris 1805.

- Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes, Paris 1805.

- Questions proposées par l'Académie Celtique, "Mémoires de l'Académie Celtique, ou Recherches sur les Antiquités celtiques, gauloises et françaises", t. 1, Paris 1807, s. 74-86.

Dupuis Ch.F.: Origine de tous les cultes, ou Religion universelle, t. 1-4, Paris l'an III (1794-1795).

- Abrégé de l'origine de tous les cultes, Bruxelles 1825 (1. wyd. - an VI - 1797-1798).

Dupuy N.: Mythologie, ou l'histoire des dieux, des demi-dieux et des plus illustres héros de l'antiquité payenne, contenant l'explication de la fable et de la métamorphose, Paris 1731.

Egede H.: Description et histoire naturelle du Groenland, Copenhague - Genève 1763 (1. wyd. - 1729).

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers, t. 1-17, Paris (Neuchâtel) 1751-1765.

Falconnet: Dissertation sur les baetyles, "Mémoires de Littérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres", t. 6, Paris 1729.

Fontenelle B.: Dialogues des morts, Oeuvres de Monsieur de Fontenelle, t. 1, Paris 1758 (1. wyd.: Nouveaux dialogues des morts, Paris 1683).

- Poésies pastorales avec un Traité sur la nature de l'églogue et une Digression sur les anciens poètes et modernes, La Haye 1688.
(W paryskim wydaniu tego utworu z 1688 roku oraz w wydaniach późniejszych znajdujemy "Digression sur les anciens et modernes", bez wyrazu "poètes". Ten drugi wariant przyjął się powszechnie.)
- Histoire des oracles, Fontenelle: Textes choisis, Paris 1966 (1.wyd. - 1688).
- Foucher P.: Recherches sur l'origine et la nature de l'hellénisme, ou de la religion de la Grèce. Quatrième mémoire. Examen du système d'Evhémère, "Mémoires de Littérature tirés de Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres", t. 35, Paris 1770.
- Fourmont E.: Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples chaldéens, hébreux, phéniciens, égyptiens, grecs, etc., jusqu'au temps de Cyrus, t. 1-2, Paris 1735.
- Mémoires historique sur le sabiisme, ou la religion des anciens sabiens appelés aujourd'hui: Sabis, Sabaites, Mandaites ou les chrétiens de Saint-Jean, "Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres avec les Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie", t. 12, Paris 1740.
- Fréret N.: Défense de la chronologie ancienne, contre le système chronologique de M. Newton, Paris 1758.
- Recherches pour servir à l'histoire des Cyclopes, Oeuvres complètes, t. 18, Paris an IV (1796).
- Lettres de Thrasybule à Leucippe, ouvrage posthume de M.F..., Londres, b.d.w. (utwór przypisywany Fréretowi).
- Garcilaso de la Vega: Histoire des Incas, rois du Pérou. Nouvellement traduite de l'espagnol de Garcilaso de la Vega, t. 1-2, Paris 1744 (1. wyd. - 1609).
- Georgi J.G.: Description des toutes les nations de l'empire russe, où l'on expose leurs manières de vivre, religion, usages, habitations, habillemens et autres particularités remarquables. Troisième collection, Saint-Pétersbourg 1777.
- Gibbon J.: Introductio ad Latinam Blasoniam, London 1682.
- Gmelin J.G.: Voyage en Sibérie. Traduction libre de l'original allemand par M. de Keralio, t. 1-2, Paris 1767.
- Goguet A.Y.: De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples, t. 1-3, Paris 1758.
- Grellmann H.M.G.: Recherches historiques sur le peuple nomade, appelé en France Bohémien et en Allemagne Zigeuner, avec un vocabulaire comparatif des langues indienne et bohémienne, traduites

de l'allemand, de M. Grellmann, Par M. le B[aron] de B[ock], Paris - Metz 1787.

G u a s c o O.: De l'usage des statues chez les anciens, Bruxelles 1768.

G u i g n e s J., de (zob. Deguignes J.): Recherches sur les philosophes appelés samanéens, "Mémoires de Littérature, tirés des registres de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", t. 26, Paris 1759.

H a n c a r v i l l e P.F., d': Recherches sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce, sur leurs connexions avec les arts et la religion des plus anciens peuples connus, sur les monuments antiques de l'Inde, de la Perse, du reste de l'Asie, de l'Europe et de l'Égypte, t. 1-2, Londres 1785.

- Supplément aux recherches sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce, sur leur connexion avec les arts et la religion des plus anciens peuples connus, Londres 1785.

Horus oder astrognostisches Endurteil über die Offenbarung Johannis, Halle 1783.

H e l v é t i u s C.A.: O umyśle, t. 1-2, Warszawa 1959 (1.wyd. - 1758).

- O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1976 (1.wyd. - 1772).

H o l b a c h P., T i r y d': Le christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne, Londres 1767.

- La contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition, Londres 1768.

- System przyrody, t. 1-2, Warszawa 1957 (1.wyd. - 1770).

- Zdrowy rozsądek, [w:] J. Meslier: Testament, Warszawa 1955 (1.wyd. - 1772).

- Système social ou principes naturels de la morale et de la politique, t. 1-2, Londres 1773.

- Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion. Par M. l'abbé Bernier, licencié en théologie, Rome 1774.

H u m e D.: Naturalna historia religii, w: Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii. Wraz z dodatkami, Warszawa 1962 (1.wyd. - 1759).

I s b r a n d t I d e s E.: Voyage de Moscou à la Chine, [w:] Recueil de Voyages au Nord contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation, t. 8, Amsterdam 1727 (1.wyd. - 1699).

J a u f f r e t L.F.: Introduction aux Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme, [w:] G. Hervé: Le premier programme de l'anthropologie, "Revue scientifique", 1909, nr 17.

[J o h a n n e a u E.]: Discours d'ouverture sur l'établissement de l'Acadé-

- mie Celtique, les objets de ses recherches et le plan de ses travaux, 9 germinal an XII (1805), "Mémoires de l'Académie Celtique, ou Recherches sur les antiquités celtiques, gauloises et françaises", publiés par l'Académie Celtique, t. 1, Paris 1807.
- Kircher A.: Oedipus Aegyptiacus, t. 1, Roma 1652. Syntagma V.
- Knight R.P.: An Account of the Remains of the Worship of Priapus, Lately existing at Isernia, in the Kingdom of Naples, London 1786.
- Kracheninnikov S.P.: Histoire de Kamtchatka, des Isles Kurilski et des contrées voisines. Traduite par M.E[idous], t. 1-2, Lyon 1747.
- La Créquinière: Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité, Bruxelles 1704. Przedruk w: [J.F. Bernard]: Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, t. 1, cz. 2, Amsterdam 1723.
- La Fable de Christ dévoilée, ou lettre du muphti de Constantinople à Jean Ange Braschy, muphti de Rome, Paris an II de la République (1793-1794).
- Lafitau J.F.: Moeurs des sauvages Américains, comparées aux moeurs des premiers temps, t. 1-2, Paris 1724.
- La Hontan L.A.: Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale, t. 1-2, La Haye 1703.
- Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des Voyages de Mr le baron de La Hontan, La Haye 1706.
- La Lande J., de: Astronomie, Paris 1771, 1792 (1. wyd. - 1764).
- La Mettrie J., Offraye de: Histoire naturelle de l'âme, Oeuvres philosophiques, Londres 1751 (1. wyd. - 1745).
- La Mothe Le Vayer F.: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero, Mons 1671.
- La Peyrère I.: Prae-Adamitae sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimo-tertio et decimo-quarto capituli quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi, b.m.w., 1655.
- Systema theologicum ex preadamitarum hypothesisi. Pars prima, b.m.w., 1655.
- Lavaur G.: Histoire de la fable conférée avec l'Histoire sainte, où l'on voit que les grandes fables, le culte et les mystères du paganisme ne sont que des copies altérées de l'histoire des usages et des traditions des Hébreux, t. 1-2, Amsterdam 1731.
- Leander J.: Traité du tabac, ou panacée universelle, Lyon 1620.
- Le Clerc J.: Compendium historiae universalis ab initio mundi ad tempora Caroli Magni Imp. Conscriptum a Joanne Clerico. Editio secunda, Lipsiae 1707.

- Lefebvre de Villebrune J.B.: Phalléphories ou fête des Phalls. Son origine, [w:] J.R. Carli: Lettres américaines [...]. Avec des observations et additions du traducteur, t. 2, Boston - Paris 1788.
- Lejeune: Notice sur quelques usages anciens du pays Chartrain, particulièrement du canton Bonneval, "Mémoires de l'Académie Celtique", Paris 1809, t. 3, nr 11.
- Notice sur les usages des environs de Bonneval, département d'Eure-et-Loire, "Mémoires de l'Académie Celtique", Paris 1809, t. 3.
- Lerouge: Notice sur quelques usages et cérémonies de la ci-devant Lorraine, particulièrement de la ville de Commercy, "Mémoires de l'Académie Celtique", Paris 1809, t. 3, nr 9.
- Leroy Ch.G.: Lettres posthumes sur l'homme, [w:] t e g o Ź: Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux avec quelques lettres sur l'homme, Paris an X (1802).
- Léry J., de: Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique, Genève 1594 (1. wyd. - 1578).
- Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, t. 1-34, Paris 1702-1776.
- Levesque P.Ch.: Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie, t. 1, Paris 1783.
- Troisième excursion sur l'origine septentrionale des Grecs, prouvée par quelques-unes de leurs opinions et de leurs pratiques religieuses, [w:] Histoire de Thucydide, fils d'Olorus, t. 3, Paris 1795.
- Liepiechin I.: Dniewnyje zapiski putieszestwija doktora i Akadiemii Nauk adiunkta, Iwana Liepiechina, po raznym prowincjam rossijskogo gosudarstwa w 1768-1769 godu, czast' IV. Sanktpietierburg 1805.
- Lignac L.F.L., de: De l'homme et de la femme considérés physiquement dans l'état de mariage, t. 1-2, Lille 1772.
- Locke J.: Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, t. 1-2, Warszawa 1955 (1. wyd. - 1690).
- Long J.: Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader, describing the Manners and Customs of the North American Indians, London 1791.
- Voyages chez différentes nations sauvages de l'Amérique septentrionale. Par J. Long, trafiquant et interprète de langues indiennes. Traduit de l'anglais avec des notes et additions intéressantes par J.B.L.J. Billecocq, citoyen français, Paris II année de l'ère républicaine (1793-1794).
- Loyer G.: Relation du royaume d'Issyny, Côte d'Or, en Afrique, Paris 1714.

- Mahudel:** Sur les prétendues pierres de foudre, "Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres avec les Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie", t. 12, Paris 1740.
- Marana G.P.:** Espion turc, Paris 1684.
- Suite de l'Espion turc, [w:] L'Espion dans les cours des princes chrétiens, Amsterdam 1696.
- Maréchal P.S.:** Antiquités d'Herculanum, ou les plus belles peintures antiques, et les marbres, bronzes, meubles, etc., etc., trouvés dans les excavations d'Herculanum, t. 1-12, Paris 1780 - an XI (1803).
- Costumes civils actuels de tous les peuples connus, t. 1-4, Paris 1788.
 - Tableaux de la fable, t. 1-10, Paris 1785-1788.
 - Voyages de Pythagore, t. 1-6, Paris an VII (1798-1799).
 - Dictionnaire des athées anciens et modernes, Paris an VIII (1800).
 - Le Museum de Florence, ou collection des pierres gravées, statues, médailles et peintures qui se trouvent à Florence, t. 1-8, Paris 1801-1802.
 - Pour et contre la Bible, Jérusalem [Paris] 1801.
- Meiners Ch.:** Grundriss der Geschichte aller Religionen, Lemgo 1785.
- Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, t. 1-2, Hannover 1806-1807.
- Meslier J.:** Mémoire des pensées et des sentiments, Oeuvres complètes, oprac. R. Desné, t. 1-3, Paris 1970-1972.
- (**Mirabeau Riqueti H.G., de.:**) Erotika Biblion, Rome 1783.
- Montaigne M.:** Próby, t. 1-2, Warszawa 1957 (1.wyd. - 1580).
- Montesquieu Ch.:** Dissertation sur la politique des Romains dans la religion, Oeuvres complètes, t. 1, Paris 1949.
- Listy perskie, Warszawa 1979 (1.wyd. - 1721).
 - O duchu praw, t. 1-2, Warszawa 1957 (1.wyd. - 1748).
- Müller G.F.:** Voyages et découvertes faites par les Russes le long des côtes de la Mer Glaciale et sur l'Océan oriental tant vers le Japon que vers l'Amérique, Amsterdam 1776.
- Müller J.B.:** Les moeurs et usages des Ostiackes et la manière dont ils furent convertis en 1712 à la religion chrétienne du rite grec, par Jean Bernard Müller, capitaine de dragons au service de la Suède, pendant sa captivité en Sibérie, t. 1-2, b.m.w. (ok. 1725).
- Naigeon J.A.:** Philosophie ancienne et moderne, t. 1-3, Paris 1791-1794.
- Ogilby J.:** America, being the latest, and most accurate Description of the New World, London 1671.
- Pallas P.S.:** Voyages de M. P.S. Pallas en différentes provinces de

- de l'empire de Russie et dans l'Asie septentrionale, t. 1-5, Paris 1788-1793,
- P a u w C.: Recherches philosophiques sur les Américains, Berlin 1782 (1. wyd. - 1769).
- Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois, t. 1-2, Londres 1774 (1. wyd. - 1773).
- P e r r a u l t Ch.: Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences, t. 1, Paris 1692 (zawiera Le Siècle de Louis le Grand).
- P e z r o n P.Y.: L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes, Paris 1687.
- P l u c h e A.N.: Histoire du ciel, où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie, et les méprises de la philosophie sur la formation et sur les influences des corps célestes, Paris 1748 (1. wyd. - 1739).
- Questions sur les origines étymologiques des mots et des choses, des lieux et des personnes, des monuments et des usages de la France ancienne et moderne, "Mémoires de l'Académie Celtique", t. 1, Paris 1807.
- R a y n a l G.Th.: Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, t. 1-7, Maestricht 1774.
- R e g n a r d J.F.: Voyage de Laponie, Les ouvrages de Regnard, t. 1, Paris 1731 (1. wyd. - 1681).
- R o u s s e a u J.J.: Essai sur l'origine des langues, Paris 1794.
- Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi, [w:] Trzy rozprawy z filozofii społecznej, Warszawa 1956 (1. wyd. - 1755).
- Umowa społeczna, Warszawa 1966 (1. wyd. - 1762).
- Emil, czyli o wychowaniu, Wrocław 1955 (1. wyd. - 1762).
- R y c z k o w N.P.: Żurnał ili dziennyje zapiski putieszestwija kapitana Ryczkowa po raznym prowincjam rossijskiego gosudarstwa 1769 i 1770 godu, Sanktpietierburg 1770.
- Herrn Nikolaus Rytchkow Tagebuch über seine Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs in den Jahren 1769, 1770 und 1771, Riga 1774.
- S a l a v i l l e J.B.: De la perfectibilité, Paris an 9 (1800).
- S c a l i g e r J.J.: Priapeia sive Diversarum poetarum in Priapum lusus illustrati Commentariis, Patavii 1664.
- S c h e f f e r J.G.: Histoire de la Laponie, sa description, l'origine, les moeurs, la manière de vivre de ses habitants, leur religion, leur magie et les choses rares du pays. Traduit du latin de Monsieur Scheffer par L.P.A.L[ubin], Paris 1678.

