



OD EWOLUCJONIZMU DO DZIEJÓW OBJAWIENIA. WPROWADZENIE DO FILOZOFII RELIGII NATHANA SÖDERBLOMA

**From Evolutionism to the History
of Revelation. An Introduction
to Nathan Söderblom's
Philosophy of Religion**

Abstrakt

Autor stara się zrekonstruować drogę prowadzącą od dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu religioznawczego do koncepcji przemian religii Nathana Söderbloma. Przedstawia wysunięte przez Cornelisa P. Tielego zastrzeżenia wobec jednoliniowej teorii rozwoju religii (formułowanej w różnych wariantach przez Lewisa H. Morgana, Edwarda B. Tylora i Jamesa G. Frazera) oraz wskazane przez niego fakty podważające jej założenia. Następnie omawia dokonane przez Söderbloma rozróżnienie świadomości nieskończoności i dążenia do ideału. Pozwala ono wyjaśnić wielość dróg religijności – zwłaszcza mistycyzmu i religii prorockiej – a także rolę objawienia dokonującego się w osobie i dziejach. W ujęciu szwedzkiego badacza przemiany religii nie są automatycznym następstwem rozwoju kultury. Szczególnie religia prorocka wymaga uwzględnienia spotkania ludzkiej

Abstract

The author seeks to reconstruct the path leading from nineteenth-century evolutionism in the study of religion to Nathan Söderblom's conception of religious transformation. He presents Cornelis P. Tiele's objections to the unilinear theory of religious development—formulated in different variants by Lewis H. Morgan, Edward B. Tylor, and James G. Frazer—and the evidence identified by Tiele as challenging its assumptions. The article then discusses Söderblom's distinction between the consciousness of infinity and the striving for the ideal. This distinction helps to explain the plurality of paths of religious life—particularly mysticism and prophetic religion—as well as the role of revelation occurring in persons and history. In Söderblom's view, religious transformations are not an automatic consequence of cultural development.

zdolności przyjęcia objawienia z działaniem udzielającego się Boga.

Słowa kluczowe – ewolucjonizm religioznawczy; przemiany religii; doświadczenie religijne; objawienie; religia prorocka, Nathan Söderblom; Cornelis P. Tiele;

Prophetic religion, in particular, requires us to consider the encounter between the human capacity to receive revelation and the activity of the self-communicating God.

Keywords evolutionism in the study of religion; religious transformation; religious experience; revelation; prophetic religion; Nathan Söderblom; Cornelis P. Tiele.

1. Europejscy badacze wobec faktu wielości religii

W XIX wieku wiedza Europejczyków o kulturach i religiach innych kontynentów znacznie się poszerzyła. Marynarze, podróżnicy, misjonarze, urzędnicy administracji kolonialnej, a z czasem także archeolodzy, etnografowie i antropolodzy przywozili nie tylko materialne wytwory poznawanych społeczności, lecz również opisy ich obyczajów, mitów, rytuałów oraz wyobrażeń dotyczących bogów, duchów i tajemniczych mocy. Jednocześnie odczytanie hieroglifów egipskich¹ i pisma klinowego² umożliwiło bezpośrednie

poznawanie tekstów starożytnego Egiptu, Mezopotamii, Persji i Azji Mniejszej. Wszystko to dostarczyło europejskim uczonym ogromnej liczby nowych danych dotyczących tamtejszych kultur i religii³.

Nie oznacza to, że poznawanie religii pozaeuropejskich rozpoczęło się dopiero w XIX wieku. Średniowieczni Europejczycy mieli stosunkowo ograniczone kontakty z wyznawcami innych religii. Jeśli jednak do nich dochodziło, dotyczyły przede wszystkim judaizmu i islamu. Religie Grecji i Rzymu znali natomiast głównie za pośrednictwem zachowanych dzieł starożytnych. Religioznawcze rozeznania uzupełniały wiadomości o wierzeniach ludów północnej i wschodniej Europy oraz relacje podróżników (nielicznych) docierających w głąb Azji. Wiedza ta pozostawała jednak fragmentaryczna, często pośrednia

¹ Odczytanie hieroglifów umożliwiło odkrycie w 1799 r. Kamienia z Rosetty, zawierającego ten sam tekst zapisany pismem hieroglificznym, demotycznym i po grecku. Badania Thomasa Younga przygotowały podstawy rozwiązania, zasadniczego przełomu dokonał zaś Jean-François Champollion, który w 1822 r. przedstawił zasady pisma hieroglificznego, a w 1824 r. systematycznie je opracował. Umożliwiło to bezpośrednie badanie egipskich tekstów religijnych, wcześniej znanych przede wszystkim z przekazów autorów greckich i rzymskich.