- Sonnerat P.: Voyage aux Indes Orientales et à la Chine, t. 1-2, Paris 1782.
- Steller G.W.: Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, Frankfurt und Leipzig 1774.
- Strahlenberg Ph.J.T., von: Description historique de l'empire russe, traduite de l'ouvrage allemand de M. le baron Strahlenberg, t. 1-2, Amsterdam 1757 (1. wyd. - 1730).
- Tournemine R.J.: Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables, "Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts", novembre et décembre 1702, Trévoux 1702, s. 84-111 oraz Supplément, s. 1-22.
- Réflexion du Père Tournemine sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers missionnaires qui leur ont annoncé l'Évangile, tamże janvier 1717.
- Traité des trois imposteurs; rękopis 6219 Biblioteki Jagiellońskiej.
- Turgot A.R.J.: Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts, ou réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain, Oeuvres de Turgot, t. 1, Paris 1913.
- Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain, tamże.
- Plan du second Discours sur les progrès de l'esprit humain, tamże.
- Tysot de Patot S.: Voyages et aventures de Jacques Massé, Bordeaux 1710.
- Veysière de la Croze M.: Entretiens sur divers sujets d'histoire, Cologne 1711.
- Histoire du christianisme des Indes, La Haye 1724.
- Vico G.B.: Nauka nowa, Warszawa 1966 (1. wyd. - 1725).
- Volney C.F.: Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires, Paris 1791.
- Rozwallyny, czyli uwagi nad rewolucjami narodów przez M. Volney, członek Zgromadzenia Narodowego, w roku 1792 w Paryżu wydane, a dla dobra Ludu Polskiego na ojczysty język wyłożone, Warszawa 1794 (przekład obejmuje tylko rozdziały I-XIX dzieła Volneya).
- Rozwallyny czyli [sic] uwagi nad rewolucjami narodów przez M. Volney, członek Zgromadzenia narodowego, w roku 1792 w Paryżu wydane, na ojczysty język wyłożone, t. 1-2, Warszawa 1804 (jest to kompletny przekład z drugiego, zmienionego wydania "Ruines" i dlatego w obecnej pracy opieramy się na pierwszym wydaniu francuskim).
- Observations générales sur les Indiens ou sauvages de l'Amérique-nord, [w:] Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique, Paris an XII (1803).

- Rapport fait à l'Académie Celtique sur l'ouvrage russe de M. le professeur Pallas intitulé: Vocabulaires comparés des langues de toute la terre, "Mémoires de l'Académie Celtique", t. 1, Paris 1807.
- Histoire de Samuel, Paris 1819.
- Leçons d'histoire, Paris 1980 (1.wyd. - an VIII).
- Discours sur l'étude philosophique des langues, Oeuvres de C.F. Volney, Bruxelles 1823, t. 11.
- Voltaire: Traité de métaphysique, Oeuvres complètes de Voltaire, cz. II Paris 1833 (1.wyd. - 1785).
- Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand, Oeuvres historiques de Voltaire, Paris 1957 (1.wyd. - 1759-1763).
- Dictionnaire philosophique, Paris 1961 (1 wyd. - 1764).
- La philosophie de l'histoire, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", t. 23, Genève 1963 (1.wyd. - 1769).
- Dialogues d'Evhémère, Oeuvres complètes de Voltaire, t. 2, Paris 1827 (1.wyd. - 1777).

Część II

Prace po 1810 roku

- Ab si M.: La Théorie de la religion chez Spencer et ses sources, Beyrouth 1952.
- Alphandéry P.: La Créquinière et les origines du comparatisme, "Revue de l'Histoire des Religions", 1923, t. 87, nr 3, s. 294-305.
- L'Evhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au moyen-âge, tamże, 1934, t. 109, s. 5-27.
- Anisimow A.F.: Kult niedźwiedzia u Ewenków i zagadnienie wierzeń totemowych, [w:] Wybrane zagadnienia z historii religii i ateizmu, Warszawa 1954 (1.wyd. - 1950).
- Wierzenia ludów Północy, Warszawa 1971 (1.wyd. - 1959).
- Auvray P.: Richard Simon. 1638-1712. Etude bio-bibliographique avec des textes inédits, Paris 1974.
- Baridon M.: Edward Gibbon et le mythe de Rome, Paris 1977.
- Bastide R.: Les religions afro-brésiliennes, Paris 1960.
- Bataillon M.: L'unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavigero, [w:] Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh, Paris 1966, s. 75-95.
- Belaval Y., Bourel D. (red.): Le siècle des Lumières et la Bible, Paris 1986.
- Bezard Y.: Le Président de Brosses et ses amis de Genève, Paris [1940].

- Biondi C.: Mon frère, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese, Pisa 1973.
- Bloch O.: La philosophie de Gassendi, La Haye 1971.
- (red.): Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^e siècle, Paris 1979.
- Block R.: Evhémère, son livre et sa doctrine, Mons 1876.
- Bouteiller M.: La Société des Observateurs de l'Homme ancêtre de la Société d'Anthropologie de Paris, "Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris", 1956, t. 7, seria X, fasc. 1-2, s. 448-465.
- Broc N.: La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle, Paris 1975.
- Bros A.: L'Ethnologie religieuse. Introduction à l'étude comparée des religions primitives, Paris 1923.
- Brunetière F.: La formation de l'idée de progrès au XVIII^e siècle. Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française, Paris 1893.
- Burkert W.: Goês. Zum griechischen "Schamanismus", "Rheinisches Museum für Philologie", 1962, t. 105, s. 36-55.
- Bury J.B.: The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth, London 1921.
- Busson H.: La pensée religieuse française de Charron à Pascal, Paris 1933.
- La religion des classiques (1660-1685), Paris 1948.
- Canguilhem G.: Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris 1968.
- Charuzin N.: Miedwiezija prisiaga i totiemiczeskije osnovy kulta miedwiedia u ostiakow i wogulow, "Etnograficzeskoje obozrienije", 1898, nr 3-4.
- Chaumeil J.P.: Les plantes qui font voir, "L'Ethnographie", 1982, nr 87-88, s. 55-84.
- Chinard G.: L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle, Paris 1913.
- Closs A.: Der Schamanismus bei den Indoeuropäern. Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein, Innsbruck 1968, s. 289-302.
- Cocchiara G.: Dzieje folklorystyki w Europie, Warszawa 1971.
- Comte A.: Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, "Le Producteur", 1825. Przedruk w: Auguste Comte: Ecrits de jeunesse 1816-1828, Paris - La Haye 1970, s. 323-359.

- Cours de philosophie positive, Paris 1908 (1.wyd. - 1830).
- Constant B.: De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, t. 1, Bruxelles 1824.
- Dzienniki poufne, Warszawa 1980 (1.wyd. kompletne 1952).
- Cotoni M.H.: L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle, Oxford 1984 ("Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", vol. 220).
- Cristofolini P.: Discussione sui preadamiti e temi manichei nella letteratura filosofica tra Seicento e Settecento, [w:] Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento (red. T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani i in.), Firenze 1981, s. 365-376.
- Czarniecki Z.J.: Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii, Warszawa 1971.
- Przyszłość i historia, Lublin 1981.
- David M.V.: La génèse de l'ouvrage de De Brosses "Du culte des dieux fétiches" (1760), Paris 1964.
- Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1763 au président de Brosses, "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 1966, nr 2, s. 135-144.
- La notion de fétichisme chez Auguste Comte et l'oeuvre du président De Brosses Du culte des dieux fétiches, "Revue de l'Histoire des Religions", 1967, avril-juin, s. 207-221.
- Degérando J.M.: Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages, "Revue d'Anthropologie", 1883, t. 6, s. 153-182.
- Delvaillle J.: Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII e siècle, Paris 1910.
- Deschanel E.: Le romantisme des classiques. T. IV: Boileau, Charles Perrault, Genève 1970 (przedruk anastatyczny z wyd. 1886-1891).
- Deshayes J.: De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis:   la recherche de la clef des fables, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", vol. 24, Genève 1963, s. 457-486.
- Duchet M.: Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, Paris 1971.
- Dunajewski L.R.: Karl Marks i Szarl de Bros, "Francuzskij Je egodnik", 1973, s. 196-205.
- Durkheim E.: Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie, Paris 1953.
- Eckmann A.: "Euhemeryzm", Encyklopedia katolicka, Lublin 1984, t. 4, kol. 1298.

- Eliade M.: Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1968 (1. wyd. - 1951).
- De Zalmoxis à Gengis-Khan, Paris 1970.
- Etiemble [R.]: Les jésuites en Chine (1552-1773). La querelle des rites, Paris 1966.
- Félice Ph., de: Poisons sacrés. Ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique, Paris 1936.
- Foisset Th.: Le Président de Brosses. Histoire des lettres et des parlements au XVIII^e siècle, Paris 1842.
- Fournier P.: Les voyageurs naturalistes du clergé français avant la Révolution, Paris 1932.
- Franczew J.P. (Francow G.P.): Fietyzm i problema proischozdzienija religii, Moskwa 1940.
- U istokow religii i swobodomyслиja, Moskwa 1959.
- Naucznyj atieizm, Moskwa 1972.
- Frazer J.G.: Złota gałąź, Warszawa 1969 (1. wyd. - 1890).
- Garreta J.C. (red.): Charles de Brosses 1777-1977. Actes du colloque ..., Genève 1981.
- Gliozzi G.: Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale; dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700), Firenze 1977.
- Godelier M.: Horizons, trajets marxistes en anthropologie, Paris 1973.
- Gossiaux P.P.: Image des religions noires dans la littérature occidentale classique (1530 à 1730), "Revue Universitaire du Burundi", 1972, t. 1, nr 1, s. 9-43, nr 2, s. 83-103; 1973, t. 1, nr 3-4, s. 219-244.
- Teoria fetyszizmu Ch. de Brossesa, "Euhemer", 1980, nr 2, s. 59-72.
- Gusdorf G.: Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières, Paris 1973.
- L'avènement des sciences humaines au Siècle des Lumières, Paris 1973.
- La conscience révolutionnaire. Les Idéologues, Paris 1978.
- Hervé G.: Montesquieu. L'ethnographie dans l'Esprit des lois. La théorie des climats, "Revue de l'Ecole d'Anthropologie", octobre 1907, t. 17, s. 337-353.
- L'anthropologie de Voltaire, tamże, juillet-août 1908, t. 18, s. 225-254.
- Le premier programme de l'anthropologie, "Revue scientifique", 1909, nr 17, s. 520-528.
- Les débuts de l'ethnographie au XVIII^e siècle, "Revue de l'Ecole d'Anthropologie", décembre 1909, t. 19, s. 381-401.
- Hubert R.: Les sciences sociales dans l'Encyclopédie, Paris 1923.
- Jam K.E.: Formirowanije naucznoj kritiki religii wo francuzskom Proswieszczenii XVIII wieka, Barnauł 1972.

- Kaelin K.: Indianer und Urvölker nach Joseph François Lafitau, 1681-1746, Freiburg in der Schweiz 1943.
- Kagarow E.G.: Szamanstwo i jawlienije ekstaza w grieczeskoj i rimskoj rieligiach, "Izwestija Akademii Nauk SSSR". VII sierija. Otdielienije obszczestwiennych nauk, 1934, s. 387-481.
- Lacombe R.: Les précurseurs de l'anthropologie: Le Président de Brosses et son livre "Du culte des dieux fétiches" (1760), "L'Ethnographie", 1981, t. 77, nr 85, s. 173-181.
- Laffitte P.: Les grandes types de l'humanité, t. 1, Paris 1875, s. 71-76.
- Laming-Emperaire A.: Origines de l'archéologie préhistorique en France. Des superstitions médiévales à la découverte de l'homme fossile, Paris 1964.
- Landucci S.: I filosofi e i selvaggi. 1580-1780, Bari 1972.
- Lang A.: Myth, Ritual and Religion, London 1887. Przekład francuski: Mythes, cultes et religion, Paris 1896.
- Lemay E.: Naissance de l'anthropologie sociale en France. Jean-Nicolas Démeunier. L'étude des usages et des coutumes au XVIII^e siècle, "Dix-huitième Siècle", 1970, nr 2, s. 147-160.
- Letourneau Ch.: L'évolution religieuse dans les diverses races humaines, Paris 1892.
- Lévi-Strauss C.: Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme, [w:] Jean-Jacques Rousseau, Neuchâtel 1962, s. 239-248.
- Liwszic G.M.: Francuzskije proswietiteli XVIII wieka o rieligii i cerkwi, Mińsk 1976.
- Łukaszuk T.B.: Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby, Warszawa 1976.
- Łukawski Z.: Historia Syberii, Wrocław 1981.
- Mahoudeau P.G.: Un précurseur du polygénisme: Isaac La Peyrère, "Revue anthropologique", 1915, t. 15, s. 21-26.
- Mañuel F.E.: The Eighteenth Century confronts the Gods, Cambridge, Massachusetts 1959. Przekład polski: U źródeł nowoczesnego religioznawstwa, Warszawa 1973.
- Margul T.: Sto lat nauki o religiach świata, Warszawa 1964.
- Martini M.C.: Introduzione, [w:] R.P. Knight: Il culto di Priapo e i suoi rapporti con la teologia mistica degli antichi, Roma 1981, s. 7-22.
- Menozzi D.: Letture politiche di Gesù. Dall'ancien Régime alla Rivoluzione, Brescia 1979.
- Mercier R.: La réhabilitation de la nature humaine. 1700-1750, Villemomble 1960.
- Métraux A.: Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle, "Cahiers d'Histoire mondiale", 1963, vol. 7, nr 3, s. 721-738.

- Meuli K.: *Scytica*, "Hermes", 1973, nr 70, s. 121-167.
- Miejerowski B.W.: Dawid Jum i Szarl de Bros, "Naucznyje Dokłady Wysszej Szkoły. Filosofskije Nauki", 1965, nr 6, s. 81-83.
- Mironov N.D., Shirokorogoff S.M.: Šramana - Shaman. Etymology of the Word "shaman", "Journal of the Nord-China Branch of the Royal Asiatic Society", 1924, t. 55, s. 105-130.
- Monod A.: *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris 1916.
- Moravia S.: *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari 1970.
- Morgan L.H.: *Spółczesność pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887 (1. wyd. - 1877).
- Moszyński K.: *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958.
- Müller F.M.: *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London 1878.
- Nowaczyk M.: *Antropologiczno-ewolucjonistyczna szkoła w religioznawstwie*, "Euhemer", 1964, nr 4, s. 104-123.
- *Ewolucjonizm w religioznawstwie*, Warszawa 1969 (skrypt).
- Nowicki A.: *Ateizm francuskich materialistów XVIII w.*, "Myśl Filozoficzna", 1955, nr 5-6, s. 287-307.
- *Renesans a euhemeryzm*, "Euhemer", 1959, nr 6, s. 609-617.
- *Wykłady o krytyce religii*, Warszawa 1963.
- *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986.
- Objets du fétichisme*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 1970, nr 2 (tom monograficzny poświęcony fetysyzmowi).
- Ogonowski Z.: *Locke*, Warszawa 1972.
- Papi F.: *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968.
- Piekarczyk S.: *O kultach phallicznych w Skandynawii*, "Euhemer", 1962, nr 2, s. 7-22.
- Pinard de la Boullaye H.: *L'Etude comparée des religions*, Paris 1922 (2. wyd. - 1925).
- Pinot V.: *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris 1932.
- Pomeau R.: *La religion de Voltaire*, Paris 1969.
- Poniatowski Z.: *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa 1962 (wyd. 3).
- *Religioznawstwo - stara czy nowa dyscyplina? [w:] Nowe specjalności w nauce współczesnej (praca zbiorowa pod red. T. Kotarbińskiego i in.)*, Wrocław 1977, s. 49-85.

- Potkowski E.: Euhemeryzm w Średniowieczu, "Euhemer, Zeszyty Filozoficzne", 1962, nr 3, s. 23-52.
- Proust J.: Diderot et l'Encyclopédie, Paris 1967.
- Radcliffe-Brown A.R.: Method in Social Anthropology, Chicago 1958.
- Reinach S.: Esquisse d'une histoire de l'archéologie gauloise, "Revue Celtique", 1898, t. 19, s. 101-117, 292-307.
- Esquisse d'une histoire de l'exégèse mythologique, [w:] Cultes, mythes et religions, t. 4, Paris 1912, s. 2-20.
- Comparatisme et pyrrhonisme, "Revue de l'Histoire des Religions", 1922, t. 86, nr 1-2, s. 107-114.
- Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e, praca zbiorowa, Paris 1968.
- Réville A.: Les religions des peuples non-civilisés, t. 1-2, Paris 1883.
- Phases successives de l'histoire des religions, Paris 1909.
- Reychman J.: Od wieży Babel do językoznawstwa porównawczego, Warszawa 1969.
- Rice Mc Kee D.: Isaac de La Peyrère, a Precursor of Eighteenth-Century critical Deists, "Publications of the Modern Language Association of America", 1944, t. 49, s. 456-485.
- Robinet A.: Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon, Paris 1974.
- Roux J.P.: Le chamane altaïque d'après les voyageurs européens des XVII^e et XVIII^e siècle, "Anthropos. Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique", 1961, vol. 56, s. 438-458.
- Sadrin P.: Nicolas-Antoine Boulanger, 1722-1759, ou avant nous le déluge, Oxford 1986 ("Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", vol. 240).
- Saintyves P.: Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances, "Revue de l'Histoire des Religions", 1932, nr 1, s. 44-70.
- Schultze F.: Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Leipzig 1871.
- Skarga B.: Comte, Warszawa 1966.
- Sokolewicz Z.: Wprowadzenie do etnologii, Warszawa 1974.
- Sokołowa W.K.: Problemy etnografii i narodnego twórczstwa w posiedniej trzecie XVIII wieku. Oczerki istorii russkoj etnografii, folkloristiki i antropologii, "Trudy Instituta Etnografii im. N.N. Mikuczo-Makłaja", Moskwa 1956, t. 30, s. 136-171.
- Soriano M.: Les Contes de Perrault. Culture savante et tradition populaire, Paris 1968.

- Spencer H.: *Zasady socjologii*, t. 1-2, Warszawa 1889.
- Stephenson G.: *Geschichte und Religionswissenschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert*, "Numen", 1966, vol. 13, fasc. 1, s. 43-79.
- Stiepanow N.N.: *Kraszeninnikow - issliedowatel Kamczatki. Oczerki istorii russkoj etnografii, folkloristiki i antropologii*, "Trudy Instituta Etnografii im. N.N. Mikuchko-Makiaja, Moskwa 1956, t. 30, s. 111-135.
- Swienko H.: *Początki wierzeń religijnych i ich pierwotne formy*, "Euhemer", 1986, nr 3-4, s. 47-56.
- Tessmann G.: *Menschen ohne Gott*, Stuttgart 1928.
- Tokariw S.A.: *Szamanstwo u Jakutow w XVII w.*, "Sowietskaja Etnografija", 1939, s. 88-103.
- *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa 1969 (1. wyd. - 1964).
 - *Problemy periodizacji istorii religii*, "Woprosy Naucznoego Ateizma", t. 20, Moskwa 1976, s. 62-87.
- Trousson R.: *Voltaire et la mythologie*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", 1962, quatrième série, nr 2, s. 222-229.
- Tyloch W.: *Dzieje ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1985 (wyd. 2).
- Tylor E.B.: *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, Warszawa 1896 (1. wyd. - 1871).
- Van Gennep A.: *De l'emploi du mot "chamanisme"*, "Revue de l'Histoire des Religions", 1903, t. 47, nr 1, s. 51-57.
- *Chapitre complémentaire*, [w:] J.A. Dulaure: *Des divinités génératrices chez les anciens et les modernes*, Paris 1905 (przedruk *Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes*, Paris 1805), s. 319-335.
 - *A propos des rites phalliques*, [w:] *Religion, moeurs et légendes*, Paris 1908, s. 26-30.
 - *Un ethnographe oublié du XVIII^e siècle*, J.N. Démeunier, "La Revue des Idées", 1910, t. 7, s. 18-28.
 - *Contribution à l'histoire de la méthode ethnographique*, "Revue de l'Histoire des Religions", 1913, t. 67, nr 3, s. 320-338, i t. 68, nr 1, s. 32-61.
 - *La méthode ethnographique en France au XVIII^e siècle*, [w:] *Religions, moeurs et légendes*, Paris 1914, cinquième série, s. 93-218.
 - *Manuel du folklore français contemporain*, t. 3, Paris 1937, s. 11-17.
- Venturi F.: *L'Antichità svelata e l'idea del progresso in N.A. Boulanger (1722-1759)*, Bari 1947.
- Waardenburg J.: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. I. Introduction and Anthropology*, The Hague - Paris 1973.

Waligórski A.: Antropologiczna koncepcja człowieka, Warszawa 1973.

Wasilewski J.S.: Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach, Warszawa 1979.

Wlislöcki H., von: Vom wandernden Zigeunervolke. Bilder aus dem Leben der Siebenbürger Zigeuner, Hamburg 1890.

Zybkowiec W.F.: Dorieligioznaja epocha, Moskwa 1959.

- Czełowiek biez rieligii, Moskwa 1967.

Część III

Prace własne

Podaję tylko pozycje związane z tematem książki. Artykuły, których teksty włączam (również fragmentarycznie lub w wersji zmodyfikowanej) do obecnej pracy, oznaczam za pomocą gwiazdki.

* Euhemeryzm we Francji (do połowy XVIII w.), "Euhemer", 1969, nr 1-2, s. 105-116.

* Euhemeryzm francuskiego Oświecenia. Encyklopedyci i apologeeci chrześcijaństwa, tamże, 1969, nr 3, s. 93-106.

* Naturystyczna teoria religii we francuskim Oświeceniu, "Studia Religioznawcze", 1970, nr 3, s. 29-68.

Między Oświeceniem a Ideologią - Jan Potocki i Constantin-François Volney, "Przegląd Humanistyczny", 1972, nr 6, s. 1-16.

* Teoria religii u Holbacha, "Euhemer", 1973, nr 4, s. 67-80.

Sylvain Maréchal. Przedstawiciel oświeceniowej teorii religii, "Studia Religioznawcze", 1974, nr 9, s. 1-188 (tom monograficzny).

Meslier i Marks, "Euhemer", 1977, nr 1, s. 85-96.

Charles de Brosses w Rosji i w Polsce, tamże, 1978, nr 1, s. 15-26.

Holbach, Warszawa 1978, s. 50-73.

Teoria religii Saint-Simona, "Człowiek i Światopogląd", 1979, nr 7, s. 111-129.

* Teoria religii Diderota, "Euhemer", 1980, nr 3, s. 57-69.

Teoria religii Diderota. Podmiotowe źródła religii, tamże, 1980, nr 4, s. 55-69.

Diderot, Warszawa 1982, s. 183-218.

Narodziny i rozwój pojęcia fetyszyzmu, [w:] K. Imieliński, W. Czernikiewicz, S. Dulko (red.): Pamiętnik II Konferencji Seksuologów, Warszawa 1983 (wyd. Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego. Zakład Seksuologii i Patologii Więzi Międzyludzkich), s. 49-53.

Lektury religioznawcze młodego Marksa, "Euhemer", 1983, nr 4, s. 3-14.

- * Francuskie Oświecenie o szamanizmie Syberii i Uralu, tamże, 1984, nr 3, s. 85-102.
 - * O szamanizmie przed pojawieniem się pojęcia szamanizm, "Człowiek i Światopogląd", 1985, nr 4, s. 36-54.
- Marksizm a oświeceniowa teoria i krytyka religii, "Panta rei. Studia z filozofii marksistowskiej", t. 1, Wrocław - Warszawa 1985, s. 179-210.
- * Oświeceniowy przełom w badaniach nad szamanizmem, "Człowiek i Światopogląd", 1986, nr 2, s. 41-58.
 - * Początki badań nad kultem przodków, tamże, 1987, nr 3, s. 109-120.
 - * "Archeologia" koncepcji totemizmu, tamże, 1987, nr 7, s. 61-70.
 - * Koncepcje przedreligijnego okresu ludzkości, "Euhemer", 1987, nr 2, s. 9-25.
- La Mettrie et la "religion du médecin", "Corpus. Revue de Philosophie", 1987, nr 5-6, s. 63-77.
- * Filozofskie przedposytki proswietitielskoj teorii razwitija rieligii, "Studia Religioznawcze", 1987, nr 20, s. 57-68.
 - * Jacques Antoine Dulaure (1755-1835) o kultach fallicznych, "Euhemer", 1987, nr 3-4, s. 69-86.
- Volney dans les Lumières polonaises, w: J. Roussel (red.): L'héritage des Lumières: Volney et les Idéologues, Angers 1988, s. 357-368.
- La contribution de Fontenelle à la science des religions, w: A. Niderst (red.): Fontenelle. Actes du colloque ..., Paris 1989, s. 657-666.

LES LUMIÈRES FRANÇAISES ET LES DÉBUTS DE LA SCIENCE DES RELIGIONS

Résumé

Les historiens de la science des religions sont unanimes dans leur conviction que cette science naquit en Angleterre dans la seconde moitié du 19^e siècle. Cependant une quantité suffisante de faits nous permettent de constater que les bases en furent posées par les Lumières françaises. On sait que l'évolutionnisme constitua le cadre théorique, la Weltanschauung de l'école anglaise. On ignore, par contre, que ce courant se forma au sein de la pensée du 18^e siècle. Naturellement, plusieurs historiens de la religion admettent que la notion centrale de la pensée évolutionniste, celle de progrès, est née à l'époque tardive des Lumières (on mentionne le plus souvent Condorcet). Ils restent quand même convaincus que cette idée de progrès fut détachée de l'ensemble de la doctrine des philosophes et des érudits vivants à l'époque de l'ancien régime, comme si cette doctrine aurait été essentiellement ahistorique, étrangère à toute conception du développement.

Loin de partager cette opinion, nous démontrons au cours de cet ouvrage qu'on n'a pas du attendre l'élaboration de la théorie du progrès pour l'appliquer à la science des religions, car il y avait toujours un lien intime entre elles. Leur développement fut parallèle et leur naissance simultanée. La compréhension du développement progressif des croyances humaines se fraya la voie à travers les polémiques avec des attitudes fixistes traditionnelles, consacrées par la théologie, et plus tard par les conceptions déistes. La religion des théologues n'avait pas d'histoire. Elle fut révélée dans sa forme parfaite, et tout changement ne signifiait que sa corruption. En face de la religion, seule "véritable", des Hébreux se dressaient donc toutes les religions "corrompues". A l'époque de la

"crise de la conscience européenne" (1680-1715) décrite par P. Hazard, et dans le cas de la conscience religieuse un quart de siècle plus tôt, on a vu prospérer une conception panhébraïque qui semblait expliquer l'existence de différentes religions du monde entier par la dégénération du culte de l'Éternel Dieu biblique. Les progrès de la chronologie de l'histoire mondiale ne faisaient que reculer les dates de cette corruption primitive. Le panmosaïsme, en tant que variation du panhébraïsme a trouvé des concurrents dans les concepts de ceux qui cherchaient cette corruption à l'époque de Noé ou d'Adam. Les Lumières ont cependant hérité la version de l'histoire théologique modernisée par Bossuet, où la religion subit une vicissitude - elle ne dégénère que pour s'épurer périodiquement. Elle a ses moments de la régression et du progrès.

La connaissance des civilisations antiques a fait naître d'autres conceptions, rivales à l'égard du panhébraïsme, mais toujours monocentriques et diffusionnistes. A la place du "peuple élu" viennent successivement les Égyptiens, les Chaldéens, les Chinois et les Indiens orientaux. Dans chaque cas il s'agit d'une religion "parfaite", "savante" qui se serait corrompue lors de sa diffusion en subissant la dégénération en idolâtrie. On explique habituellement cette corruption en recourant à l'interprétation allégorique des religions. Ce sont toujours des prêtres savants qui inventent une langue symbolique pour faire apprendre au peuple ignorant des vérités abstraites, insaisissables d'une manière directe. L'oubli de la signification des symboles matériels cause leur déification par le peuple, ce qui mène à l'idolâtrie. Des monocentrismes nouveaux n'éliminent donc pas l'idée de dégénération des religions, mais ils la rendent laïque.

Cependant le panhébraïsme est mis en question et attaqué d'une manière beaucoup plus efficace que les nouvelles formes du monocentrisme depuis que I. La Peyrère publie son oeuvre latine sur les "Préadamites" (1655). Selon cet auteur, Adam ne fut pas le premier homme et le premier ancêtre de tous les peuples du monde. Des préadamites qui vivaient avant lui, ce qu'il tâche de démontrer en recourant à la Bible même, avaient été créés séparément, et quelques peuples sauvages ont pu naître par la génération spontanée. Cette idée, privée de son contexte théologique, fera carrière parmi les philosophes libertins et dans les Lumières précoces. Elle servira à fonder la conception polycentrique et polygénique des origines de l'humanité et du développement de sa culture sans exclure la religion. Cette conception est radicalement antidiffusionniste et par conséquent elle laissera d'envisager les histoires des peuples comme autonomes et parallèles. Mais ce qui est le plus important, elle permettra de regarder comme intrinsèques la culture et la religion des peuples pri-

mitifs. Les croyances archaïques de ces peuples ne seront plus traitées en tant que corruption du monothéisme hébreux ou autre, mais deviendront de véritables religions. Désormais on pourra traiter ces religions comme une création spontanée des hommes qui se développe avec eux.

La polygénèse culturelle ou religieuse (nous utilisons cette notion au sens proche de "polycentrisme" et non pas de "polygénisme" - terme qui appartient à l'anthropologie physique) s'associe très souvent à la notion d'identité de la nature humaine. C'est le cas de B. de Fontenelle qui passe pour l'inventeur des sources anthropologiques de la religion, mais son grand mérite consiste dans la jonction de l'idée d'identité de la nature humaine avec celle de progrès. Puisque l'homme crée partout des dieux à son image, cette image est toujours identique, ou ressemblante, chez les peuples qui se trouvent au même niveau du développement de leur civilisation.

Le courant anthropologique de la théorie de la religion à l'époque des Lumières, issu du polycentrisme et lié à la notion d'identité de la nature humaine, favorise donc l'approche historique des croyances humaines. Il s'oppose au courant intellectualiste des monocentristes et des diffusionnistes, selon lesquels la religion, envisagée comme produit des savants, dégénère quand elle passe au peuple.

Mais l'idée de progrès chez Perrault et Fontenelle est limitée par le rationalisme de l'époque de la querelle des anciens et des modernes - querelle qui constitue le premier grand effort de dépasser la théorie de la dégénération et de démontrer la supériorité de la culture moderne sur l'ancienne.