² Pierwszego przełomu w odczytywaniu pisma klinowego dokonał Georg Friedrich Grotefend, który w 1802 r. rozpoczął w staroperskich inskrypcjach z Persepolis imiona władców achemenijskich i ustalił wartości części znaków. Jego osiągnięcia rozwinęli przede wszystkim Henry Creswicke Rawlinson, Edward Hincks i Jules Oppert. Dzięki ich pracom do 1857 r. możliwe stało się wiarygodne odczytywanie tekstów babilońskich i asyryjskich. Ich odkrycia otworzyły dostęp do bezpośrednich źródeł dotyczących religii starożytnej Mezopotamii.

³ Zanim wyodrębniły się kolekcje etnograficzne, przedmioty przywożone z odległych krajów gromadzono wraz z zabytkami, okazami przyrodniczymi i różnego rodzaju rzadkościami w prywatnych oraz monarszych gabinetach osobliwości. Kolekcja Hansa Sloane'a stała się w 1753 roku podstawą British Museum, a zbiór japoński Philippa Franza von Siebolda wszedł w skład pierwszego w Europie Zachodniej, utworzonego w Lejdzie, w 1837 roku, muzeum etnograficznego. Muzea takie zakładano zarówno na podstawie kolekcji prywatnych, jak i z inicjatywy władz państwowych – w Berlinie w 1873 roku, w Paryżu w 1878 roku, a w Oksfordzie w 1884 roku (dzięki darowi Augustusa Pitta-Riversa). Pierwsze polskie Muzeum Etnograficzne otwarto w Warszawie w 1888 roku.

i zazwyczaj podporządkowana chrześcijańskim kategoriom interpretacyjnym.

W dominujących ujęciach teologicznych religie dzielono na prawdziwą i fałszywą. Chrześcijaństwo uznawano za religię objawioną i posiadającą pełnię prawdy, inne tradycje przedstawiano natomiast jako pogaństwo, bałwochwalstwo, zabobon, dzieło demonicznego zwiedzenia albo zniekształconą postać religii naturalnej. Nie był to pogląd całkowicie pozbawiony wyjątków. Już wcześniej pojawiali się myśliciele poszukujący prawdy wspólnej różnym religiom lub podejmujący próby ich porównywania. Nie stworzyli oni jeszcze neutralnej nauki o religiach, osłabili jednak bezwzględność podziału na jedną religię prawdziwą i wszystkie pozostałe, jako religie fałszywe⁴.

W XIX wieku, wraz ze wzrostem liczby i różnorodności poznawanych tradycji, grono badaczy odchodzących od takiego dychotomicznego sposobu klasyfikowania religii znacznie się poszerzyło. Podział na chrześcijaństwo i niezróżnicowany świat „pogaństwa” nie dostarczał bowiem wystarczających narzędzi opisu i wyjaśniania zgromadzonego materiału. W XIX tym stuleciu nie można już było poprzestać na prostym wyliczaniu wierzeń ani na ich kwalifikowaniu jako prawdziwych lub fałszywych.

Szeroka kategoria „pogaństwa” zacierała różnice między tradycjami i podporządkowywała ich opis rozstrzygnięciu przyjętemu jeszcze przed rozpoczęciem badania.

Zgromadzony materiał rodził zatem nowe pytania. Co łączy tak odmienne wierzenia i praktyki? Czy wszystkie można określić mianem religii? Skąd biorą się zachodzące między nimi różnice, a co stanowi źródło ich podobieństw? Czy religie są niezależnymi wytworami poszczególnych kultur, czy też można je ujmować jako części jednego procesu historycznego? Zasadniczym problemem nie był więc już wyłącznie niedostatek wiedzy, lecz znalezienie sposobu jej uporządkowania.