Pour motiver la possibilité du progrès historique, Fontenelle doit dépasser la théorie des climats qui deviendra si importante chez Montesquieu. Cependant celui-ci prouve que les lois de la nature et de la société ne sont pas les mêmes. La théorie du progrès à l'époque des Lumières se heurtera toujours au déterminisme naturel. L'histoire y reste inscrite dans la nature. Son développement est considéré le plus souvent comme cyclique. L'idée des vicissitudes périodiques de la culture et de la religion se lie habituellement à celle des catastrophes dans le monde physique. Le déluge est bien à la mode dans la philosophie de l'histoire des Lumières. C'est sur le déluge que Boulanger fondera sa théorie et son histoire de la religion. La vicissitude des choses n'élimine pas quand même toujours le progrès linéaire, constant. De Brosses qui recourt parfois à l'idée de déluge en esquissant les lois qui gouvernent l'histoire, s'en passe parfaitement quand il propose son schéma du développement progressif des religions qui va du fétichisme, à travers le polythéisme,

jusqu'au monothéisme. Par ailleurs les principaux fondateurs de la théorie du progrès continu, tels que Turgot et Condorcet ne se soucient pas beaucoup de l'appliquer au domaine de la religion.

Le sensualisme constitue la base philosophique de l'idée du progrès dans l'histoire et surtout dans la religion. Les disciples français de Locke reconnaissant que nos idées nous viennent des sens, abandonnent les concepts traditionnels du consentement unanime et des idées innées en tant que source de la religion. Condillac méconnaît tous les principes abstraits et aprioriques pour démontrer que nos connaissances se développent progressivement à partir du concret vers l'abstrait, du particulier au général, et du sensuel au rationnel. Les philosophes matérialistes du 18^e siècle continueront cette façon de penser en rejetant les inconséquences de Condillac et appliqueront, tout ce qu'il dit du processus de la connaissance chez l'homme particulier, à l'humanité. Ils partiront de l'ontogénèse pour aboutir à la philogénèse et transformeront les problèmes de la connaissance en problèmes de l'histoire.

Selon Helvétius, d'Holbach, Diderot, les besoins matériels constituent la source de l'activité pratique et théorique de l'homme. La satisfaction de ces besoins et le sentiment de la dépendance de l'homme, dominé par le monde extérieur, ont fait naître des idées religieuses. Chez les sensualistes, l'attitude intellectualiste envers la religion fait place à l'approche émotiviste dans l'examen des origines des croyances religieuses. Loin de chercher leurs inventeurs parmi les savants prêtres ou imposteurs, ils les trouvent dans les créatures humaines abruties, souffrant la faim, le froid et s'inquiétant sans cesse de leur survie. Vers la fin du siècle Volney tâchera de démontrer l'existence des liens entre le niveau de la civilisation des peuples et les changements dans leurs idées religieuses. Il représente donc un nouveau type de l'approche historique des religions.

Le sensualisme créa aussi une nouvelle anthropologie philosophique, dont le but fut la recherche et l'examen de l'homme concret. Cette anthropologie se tourne vers les faits observables d'une manière empirique et vers leur comparaison, pour en tirer des conclusions générales. C'est ainsi que les Lumières inventent la méthode comparative qui servira de base pour l'école évolutionniste ou anthropologique dans la science des religions. On compare surtout les faits ethnologiques, et le but de ce procédé est la recherche des analogies, des "parallèles" grâce auxquelles on découvre d'abord que certaines formes des religions ont un caractère universel, et qu'elles paraissent partout chez les peuples se trouvant au même niveau de la civilisation. Fontenelle, Tournemine, La Créquinière, La-

fitau furent les premiers comparatistes qui, sans attendre l'avènement du sensualisme en France, ont trouvé des analogies entre les cultes des Indiens et les croyances des premiers Grecs. Il en résultait que les peuples exotiques représentent un tableau vivant de la civilisation primitive des anciens peuples de l'Europe. Ces comparaisons ont permis à Vico de lancer une thèse qu'il y a une seule histoire idéale que doivent parcourir tous les peuples. Le sensualiste De Brosses a formulé nettement la conception du développement inégale des histoires particulières permettant de reconstituer une histoire universelle et les étapes de ses progrès. Avant les évolutionnistes il a constaté que les croyances supérieures se forment au sein des croyances inférieures, plus anciennes.

Les Lumières françaises ont inventé non seulement la méthode comparative, mais aussi une notion qui lui est inséparable, et notamment celle des survivances. Au 18^e siècle on la désigne par de nombreux synonymes, comme les "débris", les "vestiges", les "restes", les "traditions", les "monuments", les "archives". La littérature antireligieuse de l'époque leur préfère une notion des "préjugés" ou des "superstitions". Parler des restes d'anciennes religions comme d'un document servant à leur connaissance, c'est prouver l'existence du discours scientifique à côté du discours critique dont on se servait par rapport aux croyances humaines. Grâce aux survivances, on visait à rétablir l'histoire de la religion. Leur étude systématique par J.A. Dulaure coïncide avec les débuts de la science du folklore religieux.

La méthode comparative se servant de l'examen des survivances fut utilisée par les Lumières françaises dans plusieurs autres sciences. Buffon recourait à elle dans ses recherches géologiques, paléontologiques et ethnologiques. Un long débat sur les "pierres de foudre" finit par la découverte des "survivances" sous forme des instruments primitifs de travail. B. Franklin a eu plusieurs raisons pour définir l'homme en tant que "a toolmaking animal".

Après avoir rejeté la révélation, les idées innées et le consentement universel comme sources de la religion, les matérialistes français du 18^e siècle, convaincus des origines animales de l'homme et du progrès de ses capacités intellectuelles, conçurent l'état préreligieux de l'humanité. L. Morgan et quelques autres représentants de l'évolutionnisme n'ont su qu'ils avaient des précurseurs dans les Lumières françaises. Le spécialiste de l'époque préreligieuse, W.F. Zybkovets mentionne en 1967 un seul théoricien de la société primitive des "athées" - Diderot. Cependant l'idée en est bien répandue au 18^e siècle. Son origine remonte quand même aux sources très hétérogènes. Les voyageurs et les missionnaires inté-

ressés dans la colonisation et la conversion des peuples exotiques leurs attribuent parfois bien gratuitement la méconnaissance de la religion et de l'idée de Dieu. L'incompréhension des croyances archaïques favorisait cette erreur qui devint bientôt incommode à l'Eglise à cause de ses conséquences philosophiques, car elle favorisait l'attitude des incrédules. F. Lafitau comprit cela et reprocha en 1724 à ses confrères théologiens de soutenir une idée contraire à leurs intentions et nocive à la religion.

Une autre source de la conception de l'athéisme primitif des peuples fut le "paradoxe de Bayle" soutenu par ce philosophe vers la fin du 17^e siècle et repris ensuite par les Lumières. Selon Bayle une société des athées peut exister et se gouverner mieux qu'une société des croyants imbus des préjugés. Pour prouver sa thèse, Bayle cita plusieurs exemples des sociétés et des hommes (surtout des philosophes) qui donnaient la preuve des vertus sans avoir une religion quelconque. De nombreux philosophes (La Mettrie, Diderot, d'Holbach, Helvétius et surtout Maréchal) le suivront. Voltaire semble avoir l'idée la plus correcte de l'athéisme préreligieux quand il dit que les hommes ressemblants aux animaux ne sont pas croyants ni athées, la notion de Dieu leur restant inconnue. Leur athéisme ne constitue donc pas une négation des forces surnaturelles, mais leur ignorance. La religion, par contre, est née quand les hommes commencent à raisonner. Selon Voltaire, il ne faut pas confondre l'absence de la religion chez les peuples primitifs avec l'athéisme conscient des philosophes.

Les Lumières françaises n'ont pas élaboré un tableau cohérent du progrès des religions à partir des formes archaïques vers les formes plus modernes et plus parfaites. Et pourtant ce sont les philosophes et les érudits du 18^e siècle qui découvrirent plusieurs croyances primitives. C'est seulement que peu versés dans la façon d'envisager différents côtés d'un seul problème à la fois, ils lancèrent de nombreuses thèses ou hypothèses rivales. Malgré les divergeances, ils furent très souvent d'accord sur ce point que les cultes naturels avaient précédé la déification des rois et des grands hommes, et c'est dans cet ordre que nous les analysons.

Si l'on prend en considération l'influence de la théorie de la religion du siècle des Lumières sur la science des religions du 19^e s., une personnalité originale de Ch. de Brosses émerge visiblement parmi tant d'autres, ses contemporains. Ce théoricien du progrès et ennemi des interprétations allégorisantes a su élaborer un schéma du développement des croyances conforme au sensualisme. Selon De Brosses le fétichisme

fut la première et la plus grossière (presque "matérielle") religion des humains. Le polythéisme et le monothéisme le suivirent. En élaborant son schéma, De Brosses y a inclu quelques idées de Hume, mais son oeuvre "Du culte des dieux fétiches" est originale dans son ensemble.

L'assimilation de la théorie du fétichisme par les Lumières s'accomplit dans plusieurs variantes: 1. Les matérialistes (Diderot, d'Holbach, Helvétius, Naigeon) l'acceptent en entier mais en même temps ils s'en servent dans leur critique du christianisme et dans la diffusion de l'athéisme; 2. les théologiens (l'abbé Bergier) donnent au fétichisme une teinte d'animisme; 3. quelques philosophes et érudits (Ch. Bonnet, J. Jallabert) insistent sur la nouvelle méthode de De Brosses inspirée par le sensualisme: le respect des faits concrets, leur comparaison et généralisation, l'abandon des conceptions aprioriques et de l'allégorisme; 4. les théoriciens de la religion représentants le courant naturiste et astraliste incorporent le fétichisme en le transformant en une conception diffusionniste et allégorisante (A. Court de Gébelin, F. Dupuis); 5. les continuateurs de De Brosses (Ch.G. Leroy, J.A. Dulaure) tendent à inclure l'école astraliste dans la théorie du fétichisme. Dulaure hésite entre les deux écoles et tâche de les concilier.

L'un de grands mérites des Lumières françaises est la description et la définition du phénomène du chamanisme. Le terme de "chamanisme" paraît pour la première fois dans la version française de l'oeuvre de J.G. Georgi: "Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches" (1777). Cette oeuvre contient une addition intitulée "Das Schamanische Heidentum", dans la version russe "De la loi païenne chamane", et dans la version française "Le Schamanisme" (les trois versions parurent en même temps à Pétersbourg). Georgi traite le chamanisme d'une manière traditionnelle en tant que corruption de la religion hébraïque.

Le véritable fondateur de la théorie moderne du chamanisme fut P.Ch. Levesque, auteur de l'"Histoire des différents peuples soumis à la domination des Russes" (1783). La quatrième section de cette oeuvre contient un long chapitre sur le chamanisme sibérien. Pour prouver le caractère archaïque de cette religion Levesque la compare en 1789 (quelques semaines avant la Révolution) aux premières croyances des Grecs. Il le fait dans un cours prononcé devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Le texte en fut imprimé en 1795.

Levesque utilisa dans ses travaux les relations sur le chamanisme faites par les voyageurs et les membres des expéditions scientifiques en Sibérie et dans d'autres régions de l'Asie. Il se familiarisa avec le chamanisme lapon et groenlandais.

Il faut insister sur le fait que les auteurs du 18^e siècle ont contribué à la reconnaissance du caractère universel du chamanisme. Ils ont décrit ou repris les anciennes descriptions du chamanisme des Indiens du Brésil, connu sous le nom de la "pagéance" ou de "pagéance" (du mot "pagé" ou "paje" signifiant encore aujourd'hui un "xaman"). Dans la région des Caraïbes il y avait des "piaïles", des "piajes" ou des "piaches" dont les noms dérivent d'une même source. On les appelait aussi des "caraïbes". Il se peut que ce mot servait à distinguer le chamanisme de la région septentrionale de l'Amérique du Sud de celui des Antilles, où il y avait des "bohitis" (voir l'article de Diderot dans l'Encyclopédie) nommés aussi des "buhites", des "butios" et des "boïès". La littérature de l'époque des Lumières trouve un terme très commode pour désigner toutes les sortes des chamanes américains et notamment celui du "jongleur". Ce mot contient déjà l'interprétation du chamanisme réduit à l'imposture.

Cette interprétation est typique des textes parus avant Levesque. On la trouve à l'article "Schamans" de l'Encyclopédie, où l'on les identifie avec les jongleurs et dans le texte de S. Maréchal sur les chamanes inséré dans le 3-ème volume des "Costumes civils actuels des tous les peuples connus" (1788).

Levesque a subi, dans ses recherches sur le chamanisme, l'influence des auteurs s'occupant des religions des Indiens orientaux et prêchant une sorte de "panindianisme" ou d'"indocentrisme", comme M. Veysière de La Croze ou J. de Guignes. Il cherche donc des prédécesseurs des chamanes sibériens dans les savants prêtres des Indes, nommés samanéens. Dans ses derniers textes, Levesque se libère de son monocentrisme indien et de son diffusionisme radical. Il prend une position conciliatrice entre le monocentrisme et le polycentrisme, entre le diffusionisme et le parallélisme dans le développement des religions du monde.

Certains thèmes relevés par Levesque, comme le chamanisme des Grecs et des Bohémiens, ne cessent pas d'intéresser des chercheurs contemporains. Nombreux sont encore ceux qui continuent à trouver l'étymologie du mot "chamane" dans le mot sanscrit "šramana". Inconsciemment on continue ainsi la tradition des Lumières. Une autre tendance renouant, sans le savoir, à Levesque est celle qui reconnaît le caractère universel du chamanisme. Parmi les précurseurs de cette tendance il faut mentionner aussi C. Pauw et C.F. Volney qui comparaient le chamanisme amérindien avec celui de l'Afrique, de la Grèce ancienne et de la Sibérie.

Le chamanisme contient certains traits qui lui sont communs avec le totémisme. Cette forme archaïque de la religion fut découverte long-

temps avant J.F. Mac Lennan, auteur de "On the Worship of Animals and Plants" (1869). C'est J. Long qui l'avait décrit en 1791. En France le mot de "totamisme" parut pour la première fois dans la traduction de l'oeuvre anglaise de Long par J. Billecocq en l'an II (1793-1794). Le traducteur nous a fournis quelques informations supplémentaires, concernant le totémisme dans ses notes.

On trouve les premières descriptions du totémisme chez Garcilaso de la Vega (1617) traduit bientôt en français, chez F. Bernier, P.F.X. de Charlevoix, F. Lafitau. La cérémonie totémique, connue sous le nom de la "fête de l'ours", et le culte de l'ours en tant qu'ancêtre des tribus sauvages, ont trouvé des échos chez E. Isbrandt Ides (la fin du 17^e s.) et chez Ch. de Brosses qui se réfère à lui, de même que chez J.F. Regnard dans son "Voyage de Laponie".

De Brosses aperçut le caractère social du totémisme, bien qu'il ignorât le mot, en constatant que les figures d'animaux étaient placées sur les bannières et les casques des chefs des armées égyptiennes, parce que les tribus de ce peuple adoraient ces animaux. Selon A. Van Gennep, De Brosses abolit la théorie "nominaliste" et "héraldique" du totémisme avant sa naissance. Ce seulement que De Brosses expliquait la zoolâtrie en tant que forme du fétichisme.

Les observations de F. Lafitau se rapportant aux croyances des Indiens en deux âmes, l'une intérieure et l'autre extérieure, capable de résider dans le corps des animaux, seront utilisées par H. Spencer, A. Lang dans son interprétation "héraldique" du totémisme renouera à Charlevoix et à Lafitau.

La recherche des croyances primitives c'était une occupation très importante pour les hommes des Lumières qui s'efforçaient d'expliquer l'énigme de la religion et de parvenir à son essence en retrouvant sa forme initiale. Comme nous l'avons déjà vu, on cherchait ses origines surtout dans la déification de la nature, de ses éléments et de ses êtres. C'est ainsi que se formait à travers le 18^e siècle une école naturiste dont se dégagèrent, vers la fin des Lumières, deux tendances: l'une qui réduisait la religion au culte des corps célestes et l'autre qui n'y voyait que le culte de la fécondité. Avec F. Dupuis et C.F. Volney les Lumières françaises ont vu naître la première école astraliste dans la science des religions. La seconde école fondée à la charnière du 20^e et du 19^e s. par les Allemands (E. Siecke, H. Winckler, A. Jeremias, E. Stucken) a repris toutes les principales thèses de leurs précurseurs français: le monocentrisme (surtout panbabylonique), le diffusionisme, l'interprétation allégorique des mythes religieux et leur réduction aux symboles de la nature, la né-

gation de l'existence des personnalités religieuses, et surtout de Jésus interprété en tant que mythe solaire.

Les astralistes français de la fin du 18^e s., tels que Dupuis, Volney, Maréchal, se réfèrent - eux aussi - à leurs précurseurs lointains. Ils citent le plus souvent Platon, Macrobe, Maïmonides et, parmi plus récents, Th. Hyde, G.J. Vossius, J. Marsham, et F. Bianchini. Les premiers érudits français du 18^e s., tels que E. Fourmont, se bornent même à des compilations. Ils sont plus historiens du sabéisme ou de l'astrolâtrie que ses théoriciens.

A.N. Pluche donne une large exposition du sabéisme dans son, "Histoire du ciel" (1739) qui peut être considérée en tant que première oeuvre astraliste des Lumières précoces françaises. Sa doctrine est encore foncièrement panhébrique, mais il tâche de la transformer en pan-babylonique. On observe la même tendance chez Voltaire, dont le point de départ est le déisme. Il considère les cultes astraux d'être une corruption du culte de l'Être-Suprême. Malgré son polycentrisme culturel, il pense que le sabéisme commença en Chaldée pour passer dans d'autres contrées.

L'interprétation astraliste de la religion constitue, dans la seconde moitié du siècle, un thème favori des astronomes, comme J.J. de La Lande et J.S. Bailly. C'est La Lande qui inclua le premier texte astraliste de Dupuis dans son "Astronomie" (1781). Il respecta même les thèses de Dupuis sans les partager. Restant comme lui astraliste, il ne dédaignait pas l'explication évhémériste. Il se prononçait pour le chaldéocentrisme, pendant que Dupuis et la plupart des astralistes respectaient l'égyptocentrisme. Ce fut aussi le cas des Encyclopédistes. Par contre, Bailly et Buffon professaient une sorte de pannordisme astraliste.

Tous ces monocentrismes, avec leur intellectualisme et leur diffusionisme, furent étrangers au courant sensualiste dans l'explication du sabéisme. Selon Condillac, tous les hommes ont dû adorer le soleil qui leur donnait la fertilité ou la mort. Le soleil leur permettait, ou refusait, de satisfaire les besoins physiques. Ce sont donc les émotions populaires, et non pas la réflexion scientifique de quelques prêtres chez quelques nations civilisées, qui donnèrent l'origine au culte du soleil, des astres et ensuite du feu. Selon les sensualistes ce n'est pas un seul soleil, mais une seule nature humaine qui causa l'universalité de ce culte. Naturellement, il serait difficile de présenter ici toutes les nuances dans les attitudes des sensualistes. Dupuis, malgré son sensualisme qui est plutôt déclaratif, commence son oeuvre sur l'"Origine de tous les cultes" par l'analyse de la nature dans son ensemble en tant que source de la re-

ligion. Volney, par contre, se concentre sur les besoins naturels de l'homme. En dernière analyse, c'est la faim qui - selon lui - cause l'adoration du soleil par les peuples agricoles. En tout cas ce n'est pas la contemplation philosophique sur le Grand Tout.

L'interprétation astraliste de la religion favorisait peu sa critique sociale. Il y a cependant un ouvrage anonyme publié en l'an II, "La fable de Christ dévoilée", qui y introduit la thèse de l'imposture, plus familière à l'évhémérisme.

L'un des mérites des Lumières françaises pour la science des religions est la description et la distinction des cultes phalliques en tant que forme archaïque des croyances humaines. Cette forme est encore aujourd'hui relativement peu connue, et rares sont ceux qui osent l'introduire dans le canon classique des cultes primitifs. Les premiers théoriciens du phallisme religieux sont dans certaine mesure responsables de cet état de choses. Ils se sont bornés à étudier le culte de Priape et de Phallus qui ne constitue qu'un élément assez restreint des cultes de la fécondité et de la fertilité. Dans ces cultes, la fécondité constitue une valeur déifiée et l'obscénité, s'il y en a, est accidentelle. Même J.-A. Du-laure, qui est auteur du premier ouvrage sur les cultes phalliques, dépasse largement le phénomène du phallisme. Les attributs de Phallus, et d'autres divinités analogues, démontrent que l'on adorait ses vertus magiques et avant tout sa force masculine et non seulement fécondatrice. Priape fut gardien (custos) des jardins, des champs et des troupeaux. Sous forme de Fascinum il "fascinait" les femmes et il protégeait, à Rome, contre les sortilèges. En tant que Mutunus Tutunus - une divinité hermaprodite, il personnifiait la force génératrice des deux sexes.

Les articles de l'Encyclopédie de Diderot, tels que "Priape", "Priapisme", "Phallus", "Phallophore", et tant d'autres dans le genre, se bornent à la description des cultes phalliques de l'antiquité classique et à leur défense contre le reproche d'obscénité.

De nouveaux problèmes surgissent avec la connaissance des cultes de la fécondité dans les pays exotiques. Certains érudits, comme Lafitau, y voient l'effet de la diffusion des religions païennes. D'autres comparatistes, comme La Créquinière et Veyssière de La Croze, en étudiant les lingames de l'Inde les considèrent tantôt comme un rudiment des cultes païens, et tantôt comme une création spontanée et supérieure à ces anciens cultes. De même se frayait la voie l'idée de l'universalité de ces cultes. On observe une attitude analogue chez P. F. d'Hancarville qui comparait les cultes phalliques de l'Inde avec ceux de la Grèce ancienne. D'Hancarville fut l'un des premiers qui aperçurent des liens entre les cultes de la fécondité et les cultes chtoniques, avec leurs cycles de

la mort et de la résurrection de la nature. Les progrès dans les recherches sur le sanscrit amènent, vers la fin du 18^e s., à la naissance du panindianisme. P. Sonnerat reconnaît que c'est de l'Inde que les cultes phalliques passèrent au monde ancien.

Les Lumières françaises contribuèrent à la reconnaissance dans les cultes phalliques d'une religion primitive grâce aux études sur le baalisme. De nombreux fragments de l'Ancien Testament concernant la lutte du mosaïsme contre le culte de Baal devinrent pour les théoriciens de la religion du 18^e s. une source précieuse d'informations sur les cérémonies religieuses et sexuelles à la fois chez les anciens Hébreux. Ces théoriciens comme A. Calmet, J.B. Lefebvre de Villebrune, Voltaire, H.G. Mirabeau, L.F.L. Lignac et J.A. Dulaure ont codifié tous les comportements sexuels liés au culte de Baal: l'exposition des parties sexuelles devant son idole, la masturbation, le coït homosexuel ou hétérosexuel ayant des traits de la promiscuité, la prostitution sacrale, des contacts sexuels avec des animaux et la pratique d'autres déviations sexuelles. Plusieurs de ces comportements relèvent de la magie: les femmes mangent des prépuces des étrangers vivants, ou des ennemis tués, pour s'approprier leur force fécondatrice; elles consomment aussi des racines de la mandragore.

Le livre de J.-A. Dulaure: "Des divinités génératrices, ou du culte du Phallus chez les anciens et les modernes" (1805) constitue la première histoire complète des cultes phalliques traités en tant que forme spécifique des croyances primitives, dont les survivances se rencontrent même dans le catholicisme. Du point de vue méthodologique, Dulaure hésite et oscille entre De Brosses et Dupuis. Tantôt il considère les cultes phalliques comme primitifs et tantôt il les croit (avec Dupuis et Maréchal) d'être une religion philosophique cachant, sous les symboles, des mystères de la nature compréhensibles seulement par des intellectuels.

En renouant, cependant, à la tradition sensualiste de De Brosses, Dulaure voit dans les cultes phalliques un moyen religieux de satisfaire les besoins matériels des hommes. Il y s'agit non pas des besoins sexuels, mais de la multiplication des produits agricoles, des troupeaux et des hommes, dont le nombre augmentait les chances d'une tribu ou d'une peuplade à survivre.

L'interprétation naturaliste de la religion et de ses origines trouvait toujours une explication rivale dans l'évhémérisme. Selon Evhémère (IV^e -III^e s. av. n.e.) tous les dieux ne sont que des rois et d'autres grands hommes divinisés. Il distinguait la déification imposée par les souverains de leur vivant et la cécification spontanée des bienfaiteurs de l'humanité

après leur mort. Dans le second cas l'évhémérisme, en tant que théorie des origines de la religion et de sa première forme (aujourd'hui il ne constitue que l'explication de la fonction sociale de différentes croyances humaines); s'approche du culte des ancêtres. Cette théorie a subi beaucoup de changements depuis l'antiquité, à travers le Moyen-Âge et la Renaissance, jusqu'à l'époque des Lumières. Les apologistes de la religion chrétienne l'utilisaient toujours pour prouver le caractère humain (et non pas divin) d'autres croyances. Les philosophes des Lumières l'associèrent à la théorie de l'imposture pour démontrer que la religion remplissait, dès ses origines, la fonction sociale malfaisante, et pour y réduire son essence.

Selon la conception de R.J. Tournemine, qui est premier évhémériste du 18^e s., les divinités païennes proviennent des personnalités bibliques. Malgré son panhébraïsme, ce savant jésuite partage les opinions des érudits laïques que tous les mythes se laissent diviser en historiques et physiques. A.N. Pluche admet que l'évhémérisme ne constitue qu'une branche de l'interprétation physique et allégorique des anciens cultes. Le représentant principal de l'évhémérisme apologétique du 18^e s., abbé A. Banier, auteur de l'"Explication historique des fables", est un panhébraitiste modéré. Il critique comme abusive la tendance à chercher l'origine de tous les dieux au monde dans la tradition biblique. Il considère que la mythologie grecque se laisse d'interpréter en entier selon la doctrine d'Évhémère. Un autre apologiste, abbé N.S. Bergier, admet que les dieux païens viennent souvent de Noé, mais la nature constitue la première source des cultes idolâtres.

À côté des apologistes, il y a au 18^e s. un groupe d'érudits plus indépendants de la théologie qui représentent l'évhémérisme. On trouve parmi eux E. Fourmont qui enrichit la doctrine d'Évhémère en insistant sur les causes psychiques de la déification des grands hommes. En même temps il partage les dieux des anciens en majeurs (dii maiores), dont l'origine est céleste (astrale), et en mineurs (dii minores), qui viennent des hommes déifiés. Parmi ces derniers il distingue ces ancêtres devenus dieux. Un autre érudit et philosophe, N. Fréret loin d'être évhémériste orthodoxe, unit la doctrine de l'"Inscription sacrée" à celle du sophiste Prodicus de Céos et du stoïcien Persée. Selon Fréret, on déifia les bienfaiteurs de l'humanité et l'on mythifia de grands événements dans l'histoire économique des peuples. Chez Fréret l'évhémérisme est privé de son radicalisme politique et philosophique. Ce n'est plus une doctrine athéiste, envisageant la religion en tant qu'invention des despotes. Mais en même temps Fréret critique la version panhébraitique de l'évhémérisme qui fut celle de Newton.

Dans les relations concernant des peuples exotiques et des civilisations modernes, l'évhémérisme prend de nouveaux sujets. Il incorpore des chefs de tribus, de grands guerriers et des chamanes. Les descriptions de la Chine montrent le culte évhémériste des empereurs et des ancêtres. Celles du Japon mentionnent le culte des kamis.

Bayle, Fontenelle et Fréret découvrent les origines anthropologiques, spontanées des divinités évhéméristes. Par contre, les philosophes matérialistes (Diderot, d'Holbach et la littérature clandestine) insistent sur la déification forcée et sur l'imposture comme des moyens politiques utilisés à gouverner les hommes. J. Meslier tâche d'accorder la déification spontanée et forcée, mais il reste convaincu que le culte de bons princes précéda celui des despotes. Il donne par conséquent la priorité aux sources anthropologiques de la religion et l'on sait que plus tard, au 19^e s., L. Feuerbach utilisera ces sources pour élaborer sa théorie de l'aliénation religieuse. En développant le côté politique de l'évhémérisme, Meslier indique que le processus de la sacralisation du pouvoir s'étend non seulement aux chefs des empires, mais aussi aux fonctionnaires subalternes, leurs auxiliaires. En tant qu'évhémériste radical, Meslier voit un homme divinisé non seulement dans Jésus, mais aussi dans Dieu le Père.

L'évhémérisme de Montesquieu diffère de celui des Encyclopédistes matérialistes sur ce point, qu'il relève la fonction organisatrice de la religion.

En ce qui concerne Voltaire, son évhémérisme constitue un élément de sa théorie du progrès. Puisque les grands hommes, les grands inventeurs, de même que tous ceux qui se distinguent par des travaux utiles servent bien leur pays, ce sont eux qui méritent les louanges que nous adressons aux dieux. "Les Dialogues d'Evhémère" postulent une sorte de culte laïque pour les grands inventeurs, législateurs, artistes, écrivains. L'évhémérisme de Voltaire a une teinte axiologique. C'est le monde des valeurs, et de ceux qui les représentent, qui porte l'empreinte de la divinité. Le culte des législateurs et des réformateurs politiques est prêché aussi par Rousseau et Helvétius. S. Maréchal ira plus loin, à la veille et pendant la Révolution Française, en prêchant le culte des héros et des martyrs de la Liberté. C'est ainsi que l'évhémérisme se transforme de la doctrine expliquant les origines de la religion en une doctrine d'action politique. Sa première fonction cependant en souffre, car le vide sera rempli par l'école naturaliste et astraliste.

P. Foucher dans son "Examen du système d'Evhémère" (1770) pèse en bon arbitre tous les pour et les contre de l'école naturaliste allégorisante

et de l'école évhémériste, sans prononcer son verdict définitif. Selon le texte de Foucher, la doctrine d'Evhémère est juste si l'on soutient la position hellénocentrique. Par contre, l'égyptocentrisme mène à la reconnaissance des allégoristes comme dépositaires de la vérité. Les disciples éclairés d'Evhémère ont raison si l'on admet que ce sont tous les hommes qui créent des religions. La religion en tant que produit des intellectuels exige l'acceptation de la théorie allégorique naturaliste.

Depuis Cicéron on reprocha à l'évhémérisme de ne pas expliquer les origines des dieux, car il ne s'occupe pas d'idée du surnaturel. Par contre, cet élément est présent dans le culte des ancêtres. Or, ce problème se pose un peu autrement dans la pensée des Lumières qui continuent deux lignes de l'évhémérisme sans s'en rendre toujours compte, car ces lignes s'étaient déjà séparées depuis l'antiquité. Il s'agit du culte des rois imposé par eux-mêmes de leur vivant et du culte des bienfaiteurs de l'humanité déifiés après leur mort. Le stoïcien Persée détacha cette seconde sorte de déification de l'évhémérisme pour en construire sa propre théorie. Mais les Lumières françaises vont plus loin. Certains de ses penseurs admettent que la déification spontanée fut pratiquée par le commun des hommes. L'apothéose des ancêtres, c'est-à-dire des pères de famille et des chefs de tribu morts, s'est accomplie - selon ces penseurs - d'une manière "démocratique", ce qui la distingue de celle des rois se rendant des dieux par la contrainte.