Dopóki po jednej stronie umieszczano „religię”, utożsamianą w praktyce z chrześcijaństwem, po drugiej zaś niezróżnicowany świat „pogaństwa”, dopóty nie można było odtworzyć rzeczywistych dziejów religii. Podział ten pozwalał oceniać poszczególne wierzenia z punktu widzenia określonej teologii, nie umożliwiał jednak wyjaśnienia ani wewnętrznego zróżnicowania religii, ani zachodzących w nich przemian. Ograniczenia dawnego sposobu podziału religii dostrzegali również Nathan Söderblom. Dlatego w *Religii objawienia* domagał się poważnego potraktowania autentycznych przejawów życia religijnego obecnych w tradycjach pozabiblijnych⁵.

Warunkiem nowego podejścia stało się zatem metodologiczne powstrzymanie się od rozstrzygania, która religia jest prawdziwa. Nie musiało ono oznaczać osobistego porzucenia wiary ani przekonania, że wszystkie religie mają jednakową wartość.

⁴ Wcześniejsze próby wyjścia poza prostą opozycję chrześcijaństwa i religii fałszywych podejmowali m.in. Mikołaj z Kuzy, mówiący w *De pace fidei* (1453) o „jednej religii w różnorodności obrzędów”, Jean Bodin, konfrontujący w *Colloquium Heptaplomeres* przedstawicieli różnych religii i światopoglądów, oraz Herbert z Cherbury, poszukujący powszechnych zasad religii naturalnej. W XVIII wieku David Hume w *The Natural History of Religion* wyjaśniał powstanie religii naturalnymi mechanizmami ludzkiej psychiki. Nie były to jeszcze stanowiska neutralne. Kuzańczyk zachowywał perspektywę chrześcijańską, Bodin odwoływał się do religii naturalnej, Hume zaś poddawał religię filozoficznej krytyce.

⁵ Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, tłum. F.C. Pamp, Oxford 1933, s. 7–11.

Oznaczało natomiast, że w toku badań każdą tradycję należało traktować jako odrębny fakt historyczny i kulturowy, który powinien zostać opisany oraz wyjaśniony na podstawie dostępnych źródeł. Samo zgromadzenie i porównanie materiału nie wystarczało jednak do jego uporządkowania. Potrzebna była zasada pozwalająca połączyć rozproszone fakty, wyjaśnić ich podobieństwa i różnice oraz określić zachodzące między nimi zależności.

Jednej z pierwszych całościowych odpowiedzi na tę potrzebę dostarczył ewolucjonizm. Jego zwolennicy przyjmowali, że kultura ludzka rozwija się od form prostych ku coraz bardziej złożonym⁶. Lewis Henry Morgan ujął ten proces w schemacie: dzikość – barbarzyństwo – cywilizacja⁷. Ewolucjoniści zakładali, że wszystkie kultury przechodzą zasadniczo tę samą drogę rozwoju, choć nie czynią tego w jednakowym tempie. Każdą społeczność można było zatem umieścić na jednym z odcinków wspólnej skali. Na jej początku umieszczano formy uznawane za najprostsze, a na końcu dziewiętnastowieczną cywilizację europejską, traktowaną jako najdojrzałe stadium procesu rozwojowego. Różnice między współczesnymi kulturami interpretowano tym samym, jako odpowiedniki kolejnych epok historii. Ludy pozaeuropejskie miały więc ukazywać wcześniejsze stadia rozwoju, przez które w odległej przeszłości przeszli również Europejczycy⁸.

Antropologowie ewolucjoniści uznali, że podobną zasadę można zastosować do religii. Skoro organizacja społeczna, rodzina, prawo i technika miały rozwijać się według określonego porządku, zakładano, że również wierzenia podlegają następstwu dających się rozpoznać stadiów.

Edward B. Tylor – nie uzależniając uznania danego zespółu wierzeń za religię od oceny jego prawdziwości – uczynił religie wszystkich ludów równoprawnym przedmiotem badań porównawczych. Poszukując elementu wspólnego wszystkim religiom, uznał, że ich minimalną treścią jest wiara w istoty duchowe – od dusz zmarłych i duchów przyrody po bogów oraz najwyższe bóstwo. Definicja ta nie miała opisywać całego bogactwa życia religijnego, lecz wyznaczała najniższy próg pozwalający uznać określone wierzenia za religię.