J.A. Dulaure distingue nettement "l'héroïsme" de "l'anthropolâtrie". Il comprend par l'anthropolâtrie le culte des morts ou des mânes. Sans se servir de la notion du mânisme, introduite au 19^e s. par H. Spencer, il la prépare en constatant que le culte des morts ne fut possible que grâce à la croyance à l'âme immortelle, ou néanmoins aux esprits détachés du corps matériel. Puisque les peuples anthropolâtres restaient convaincus que l'âme après avoir quitté le corps peut y revenir, on offrait toujours aux mânes des libations et des sacrifices.

A. Court de Gébelin oscille, lui aussi, entre l'évhémérisme classique et la conception du culte des ancêtres quand il prouve que les anciens venaient aux tombeaux des rois ou des héros pour fêter leurs mânes. Plusieurs auteurs du 18^e s., depuis La Créquinière jusqu'à S. Maréchal, parlent du culte des ancêtres dans leurs textes consacrés à l'étude du problème des lares et des pénates. On trouve de nombreuses descriptions de ce culte dans la littérature concernant les religions des Chinois (Noël Alexandre, L. Le Comte, J.B. Du Halde), des peuples de la Sibérie (P.Ch. Levesque) et des Indiens occidentaux (Lafitau, Charlevoix). Les comparaisons de ces descriptions mènent à la constatation du caractère

universel du culte des ancêtres considéré en tant que religion primitive. N.-A. Boulanger explique l'universalité de ce culte par l'universalité du déluge. Selon lui il y s'agit des ancêtres morts pendant cette catastrophe. J.N. Dêmeunier nous donne une interprétation plus savante et plus moderne du même phénomène, car elle est fondée sur les descriptions des coutumes funéraires de différents peuples du monde.

Comme l'a établi M. Absi, H. Spencer a puisé des informations ethnologiques chez les auteurs français du 18^e s., tels que Charlevoix, en lançant sa conception d'un double qui est fondamentale pour sa façon d'envisager le culte des ancêtres. En ce qui concerne le rôle des rêves dans la formation de cette conception, certaines idées de Voltaire nous y paraissent vraiment révélatrices. Pour la science contemporaine des religions, les plus précieuses explications du culte des ancêtres sont celles qui démontrent sa fonction sociale. S. Maréchal dit par exemple que ce culte constituait un lien idéologique pour les premières cellules de la vie sociale qu'il appelle familles.

On s'obstine à penser que la science des religions est née vers la fin du 19^e s. Ses historiens sont convaincus que sa naissance exigeait l'abandon total de la perspective des Lumières qui auraient ramené les origines et l'essence même de la religion à l'imposture des prêtres et à l'ignorance des peuples. Cette thèse dominait aussi dans le marxisme dogmatique qui s'assimilait l'athéisme des Lumières, la critique de la religion et l'idée de son dépassement, mais en même temps reprochait aux penseurs du 18^e s. l'idéalisme dans l'analyse des faits religieux, le manque du sens de l'histoire, le rationalisme trop unilatéral et la réduction des questions religieuses à celles de la théorie de la connaissance. Tout cela ne favorisait pas les recherches sur les débuts de la science des religions au 18^e s. dans son ensemble.

Nous avons suffisamment prouvé - semble-t-il - au cours de ce travail que les Lumières françaises posèrent les fondements théoriques pour les premières écoles de la science des religions au 19^e s., c'est-à-dire à l'école évolutionniste anglaise et l'école anthropologique française. Cependant il nous a paru nécessaire de distinguer les possibilités de l'influence théorique des Lumières sur la pensée des siècles à venir, de leur présence réelle dans cette pensée.

Les Idéologues sont continuateurs directes de la théorie de la religion des Lumières. Leur principal mérite consiste dans la création des premières institutions, telles que la Société des Observateurs de l'Homme (1799-1805) et l'Académie Celtique (1805-1810) qui menèrent des observations empiriques, ethnologiques pluridisciplinaires, sans omettre la religion.

Saint-Simon renoue avec la théorie du progrès de Condorcet en la transformant radicalement. Notamment, il prend les formes du développement de la religion pour les étapes du développement de l'histoire dans son ensemble. La pensée de Dupuis, qui cherche sous la forme religieuse un contenu intellectuel, lui sert pour fonder une religion scientifique.

Le représentant du romantisme dans la théorie de la religion, B. Constant critique l'intellectualisme de Dupuis et insiste sur les sources émotionnelles de la religion. Plus proche de De Brosses il partage sa critique des allégories et voit dans les croyances populaires une véritable religion. En reconnaissant le développement progressif des religions, Constant aperçoit son dynamisme interne dans la contradiction entre la forme et le sujet. C'est Constant qui a familiarisé les disciples de Saint-Simon avec les recherches de l'école de Goettingen (Ch. Meiners, Ch.G. Heyne) sur le fétichisme.

A. Comte accepte le schéma triadique du développement de la religion élaboré par De Brosses et l'applique à la période théologique de l'histoire de l'humanité. Elle commence par le fétichisme suivi du polythéisme et du monothéisme.

En Allemagne la notion du fétichisme constitue la partie intégrante de la théorie de l'aliénation religieuse chez Hegel, Feuerbach et Marx. Ce dernier étudia l'oeuvre de De Brosses en 1842 lors de ses travaux sur le fétichisme économique et religieux menés dans le cadre du "Capital". Il laissa des notes sur le "Culte des dieux fétiches". Engels s'intéressa surtout à la critique de la religion chez les matérialistes français du 18^e s. et cette tendance a prévalu dans les recherches marxistes postérieures.

L'école naturaliste, astraliste et allégorisante de Dupuis trouve des continuateurs dans F. Creuzer et M. Müller. L'école de De Brosses est par contre hautement appréciée par E.B. Tylor et d'autres évolutionnistes. Ils acceptent l'idée de progrès, la méthode comparative et la théorie des survivances. A. Lang a découvert en 1887 Fontenelle pour la science des religions. Il insiste sur son idée d'identité de la nature humaine et sur sa méthode comparative laissant reconstruire l'histoire des religions grâce aux croyances archaïques des peuples primitifs. La découverte des précurseurs français de la science des religions c'est surtout le mérite de S. Reinach, d'A. Van Gennep, de G. Hervé et de P. Alphenéry.

L'intérêt pour les ethnologues du 18^e s. a augmenté considérablement avec C. Lévi-Strauss et le structuralisme français. Nous ne mentionnons que des travaux de M. Duchet, d'A. Métraux et d'E. Lemay.

En 1959 parut la monographie de F.E. Manuel consacrée en grande partie à la théorie de la religion des Lumières françaises. C'est une oeuvre très riche et très utile, mais une perspective théorique générale ainsi que les thèmes majeurs de la science des religions y sont absents. Le livre de K.E. Iam publié en 1972 approfondit le problème des recherches sur la religion au 18^e s. en lui donnant une envergure philosophique. Pendant les dernières années nous sommes témoins de l'essor considérable des études sur la science biblique du 18^e s. Le gros volume publié en 1986 sous la direction de Y. Belaval et D. Bourel qui concerne l'Ancien Testament, le livre de M.-H. Cotoni (1984) sur l'exégèse du Nouveau Testament, ainsi que celui de D. Menozzi (1979, 1983) sur les interprétations politiques de Jésus - tous ces travaux, irremplaçables dans leur genre, contribueront sans doute à se former une vue d'ensemble de la science des religions naissante à l'époque des Lumières françaises.

Notre étude ne constitue que le premier pas vers la prochaine synthèse. Celle-ci ne sera possible qu'après l'examen des facteurs subjectifs, anthropologiques dans la conception de la religion à l'époque des Lumières françaises, ce qui doit nous mener à l'éclaircissement des notions précoces de l'aliénation religieuse. Il faudra traiter aussi séparément la question des sources et des fonctions sociales de la religion, ainsi que celle de sa suppression, de sa transformation ou de l'inclusion positive (c'est le cas des prémisses du socialisme chrétien). Les deux volumes concernant ces problèmes sont en préparation.

Résumé et traduction
de Marian Skrzypek

INDEKS NAZWISK

(obejmuje również imiona biblijne i mitologiczne)

- | | |
|---|---|
| <p>Aaron 300</p> <p>Abbadie J. 20</p> <p>Abel 36</p> <p>Abraham 15, 16, 246, 302</p> <p>Absi M. 365, 376, 377, 408</p> <p>Acosta J., d' 140, 408</p> <p>Adam 34, 36, 37, 38-44, 46, 99,
136, 343</p> <p>Adonaj 21</p> <p>Adonis 13, 21, 242, 250, 260, 265,
279, 280, 293, 320</p> <p>Afrodyta 287</p> <p>Agesilaos (lub Agesilaus) 343</p> <p>Aleksander Wielki (Macedoński)
336, 355</p> <p>Alexandre N. 91, 360</p> <p>Alphandéry P. 93, 96, 111, 330,
380, 408</p> <p>Ammon (Jowisz) 14, 242, 266</p> <p>Anaitis 293</p> <p>Anderson J. 141, 206, 207, 397</p> <p>Anisimow A.F. 194, 207, 234, 408</p> <p>Anquétil-Duperron A.H. 25, 110, 397</p> <p>Antoni (Pustelnik), św. 292</p> <p>Antoniusz 344</p> <p>Apis 299, 300, 318, 319</p> <p>Apollo 13, 242, 243, 253, 260, 334,
335, 351</p> <p>Archimedes 53</p> <p>Aryman 272</p> <p>Arysteusz 243</p> <p>Arystoteles 48, 56, 57, 350</p> | <p>Arystydes 348, 349</p> <p>Asa 291, 294, 295, 296, 298</p> <p>Astarte (Wenus) 13, 279, 295, 298</p> <p>Astruc J. 36, 392</p> <p>Atargatis 320</p> <p>Atlas 261, 352</p> <p>Atlasow W. 191</p> <p>Attys 21, 242, 260, 279, 320</p> <p>Augiasz 349, 355</p> <p>August 49</p> <p>Augustyn 37, 79, 186, 324</p> <p>Auteuls G., des 48</p> <p>Auvray P. 35, 408</p> <p>Awerroes 6</p> <p>Baal 95, 295, 296, 297, 298, 300, 303,
315, 320, 352</p> <p>Babeuf F.N. 355</p> <p>Bachus (lub Bakchos) 115, 242,
253, 260, 274, 278, 279, 280,
287, 288, 289, 290, 293, 299,
309, 315, 323, 324, 326, 347, 348</p> <p>Bacon F. 27, 50, 55, 64, 76</p> <p>Baczko B. 146, 399, 400</p> <p>Baer F.Ch. 29</p> <p>Bailly J.S. 18, 25, 27, 28, 29, 31, 144,
241, 252, 253, 261, 262, 281, 352,
397</p> <p>Banier A. 27, 158, 241-243, 251, 253,
255, 331-333, 387, 397</p> <p>Baridon M. 408</p> <p>Barruel A. 368</p> |
|---|---|

- Bastide R. 209, 215, 408
 Bataillon M. 408
 Batteux Ch. 22, 174, 248, 397
 Baudin N. 368, 380
 Baudrillard J. 152
 Bayle P. 8, 38, 134, 137, 139, 141,
 142, 143, 145, 277, 339, 340,
 387, 397
 Bazard S.A. 371, 372
 Becan von Gorp (lub Becanus Goro-
 ropius) 27
 Beck A. 368
 Bel 352
 Belaval Y. 392, 408
 Belfegor (lub Belpeor, Baal-Peor)
 291, 296, 297, 315
 Belus (lub Belos) 259, 261, 265,
 279, 352
 Beniowski M.A. 196, 398
 Bergier N.S. 173, 184, 333, 334, 378,
 398
 Bering V. 192, 197, 208
 Berkeley G. 78, 80
 Bernard J.F. 42, 96, 134, 237, 244,
 260, 291, 337, 338, 361, 362, 398
 Bernier F. 232
 Beverland H. 186
 Bezard Y. 153, 159, 167, 408
 Bianchini F. 245
 Biet F. 209
 Billecocq J.B.L.J. 233
 Biondi C. 133, 391, 409
 Bloch O. 73, 409
 Bochart S. 14, 244, 245
 Bodin J. 52, 71, 91
 Bogini Syryjska (Syria dea) 320
 Boileau N. 49, 109, 151, 410
 Bonnet Ch. 167, 168
 Bonneville N. 110, 398
 Bopp F. 25
 Borel P. 326
 Borri Ch. 361
 Bosman W. 149, 398
 Bossuet J.B. 14, 15, 16, 62, 63, 64,
 101, 102, 398
 Bougainville L.A. 128, 132, 143, 368
 Bouglé C. 371
 Boulanger N.A. 9, 16, 62, 63, 78, 101,
 102, 107, 110, 141, 142, 159, 241,
 250, 256, 260, 281, 289, 310, 311,
 312, 323, 345, 351, 354, 362, 379,
 383, 384, 387, 392, 398, 415
 Bourel D. 392, 408
 Bouteiller M. 409
 Brandenstein W. 225
 Broc N. 133, 409
 Broda B. 305
 Bros A. 409
 Broses Ch., de 16, 21, 24, 25, 37, 42,
 58, 59, 63, 65, 71, 78, 81, 82, 87,
 95, 101, 103, 104, 107, 111, 112,
 115, 121, 122, 123, 127, 140, 141,
 142, 143, 144, 145, 148-185, 190,
 221, 234, 235-239, 244, 251, 256,
 258, 268, 269, 270, 282, 283, 299,
 309, 317, 318, 328, 351, 364, 365,
 370-379, 383, 379, 383, 384, 385-
 -388, 391, 392, 398, 408, 410-413,
 416
 Brucker J. 346
 Brunet F.F. 180
 Brunet G. 322
 Brunetière F. 55, 409
 Bruno G. 14, 33, 37, 38, 39, 413
 Budda 219, 222
 Budé G. 92, 389
 Buffon G.L. 25, 26, 27, 28, 45, 64, 109,
 128, 129, 143, 197, 252, 323,
 390
 Burkert W. 225, 409
 Bury J.B. 55, 71, 409
 Busson H. 409

- Cabanis P.G. 368
 Caillot A. 91
 Calmet (lub Dom Calmet) A. 123, 296, 297, 399
 Canguilhem G. 182, 372, 373
 Canziani G. 410
 Carli G.R. (franc. J.R.) 245, 290, 298, 310, 399, 404
 Cassini D. 113, 368
 Castilhon J.L. 110
 Cavazzi G.A. 142, 216, 217
 Ceres 242, 253, 282, 289, 335, 348, 349, 351
 Cham 14, 17, 302, 330, 332
 Champlin S. 140
 Champollion J.F. 113, 368
 Chappe d'Auterouche J. 190, 236, 293, 399
 Charcot J.M. 203
 Charlevoix P.F.X. 212, 215, 216, 232, 235, 364, 365, 377, 399
 Charron P. 137, 409
 Charuzin N. 234, 409
 Chateaubriand F.R., de 20
 Chaumeil J.P. 211, 409
 Chaumette P.G. 392
 Chinard G. 98, 409
 Chryzyp 243
 Chus 330
 Cicero (albo Cyceron) M.T. 53, 55, 72, 94, 99, 138, 336, 399
 Cieza de Leon P. 232
 Cloots J.B. (Anacharsis) 392
 Closs A. 225, 409
 Cocchiara G. 111, 409
 Coelus 242
 Coeurdoux O. 383
 Columella L.L.M. 325
 Comte A. 55, 68, 71, 182, 185, 258, 269, 370, 372, 373, 375, 382, 409, 414
 Condillac E., Bonnot de 58, 75-78, 80, 253, 254, 259, 282, 386, 399
 Condorcet A.N. 4, 67, 86, 180, 369, 386, 399
 Constant B. 185, 221, 269, 368, 370, 371, 372, 373, 410
 Cook J. 128
 Cotoni M.H. 392, 410
 Cotta 72
 Court de Gébélin A. 123, 150, 151, 176, 177, 259, 261, 269, 352, 358, 359, 387, 399
 Cramer G. 167
 Creuzer F. 285
 Cristofolini P. 45, 410
 Cudworth R. 79
 Cuppé P. 41, 45
 Cuvier G. 368, 380
 Cymon 348
 Czaplicka M. 203
 Czarnecki Z.J. 392, 410
 Czernikiewicz W. 416
 Czyngis-chan 222, 224, 341, 411
 D'Alembert, Le Rond, J. 250, 369
 Damian, św. 118, 308
 Darwin Ch. 62, 131
 Dausat A. 149, 152
 Davanzati D. 307
 Davanzati G. 307
 David F.A. 313, 399
 David M.V. 149, 162, 165, 410
 Dawid 302, 303
 Dedal 261
 De Gérando (lub De Gérando) J.M. 368, 380, 410
 De Guignes (lub Deguignes) J. 23, 219, 399, 402
 De Jaucourt L. 220, 237, 287, 294, 345
 Delisle de Sales J. 29, 281, 399
 Delon M. 368

- Delvaille J. 62, 410
- Démeunier J.N. 9, 104, 110, 151, 239,
268, 297, 300, 364, 379, 390, 391,
399, 415
- Demostenes 52
- De Quintin 153
- Descartes R. (Kartezjusz) 50, 56,
68, 75, 76, 77, 79, 159, 386
- Deschamps (lub Dom Deschamps) M.L.
101, 146, 392, 414
- Deschanel E. 109, 151, 410
- Deshayes J. 268, 389, 410
- Des Marchais R. 209, 210, 216, 400
- Desmarests de Saint-Sorlin J. 48, 49,
55
- Desné 405
- Destutt de Tracy A.L.C. 180, 269,
367, 368, 400
- Deukalion 64
- D'Hancarville (lub Hancarville, d')
P.F. 27, 292, 293, 306, 309, 320,
338, 402
- D'Hondt J. 84
- Diana 242, 253, 335
- Diderot D. 8, 20, 28, 44, 57, 65, 78,
79, 80, 81, 83, 131, 134, 138, 142,
143, 144, 145, 149, 162, 166, 168,
171, 186, 187, 192, 202, 203, 211,
214, 237, 251, 281, 287, 290, 294,
345, 346, 382, 386, 387, 390, 392,
400, 416
- Dieckmann H. 168
- Diodor z Sycylii 37, 38, 42, 75, 94,
237, 238, 242, 243, 261, 287, 336,
362
- Dionizos 243, 287, 288, 291, 299, 323
- Dioskurowie (lub Kabirowie) 282
- Dodds E.R. 225
- Dombey J. 127
- Dom Calmet (zob. Calmet) A.
- Dom Deschamps (zob. Deschamps)
M.L.
- Du Bellay J. 46
- Duchet M. 45, 127, 134, 390, 410
- Du Halde J.B. 134, 135, 361
- Dulaure J.A. 87, 112-119, 182, 183,
258, 268, 269, 283, 284, 294,
297, 298, 302, 304, 307, 308,
310, 317-328, 358, 367, 368,
372, 379, 380, 387, 392, 400,
415, 417
- Dulko S. 416
- Dunajewski L.R. 410
- Dupont J. 392
- Dupront A. 13
- Dupuis Ch.F. 7, 21, 22, 87, 144, 176,
178, 180, 182, 183, 185, 245,
248-250, 253, 256, 259, 260,
263, 265, 266, 267, 268, 269,
270, 275-278, 281, 283, 285,
310, 311-312, 318, 325, 328,
353, 366, 369, 370-372, 375,
385-389, 392, 400, 410
- Dupuy N. 18, 400
- Durkheim E. 410
- Du Tertre J.B. 140
- Du Tilliot J.B. 118-119
- Eckmann A. 330, 410
- Efodi 246
- Egede H. 207, 208, 400
- Eliade M. 224, 305, 411
- Empedokles 225
- Endymion 261
- Enfantin B.P. 371-372
- Engels F. 159, 239, 374, 382
- Ennius Quintus z Rudiae 354, 355
- Epiktet 341, 349
- Epikur 341
- Erlík-chan 190, 191, 293

- Eskulap 242, 334
 Estienne H. 207
 Eter - 313
 Etiemble R. 411
 Euhemer 244, 251, 261, 262, 329,
 332, 334, 336, 337, 340, 342,
 345, 346, 348, 352-355, 359,
 389, 408
 Eutychius 246, 247
 Euzebiusz z Cezarei 332, 334,
 336, 352, 353, 377
 Èvreux Y., d' 209
 Ewa 34, 36, 39, 42, 100, 136
 Ezechiel 298, 299, 301

 Fabricius J.L. 137
 Faeton 261
 Falconnet 125, 400
 Fallus (Fallos) 287, 288, 290, 291,
 293, 307, 310, 311, 316, 317,
 318-321, 324-326
 Fascinum 287, 304, 306, 307, 315,
 325
 Faunus 315
 Félice Ph., de 212, 411
 Ferecydes' 26
 Ferrand L. 20
 Feuerbach L. 4, 185, 373
 Fiakr Ogrodnik, św. 350
 Ficino M. 27
 Filon z Aleksandrii 297
 Foisset Th. 152, 153, 411
 Fokion (lub Focjon) 348
 Fontenelle B. 37, 48-57, 61, 70, 85,
 87, 92, 93, 94, 97, 100, 109, 110,
 255, 340, 377, 378, 379, 383,
 385, 387, 400, 401, 417
 Foucher P. 251, 253, 401
 Foucquet J.F. 154
 Fourmont E. 242, 243, 246-248, 334,
 335, 401

 Fournier P. 127, 411
 Fracastoro G. 27
 Francew J.P. (Francow G.P.) 152,
 384, 411
 Franciszek I (król Francji) 48
 Franciszek, św. 350
 Francow G.P. (zob. Francew J.P.)
 Franklin B. 129, 314
 Frayssinous D. 368
 Frazer J.G. 131, 239, 357, 376, 379, 411
 Fréret N. 180, 335-337, 340, 345,
 384, 385, 387, 401
 Frey (Freyr) 326
 Freud S. 203, 238
 Fricco 326
 Friedland C. 392
 Furlani G. 245

 Gaja 313
 Galinier J. 209
 Ganimedes 323
 Garat J. 368
 Garcilaso de la Vega 37, 74, 212,
 231, 232, 236, 238, 365, 377, 401
 Garimberto G. 47
 Garreta J.C. 390, 411
 Gassendi P. 34, 73, 386, 409
 Gaubil A. 127
 Georgi J.G. 186, 188, 198, 203, 204,
 362, 401
 Gervaise de Latouche J.Ch. 314
 Gibbon E. 376
 Gibbon J. 401
 Gilles, św. 307
 Gliozzi G. 33, 37, 38, 47, 390, 411
 Gmelin J.G. 188, 192, 197, 198, 205,
 362, 401
 Gmelin S.Th. 188
 Godelier M. 175, 411
 Goguet A.Y. 65-67, 101-102, 127,
 376, 379, 381, 383, 401

- Gomara F.L. 37, 211
- Gossiaux P.P. 73, 391, 411
- Grandpié L., de 319
- Gregory T. 410
- Grellmann H.M.G. 225, 401
- Grimm J. 113
- Grimm W. 113
- Grotius H. 34
- Grzegorz z Nazjanzu 246, 247, 277
- Guasco O. 174, 402
- Guerlichon, św. 306, 307
- Guignolé, św. 307
- Güldenstädt J.A. 188, 199
- Gusdorf G. 25, 389, 411
- Hainchelin Ch. 241
- Halévy E. 371
- Hamilton (angielski dyplomata) 308
- Hazard P. 12
- Hébert J.R. 392
- Heers J. 118
- Hegel G.W.F. 4, 71, 84, 85, 185, 197, 217, 373, 382
- Heinz A. 24, 31
- Helvétius C.A. 9, 51, 79-81, 88, 134, 142, 143, 145, 168, 170, 171, 345, 350, 351, 386, 387, 390, 392, 402
- Henryk IV (król Francji) 349
- Herakles (Herkules) 242, 243, 259, 261, 265, 338, 349, 351, 355
- Herbert z Cherbury 73, 137
- Hermes 282, 287
- Herodot 94, 106, 123, 186, 299, 307, 318, 332
- Hervé G. 98, 123, 238, 368, 370, 371
- Heyne Ch.G. 113, 185, 368, 370, 371
- Hezjod 61, 94
- Hieronim 296
- Hipparch 21
- Hobbes Th. 7, 36, 43, 81, 386
- Holbach, Tiry P., d' 9, 20, 21, 41, 62, 65, 79, 83, 108, 141-143, 145, 168, 169, 170, 171, 173, 192, 197, 201, 207, 214, 251, 333, 345, 347, 350, 384, 386, 387, 388, 392, 402, 416
- Homer 48, 49, 52, 55, 228, 341
- Horacy 49
- Hortanes 326
- Horus 275, 402
- Huarte J. 52
- Hubert R. 20, 237, 411
- Huet P.D. 13, 16, 136, 241
- Humboldt W. 113, 368
- Hume D. 78, 79, 81, 87, 162, 163, 166, 169, 171, 172, 376, 386, 388, 391, 402, 413
- Hutcheson F. 79
- Hyde Th. 244, 246
- Imieliński K. 416
- Isbrandt Ides E. 187, 190, 198, 234, 402
- Isuren 292
- Izajasz 328
- Izyda (Isis) 13, 242, 249, 274, 275, 276, 277, 279, 293
- Jablonski P.E. 20, 250, 277
- Jahwe 295, 299, 301, 302, 305
- Jakub 95, 125, 302, 304, 305
- Jallabert J. 152, 153, 159, 167, 168
- Jam K.E. 385, 386, 387, 411
- Jamblich 154
- Janus 351
- Jauffret L.F. 122, 123, 368, 402
- Jehuda ben Samuel 38
- Jezus (Chrystus) 225, 235, 259, 260, 265, 266, 267, 273, 275, 276, 277, 278-280

- Johanneau E. 113, 119, 402
 Jons W. 25
 Jowisz (Jupiter) 14, 242, 255, 266,
 280, 287, 335, 355, 358
 Julian Apostata 44
 Junona 242, 255, 335
 Jussieu A. 124, 125, 127, 368
 Kabirowie (zob. Dioskurowie)
 Kaelin K. 383, 411
 Kagarow E.G. 225
 Kain 14, 36, 39
 Kaligula 334, 346
 Kallikrates 348, 353
 Kalwin J. 72, 137
 Kasandra 225
 Katarzyna II 187
 Katon 43, 349
 Kazarin A.I. 343
 Kean A.K. 238
 Kefeusz 261
 Keralio M., de 198, 401
 Kircher A. 19, 20, 252, 403
 Kirke 201, 223
 Kleantes 243
 Klemens z Aleksandrii 44, 219
 Knight R.F. 299, 300, 307, 309, 310,
 403
 Kodros 350
 Kolumb K. 40
 Kondeusz (Condé L., de) 34, 35
 Konfucjusz 361, 362
 Kosma, św. 118
 Kotarbiński T. 413
 Kotytto - 224
 Kowalski S. 366
 Krader L. 160
 Kraszeninnikow S.P. 188, 192, 193,
 194, 195, 196, 197, 403, 415
 Kriszna 278, 279
 Krokiewicz A. 224
 Kronos 287
 Kryspin, św. 350
 Krytiasz 340
 Kybele 242, 253, 279, 316, 351
 Laban 95, 172, 304
 Labat J.B. 216
 La Borde 142
 Lacépède E. 113, 368
 Lacombe R. 412
 La Condamine Ch.M. 380
 La Créquinière 92-97, 110, 111,
 163, 291, 294, 359, 380, 403
 Lacroix A., de 149
 Lafargue P. 382
 Lafitau J.F. 9, 72, 98-100, 107-108,
 125, 135, 137, 140, 155, 159,
 163, 213, 215, 216, 232, 238,
 239, 242, 244, 264, 268, 290,
 330, 362, 376, 379, 381, 382
 383, 387, 390, 391, 403, 412
 Laffitte P. 370, 412
 La Harpe J.F. 368
 La Hontan L.A., de 40, 213, 214,
 403
 Laktancjusz 37, 332
 La Lande J., de 21, 244, 249, 261,
 275, 352, 403
 Lamennais H.F.R. 368
 La Mettrie J., Offray de 56, 392,
 403, 417
 Laming-Empeire A. 125, 412
 La Mothe Le Vayer F. 33, 34, 39,
 43, 140, 403
 Landucci S. 98, 135, 142, 391, 412
 Lang A. 92, 110, 238, 377, 378, 379,
 412
 Langlois C. 368
 La Peyrère I. 33-39, 41-42, 44,
 46, 206, 403, 412, 414

- Larcher P.H. 322
 Lary 359, 360, 363
 Lavaur G. 17, 18, 403
 Lea 304
 Leander J. 212, 403
 Le Beau X. 234
 Lebrigant J. 27
 Le Brun C. 190
 Le Clerc J. 241, 319, 403
 Le Comte L. 339, 360, 361
 Lefebvre de Villebrune J.B. 18, 245,
 294, 298, 299, 310, 311, 399, 404
 Le Gobien Ch. 134, 142
 Leibniz G.W. 31, 76, 77
 Le Jeune 213
 Lejeune 118, 119, 404
 Lemay E. 104, 392, 412
 Lenin W.I. 375
 Le Noir (albo Lenoir) J.J. 368
 Léon J. 140
 Le Petit 232
 Lequinio J.M. 392
 Lerouge 116, 404
 Leroux P. 109
 Leroy Ch.G. 181, 182, 283, 372, 404
 Léry J., de 74, 91, 134, 135, 137,
 208, 211, 390, 404
 Lescarbot M. 91
 Letourneau Ch. 231, 412
 Levailant F. 380
 Levesque P.Ch. 27, 58, 59, 144, 187-
 -190, 193-197, 199, 200, 202, 217,
 219, 221, 222, 225, 226, 236, 270,
 362, 404
 Lévi-Strauss C. 104, 390, 412
 Liber 287, 324
 Libera 293
 Liepiechin I.I. 188, 198, 199, 203, 404
 Lignac L.F.L., de 297, 302-304, 404
 Likurg 350, 351, 355
 Lilit 34
 Lingam 290, 292-294, 310, 316, 321
 Littré E. 151, 152, 370
 Liwszic G.M. 391, 412
 Locke J. 71-76, 78, 80, 134, 172,
 386, 404, 413
 Long J. 232, 234, 404
 Lot 301
 Loyer G. 149, 404
 Lubbock J. 131, 184, 238
 Ludwik XIV 49
 Lukrecjusz (Lucretius) T.C. 17,
 62-64
 Łukaszuk T.B. 31, 46, 412
 Łukawski Z. 412
 Maacha 291, 294, 295, 296, 298
 Mac Lennan J. 231, 377
 Mahomet 278, 341, 343, 350, 362
 Mahoudeau P.G. 38, 412
 Mahudel N. 126, 127, 405
 Mairan 127
 Majmonides M. 38, 243, 246, 247,
 296, 297
 Makrobiusz T. 241, 242, 276
 Malebranche N. 41, 75-78, 400
 Mallet E. 28, 149
 Malpighi M. 45
 Mangourit M.A. 114
 Manko Kapak 54, 255, 340
 Mannhardt W. 377, 379
 Manuel F.E. 250, 312, 314, 336,
 337, 340, 387, 388, 389, 412
 Many 358, 359, 362, 366
 Marana G.P. 40, 405
 Maréchal P.S. 7, 9, 180, 218, 242,
 244, 250, 274, 275-278, 281,
 313, 314-317, 354-357, 387-
 -389, 392, 405, 412, 416