Za najwcześniejszą postać religii Tylor uważał animizm. Miał on powstać z prób wyjaśnienia snów, wizji, chorób i śmierci, a zwłaszcza różnicy między ciałem żywym a martwym. Człowiek zaczął przypuszczać, że w ciele przebywa odrębna, zdolna je opuszczać dusza. Z wiary w dusze i duchy miały następnie rozwijać się coraz bardziej złożone wyobrażenia bóstw. Kierunek tego procesu można w uproszczeniu przedstawić następująco: animizm – politeizm – monoteizm. Nie jest to jednak sformułowana przez Tylora sztywna triada, lecz skrótowa rekonstrukcja kierunku przemian opisywanych w *Primitive Culture*⁹.

⁶ Alan Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Sebastian Szymański, Warszawa 2006, s. 61–63.

⁷ Lewis Henry Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York 1877, s. 9–12.

⁸ Przykładem zastosowania klucza ewolucjonistycznego do porządkowania materiału etnograficznego był sposób

eksponowania zbiorów w założonym w 1884 roku muzeum w Oksfordzie. Przedmioty przekazane przez pierwszego darczyńcę, Augustusa Pitta-Riversa, a później także pozyskane z innych źródeł, wyłączano z ich pierwotnych kontekstów kulturowych i zestawiano według funkcji oraz podobieństwa form, tworząc szeregi mające obrazować kolejne stadia ich rozwoju.

⁹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, t. I-II, London 1871, t. I, s. 383–429 oraz t. II, s. 276–306.

Nie był to jedynie opis następujących po sobie rodzajów wierzeń. Tylor interpretował rozwój religijny jako stopniowe różnicowanie, porządkowanie i uogólnianie wyobrażeń o istotach duchowych. Od wielości dusz i duchów ludzki umysł miał przechodzić ku bardziej złożonym i hierarchicznie uporządkowanym koncepcjom bóstw. W jego ujęciu, religia była zatem rezultatem podejmowanych przez człowieka prób zrozumienia świata. Zarazem jednak, różnorodność wierzeń zostawała podporządkowana ogólnemu schematowi rozwoju od form prostszych ku bardziej złożonym. Mity i obrzędy interesowały Tylora przede wszystkim jako świadectwa poszczególnych etapów tego procesu, w mniejszym zaś stopniu jako wyraz znaczeń nadawanych im przez samych wyznawców.

James George Frazer z kolei zaproponował odmienny schemat: magia – religia – nauka. Nie przedstawiał on trzech kolejnych postaci religii, lecz trzy sposoby rozumienia świata i oddziaływania na niego. W stadium magii człowiek miał wierzyć, że przyrodą rządzą stałe zależności, które można wykorzystywać za pomocą odpowiednich czynności. Magia opierała się, zdaniem Frazera, na dwóch zasadach. Pierwszą było prawo podobieństwa, według którego podobne wywołuje podobne; opartą na nim praktykę Frazer nazywał magią homeopatyczną lub naśladowczą. Drugą stanowiło prawo kontaktu, zgodnie z którym rzeczy, które kiedyś pozostawały ze sobą w styczności, oddziałują na siebie również po rozłączeniu; była to magia przenośna, nazywana też kontaktową. Obie postacie składały się na magię sympatyczną. Kiedy człowiek przekonał się o zawodności magii,

miał dojść do wniosku, że biegiem wydarzeń nie kierują bezosobowe i automatyczne zależności, lecz obdarzone wolą istoty. Nie można ich zmusić do działania za pomocą magicznego zabiegu, można jednak próbować je przebłagać, pozyskać ich przychylność lub skłonić do pomocy przez modlitwę i ofiarę. W ten sposób magia miała ustąpić religii. Również religijne wyjaśnienie świata okazywało się jednak niewystarczające. Jego miejsce zajmowała ostatecznie nauka, która odkrywała rzeczywiste związki przyczynowe i prawa przyrody.

John Lubbock, Herbert Spencer i inni ewolucjoniści proponowali własne sekwencje rozwoju. Różnili się w odpowiedzi na pytanie, czy u początków religii znajdował się animizm, kult przodków, fetyszym, magia czy też stan poprzedzający powstanie wyraźnych wyobrażeń religijnych. Łączyło ich jednak przekonanie, że różnorodność religii można uporządkować na jednej skali i potraktować jako kolejne stadia rozwoju ludzkiego umysłu oraz społeczeństwa.