- Marees P., de 149
 Marek Aureliusz 349
 Margul T. 412
 Marks K. (lub Marx) 129, 159, 170,
 185, 373, 374, 382, 410, 416, 417
 Marolles M., de 39
 Marquette J. 155
 Mars 242, 335
 Marsham J. 20, 236, 244
 Martini M. 339
 Martini M.C. 36, 311, 412
 Massé J. 40
 Maupertuis P.L. 381
 Meiners Ch. 82, 185, 368, 370, 373,
 405
 Melampus 292
 Mendes 299, 318, 319
 Menes 23
 Menozzi D. 392, 412
 Mercier R. 389, 412
 Merkury 13, 223, 335, 351, 358
 Meslier J. 40, 169, 298, 342, 343, 344,
 345, 387, 392, 405, 416
 Métraux A. 208, 209, 390, 412
 Meuli K. 225, 413
 Michal 302
 Mickiewicz A. 285, 375
 Miejerowski B.W. 163, 413
 Mignot E. 319
 Mikłucho-Makłaj N.N. 195, 414
 Miltiades 348
 Minerwa 253, 335
 Minos 350
 Mirabaud J.B. 39
 Mirabeau H.G., Riqueti de 294, 299,
 300-302, 305
 Mironow N.D. 413
 Mitra 250, 259, 260, 265, 266, 279, 293
 Mojżesz 13, 16, 18, 19, 35, 41, 43, 44,
 95, 99, 136, 154, 246, 277, 281,
 296, 299, 300, 301, 302, 305,
 333, 337, 341, 342, 347
 Moloch 299, 300, 301
 Momdżjan Ch.N. 51
 Monod A. 20
 Montaigne M. 47, 50, 91, 140, 181,
 208, 390, 405
 Montesquieu Ch., de Secondat
 (lub Monteskiusz) 41, 44,
 69, 255, 326, 344, 345, 361,
 380, 387, 392, 410, 411
 Montfaucon B., de 124, 268
 Morales 362
 Moravia S. 368, 391, 413
 Morgan L.H. 131, 132, 184, 382,
 413
 Mortier R. 41
 Moszyński K. 101, 413
 Mowszowicz J. 305
 Müller F.M. 109, 238, 268, 285,
 377
 Müller G.F. 188, 192
 Müller J.B. 188, 191, 192
 Müller J.W. 150
 Mullyn 192
 Mutinus Titinus (albo Mutunus
 Tutunus) 287, 324
 Naama 34
 Nabuchodonozor (Nebukadnezar)
 334
 Naigeon J.A. 41, 168, 171, 392, 405
 Narski I.S. 163
 Naudé G. 344
 Neptun 335
 Neron 346
 Neuilly, de 154
 Newton I. 336, 337, 370
 Nicolson J.B.M. 127
 Niderst A. 93, 417

- Niemojewski A. 285
 Nisard D. 368
 Noe 14, 17, 64, 247, 281, 302, 330, 333
 Nork F. 285
 Nowaczyk M. 131, 366, 413
 Nowicki A. 14, 38, 197, 330, 392, 413
 Numa Pompiliusz 344, 347, 355
 Ocellus Lucanus 63
 Odyn 338
 Odys 223
 Ogilby J. 226, 405
 Ogonowski Z. 74, 413
 Ogyges 64
 Ohlmarks A. 203
 Ohola 298, 299
 Oholiba 298, 299
 Okeanos 255
 Onan 301
 Orfeusz 54, 224, 225, 255, 261, 340, 347
 Ormuzd 267, 273
 Orygenes 296
 Ossowska M. 73
 Osthoff H. 311
 Owidiusz 94
 Ozyrys 21, 26, 260, 265, 272, 274, 275, 276, 279, 288, 289, 291, 292, 293, 299, 309, 313, 315, 319, 320, 331, 351
 Paganini G. 410
 Pająk F. 391
 Palajfatos 332
 Pallas Atena 223
 Pallas P.S. 123, 186, 198, 200, 202, 203, 405
 Pan 242, 279
 Pancoucke Ch. 171
 Pandora 266
 Papi F. 38
 Paracels Th. 37, 38
 Parmenides 225
 Pascal B. 20, 49, 50, 55, 409
 Pasquier E. 90
 Patin G. 33, 39
 Pauw C. 145, 176, 190, 217, 226, 227, 406
 Pausaniasz 94
 Paweł, apostoł 94
 Pelloutier S. 27
 Penaty 359, 360
 Pérès J.B. 375
 Perrault Ch. 49, 51, 55, 90, 109, 151, 406, 410, 414
 Perseusz 274, 348
 Petroniusz 17
 Pezron P.Y. 27, 39, 40, 405
 Pian del Carpine G., da 205
 Piekarczyk S. 326, 413
 Pikler J. 238
 Pinard de la Boullaye H. 93, 382, 383, 413
 Pinot V. 22, 23, 36, 413
 Piotr I 191, 348
 Pistorius Ch.B.N. 185
 Pitagoras 18, 225, 266, 349
 Pius XII 46
 Platon 18, 27, 48, 49, 52, 61, 72, 75, 79, 94, 101, 159, 239, 242, 246, 247, 266
 Pliniusz 91, 289
 Pluche A.N. 243, 247, 248, 251, 330, 332, 387, 389, 406, 410
 Plutarch 94, 238, 309
 Pluton 282
 Pococke R. 322
 Polimnus 323

- Pomeau R. 383, 413
 Poniatowski Z. 383, 413
 Porfiriusz 321
 Postel G. 17
 Potkowski E. 330, 414
 Potocki J. 51, 416
 Poullain de la Barre F. 57
 Priap 287, 288, 290, 291, 293, 294,
 295-298, 303, 306-310, 313, 315;
 318, 319, 325, 326, 328
 Prodikos 274
 Prokulejusz 346
 Prometeusz 261, 355
 Proust J. 414
 Prozerpina 13, 279, 282, 312, 351
 Ptolemeusz - 21
 Pyrra 64
 Pytia Delficka 203

 Rachela 95, 304, 305
 Racine L. 13
 Radcliffe-Brown A.R. 104, 414
 Ramusio G.B. 27
 Rasles (Rales) 232
 Raynal G.Th. 9, 24, 64, 175, 338,
 364, 406
 Rea 14
 Regnard J.F. 206, 235, 406
 Reinach S. 92, 240, 379, 380, 414
 René, św. 306, 307
 Réville A. 209, 378, 414
 Reychman J. 24, 414
 Ricci M. 362
 Rice Mc Kee D. 36, 39, 414
 Robertson Smith W. 235, 379
 Robinet A. 146, 434
 Roelens M. 52, 340
 Rohde E. 225
 Römer 175
 Romulus 344, 346

 Rousseau J.J. 22, 50, 61, 64, 65,
 79, 101, 128, 171, 173, 189,
 228, 314, 345, 349, 350, 383,
 387, 390, 392, 406, 410, 412
 Roussel J. 417
 Rousselot de Surgy J.Ph. 175
 Roux J.P. 198, 414
 Ruben 304
 Rudbeck O. 26, 28, 29
 Rudra - 293
 Ruysbroeck W. 205
 Ruysch F. 40, 45
 Ryczkow N.P. 138, 200, 406

 Sacy S., de 368
 Sade D.A.F., de 315
 Sadrin P. 384, 414
 Sagard G. 140
 Saint-Pierre Ch.I. 61
 Saint-Simon C.H., de 368, 369-372,
 416
 Saintyves P. 111, 383, 414
 Salaville J.B. 67, 392, 406
 Salustiusz (Sallustius) 158, 167,
 399
 Sammonokodon 341
 Samuel 408
 Sanchuniaton 334
 Sarrailh J. 408
 Saturn 14, 26, 242, 261, 330, 332,
 352, 355
 Saul 303
 Scaliger J.J. 186, 406
 Scheffer J.G. 205, 217, 406
 Schmidt W. 382
 Schreiber W. 152
 Schultze F. 181, 414
 Sébillot 116
 Sem 141, 244
 Semedo A. 37

- Seneka 50, 61
 Serapis 242
 Sezostris 23
 Shaftesbury A. 79
 Shirokorogoff S.M. 413
 Simon R. 34, 35, 96, 392, 408
 Sinobrody 151
 Siwa 292, 294, 316, 322
 Skarga B. 372, 414
 Skrzypek M. 57, 65, 83, 169, 190,
 203, 251, 274, 347, 356, 369,
 370, 374, 375, 386, 416-417
 Sokolewicz Z. 414
 Sokołowa W.K. 198, 414
 Sokrates 43, 50, 75, 292
 Solon 349, 351
 Sonnerat P. 294, 306, 407
 Soriano M. 90, 414
 Spencer H. 238, 358, 362, 364, 365,
 376, 377, 382, 415
 Spencer J. 377
 Spinoza B. 77, 277, 384
 Sprenger J. 306
 Stacjusz 17
 Staël A.L.G. (M-me de) 370
 Steller G.W. 188, 192, 197, 407
 Stephenson G. 415
 Stiepanow N.N. 195, 415
 Strabon 277
 Strahlenberg Ph.J.T. 188, 191, 192,
 407
 Swienko H. 366, 414
 Sydney 351
 Sylen 323
 Sypora 13
 Szem Tow Baal (Izrael ben Eliezer)
 246
 Szternberg L. 203
 Tacyt 109
 Tales z Miletu 349
 Tasman A. 127, 134
 Tattius 344
 Teilhard de Chardin P. 46
 Tejrezjasz 223
 Temistokles 348
 Teognis 61
 Terminus 287
 Tessmann G. 414
 Theagenes z Rhegion 274
 Thévet A. 208, 390
 Thoms J. 111
 Thot 352
 Tokariew S.A. 187, 190, 198, 328,
 414
 Tournemine R.J. 17, 18, 92, 93,
 135, 330, 333, 407
 Trajan 279, 344
 Triptolemos 347
 Trousson R. 92, 389, 414
 Tukidydes 188, 221, 222, 223
 Turgot A.R.J. 4, 68-71, 110, 192,
 386, 407
 Tyberiusz 279
 Tyfon 272, 274, 276, 320
 Tyloch W. 415
 Tylor E.B. 98, 129, 131, 151, 152,
 159, 161, 162, 184, 357
 Tymoleon 350
 Tyssot de Patot S. 40, 407
 Urania 242, 261
 Uranos 287, 313, 333, 352
 Van Gennep A. 98, 102, 104, 112,
 116, 125, 182, 238, 268, 284,
 321, 324, 327, 379, 380,
 415
 Vanini G.C. 33, 37, 38
 Venette N. 302

- Venturi F. 383
 Vernière P. 341
 Veyssière de La Croze M. (albo La Croze) 37, 219, 292, 306, 407
 Vico G.B. 382, 387, 407
 Villemain F. 368
 Volney C.F. 9, 21, 59, 83-86, 105-107, 112, 113, 119, 121, 122, 144, 145, 176, 179, 180, 185, 227, 228, 248, 249, 253-256, 260, 270, 273-275, 278, 281, 353, 367, 368, 372, 385, 386, 392, 407, 416
 Voltaire 22, 23, 24, 28, 29, 31, 43, 45, 46, 87, 92, 145, 191, 192, 219, 248, 249, 250, 298, 322, 344, 345, 347, 348, 349, 362, 365, 366, 380, 383, 387, 389, 392, 397, 408, 411, 413, 415, 417
 Waardenburg J. 391, 415
 Waligórski A. 416
 Warburton W. 75, 79, 252
 Warron (Marcus Terentius Varro) 332
 Wasilewski J.S. 191, 210, 416
 Wellejusz 72
 Wenus 13, 242, 279, 287, 290, 293, 313, 315-317, 328, 335
 Wergiliusz 53, 94, 313
 Westa 242, 282, 335
 Wit, św. 203
 Witruwiusz 75
 Wlislowski H., von 225, 416
 Wolff Ch. 77
 Wujek J. 291, 295, 296, 300
 Wulkan 335
 Yvon C. 138
 Zalmoksis (lub Zamolksis) 224, 225, 347, 411
 Zeus 64, 323
 Zoroaster 13, 249, 352, 397
 Zybkwieć W.F. 131, 132, 416

SPIS TREŚCI

Wstęp	3
I. Kryzys panhebraizmu i nowe typy monocentryzmu	12
II. Od preadamitów do poligenezy i poligenizmu	32
III. Postęp a identyczność natury ludzkiej	47
IV. Idea rozwoju religii we francuskim Oświeceniu	60
V. Metoda porównawcza a idea rozwoju religii	90
VI. Oświeceniowa teoria "przeżytków"	108
VII. Koncepcja przedreligijnego okresu ludzkości	131
VIII. Fetyszyzm jako archaiczna forma religii	145
IX. Formowanie się koncepcji szamanizmu	186
X. "Prehistoria" badań nad totemizmem	231
XI. Australiści francuscy XVIII wieku	241
XII. Narodziny pojęcia kultów fallicznych	286
XIII. Euhemeryzm francuskiego Oświecenia	329
XIV. Początki badań nad kultem przodków	357
XV. Proces odkrywania oświeceniowego "religioznawstwa"	367
Zakończenie	394
Bibliografia	397
Résumé	418
Indeks nazwisk	436

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
I. La crise du panhébraïsme et les formes nouvelles du monocentrisme	12
II. Des préadamites à la polygénèse et le polygénisme	32
III. Le progrès et l'identité de la nature humaine	47
IV. L'idée du développement de la religion dans les Lumières françaises	60
V. La méthode comparative et l'idée du développement de la religion	90
VI. La théorie des archaïsmes à l'époque des Lumières	108
VII. La notion de l'époque préreligieuse de l'humanité	131
VIII. Le fétichisme en tant que forme archaïque de la religion	145
IX. La formation de la notion de chamanisme	186
X. La "préhistoire" des recherches sur le totémisme	231
XI. Les astralistes français du XVIII ^e siècle	241
XII. Les origines de la notion des cultes phalliques	286
XIII. L'évhémérisme des Lumières françaises	329
XIV. Les débuts des recherches sur le culte des ancêtres	357
XV. L'Histoire de la découverte de la "science des religions" du XVIII ^e siècle	367
Conclusions	394
Bibliographie	397
Résumé	418
Index des noms	436



19079889000000

Prace habilitacyjne można nabyć i zamówić
w Ośrodkach Rozpowszechniania Wydawnictw Naukowych PAN:

- Pałac Kultury i Nauki, 00-901 Warszawa
- ul. Bankowa 14, 40-007 Katowice
- ul. Św. Marka 22, 31-020 Kraków
- pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5, 20-031 Lublin
- ul. Mielżyńskiego 27/29, 61-725 Poznań
- pl. Wolności 7, 50-071 Wrocław

oraz

w księgarniach „Ossolineum”:

- ul. Łagiewniki 56, 80-855 Gdańsk
- Rynek Główny 4, 31-042 Kraków
- ul. Królewska 11, 20-109 Lublin
- ul. Krucza 24 26, 00-526 Warszawa
- Rynek 6, 50-106 Wrocław
- pl. Żołnierza Polskiego 1, 70-551 Szczecin

ISBN 83-04-03300-3

<http://rcin.org.pl/iiis>