O atrakcyjności ewolucjonizmu decydowała przede wszystkim jego znaczna moc porządkująca i integracyjna. Ogromną liczbę danych pochodzących z różnych części świata pozwalał on połączyć w jedną, pozornie spójną opowieść o rozwoju ludzkości. Animizm, kult przodków, fetyszym, magia, politeizm i monoteizm przestawały być zbiorem niepowiązanych osobliwości. Każda z tych form otrzymywała określone miejsce i funkcję w powszechnej historii religii. Pod tym względem koncepcja ta stanowiła istotny postęp wobec dawnego podziału na religię prawdziwą i nieodróżnicowany świat „pogaństwa”.

Jej siłą porządkująca była jednak zarazem źródłem jej zasadniczej słabości.

Ewolucjoniści nie tylko rekonstruowali rozwój na podstawie zebranego materiału, lecz także interpretowali materiał zgodnie z uprzednio przyjętą ideą jednokierunkowego postępu. Za miarę rozwoju przyjmowali osiągnięcia dziewiętnastowiecznej Europy, a odmienne kultury umieszczali na wcześniejszych odcinkach drogi prowadzącej ku europejskiej cywilizacji, monoteizmowi lub – jak u Frazera – naukowemu obrazowi świata. Schemat, który miał wyjaśniać fakty, częściowo przesądzał więc z góry o ich znaczeniu.

2. Od ewolucjonizmu do teorii rozwoju religii – Cornelis P. Tiele

2.1. Ograniczenia jednoliniowego schematu rozwoju religii

Zanim przejdziemy do koncepcji Nathana Söderbloma, trzeba zatrzymać się przy dorobku Cornelisa Petrusa Tielego. Szwedzki badacz uznał jego prace za ważny punkt odniesienia w badaniach nad religią i jej przemianami. Świadczy o tym nie tylko częste odwoływanie się do jego ustaleń, lecz także podjęcie się zrewidowania i rozszerzenia niemieckiego wydania jego kompendium historii religii. Rekonstrukcja kilku zasadniczych wątków koncepcji Tielego pozwoli więc lepiej dostrzec zarówno źródła myśli Söderbloma, jak i kierunek, w którym ją rozwinął.

Cornelis Petrus Tiele (1830–1902) był niderlandzkim teologiem i pastorem remonstranckim, Od 1873 roku wykładał historię religii w seminarium remonstranckim w Lejdzie. W 1877 roku objął na tamtejszym uniwersytecie nowo utworzoną katedrę historii i filozofii religii, pierwszą tego rodzaju w Holandii. Należał do twórców

nowoczesnego religioznawstwa porównawczego. Rozpoczął od badań religii starożytnego Iranu, następnie zaś objął swoim zainteresowaniem dzieje wielu tradycji religijnych. Łączył badania historyczne z próbą systematycznego porównania religii, a centralnym zagadnieniem swojej nauki uczynił ich rozwój. Ewolucjonizm przyjął jako punkt wyjścia, lecz poddał go istotnej modyfikacji, aby uwzględnić rzeczywistą złożoność przemian religijnych. Nie zgadzał się jednak z ujmowaniem ich jako regularnego następstwa zewnętrznych form, przez które wszystkie społeczności miałyby przechodzić w tej samej kolejności. Rozwój religii nie przebiega, jak podkreślał, na sposób prostoliniowy: „development (...), is a very complex phenomenon, that it does not proceed in a straight line, or with perfect regularity”¹⁰. Niderlandzki badacz zauważał, iż poszczególne tradycje rozwijają różne aspekty myśli i życia religijnego. Na przykład religia grecka rozwinęła przede wszystkim pierwiastek estetyczny i filozoficzny, rzymska – wspólnotowy i organizacyjny, zaratusztrianizm zaś nadał szczególne znaczenie etycznej walce dobra ze złem. Każda religia może zatem wnieść do ogólnych dziejów religii własny element.

Tiele, analizując dzieje poszczególnych religii odkrył zjawiska, których nie można było przekonująco wyjaśnić za pomocą prostego, jednoliniowego schematu ewolucjonistycznego. Były to – trwałość dawnych form w religiach wysoko rozwiniętych; pojawianie się nowych idei religijnych w społecznościach zachowujących archaiczne obyczaje; występowanie nieciągłości

¹⁰ Cornelis P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, t. I, Edinburgh-London 1897, s. 201.

i nierównomierności przemian religijnych; a także wzajemne oddziaływanie religii.

Pierwszą trudność dla prostego jednolitego schematu ewolucjonistycznego stał się fakt, że trwałość dawnych form. Odziedziczone obrzędy, mity, formuły i instytucje mogły istnieć długo po utracie swego pierwotnego znaczenia. Ich trwaniu sprzyjały przyzwyczajenie, szacunek dla tradycji, a niekiedy również interesy społeczne, polityczne lub kapłańskie. Tiele zauważał, że formy kultu są szczególnie zachowawcze – mogą pochodzić z dawnego stanu społeczeństwa i trwać także wtedy, gdy przestają odpowiadać świadomości religijnej wyznawców. Ślady wyobrażeń animistycznych odnajdywał na przykład w rozwiniętej religii rzymskiej, której liczne bóstwa zachowały charakter personifikacji poszczególnych czynności i sił. Obecność dawnej formy nie dowodziła zatem, że cała religia pozostaje na wczesnym poziomie rozwoju.

Możliwa była także sytuacja odwrotna – nowe idee religijne pojawiały się w społecznościach, które pod innymi względami zachowywały dawne wierzenia i obyczaje. Poziom rozwoju religii nie musiał dokładnie odpowiadać poziomowi rozwoju organizacji społecznej, techniki ani pozostałych dziedzin kultury. Szczególną rolę odgrywały tu wybitne osobowości religijne. Zoroaster nie stworzył religii całkowicie nowej, lecz przekształcił odziedziczone wierzenia ludów irańskich, nadając dawnej opozycji światła i ciemności znaczenie etycznej walki dobra ze złem, czystości z nieczystością. Reformator wyrastał zatem z określonego środowiska, ale potrafił rozwinąć zawarte w jego religii możliwości w kierunku, którego nie można było jednoznacznie

przewidzieć na podstawie ogólnego poziomu cywilizacyjnego tej społeczności.

Według Tielego, również dzieje poszczególnych religii nie układały się w ciąg nieprzerwanego postępu. Każda religia mogła przechodzić okres narodzin, wzrostu, rozkwitu i schyłku; mogła utracić żywotność, skostnieć albo przetrwać jedynie dzięki podtrzymującej ją władzy. Jako przykład badacz podawał religię cesarstwa rzymskiego, która – według jego interpretacji – nie odpowiadała już potrzebom religijnym większości mieszkańców, choć nadal była oficjalnie podtrzymywana¹¹. Jest to zarazem przykład tego, że także poszczególne formy religii mogą przestać się rozwijać, podczas gdy życie religijne człowieka poszukuje już innych sposobów wyrazu. Obok zastoju i obumierania zdarzały się również sytuacje odrodzenia, reform i gwałtownych przełomów. Pojawiały się one wówczas, gdy odziedziczone doktryny i obrzędy przestawały wyrażać zmienioną religijną świadomość człowieka. Prorocy i reformatorzy występowali wtedy przeciw dawnym formom i poszukiwali dla religii nowego wyrazu.

Religie nie rozwijały się ponadto w izolacji. Wchodziły ze sobą w kontakt, przejmowały pochodzące z innych tradycji bóstwa, mity i obrzędy, a następnie przystosowywały je do własnych potrzeb. Były to najczęściej tradycje ludów sąsiednich, podbitych albo pozostających ze sobą w długotrwałym kontakcie handlowym lub politycznym; określenie „obce” oznacza tu więc przede wszystkim „pochodzące spoza danej tradycji”, niekoniecznie

¹¹ Tamże, s. 31–32; Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.

całkowicie jej nieznane. Tiele wskazywał na silne oddziaływanie religii i kultury greckiej na Rzymian. Przejmowane bóstwa zachowywały niekiedy obce imiona i formy kultu, kiedy indziej zaś łączono je z rodzimymi bogami, zmieniając ich funkcje i znaczenie. Zapożyczenie nie było więc jedynie mechanicznym przeniesieniem gotowego elementu, lecz jego przekształceniem przez przyjmującą tradycję.

Obserwacje te nie skłoniły Tielego do porzucenia idei rozwoju religii, lecz do odrzucenia jej prostego, jednoliniowego ujęcia. Przemiany religijne przedstawiały mu się jako proces złożony i nierównomierny, kształtowany przez trwałość dawnych form, reformy, okresy zastoju oraz wzajemne oddziaływanie tradycji. Dlatego, uważał on, że ogólniejsza teoria rozwoju powinna wyrastać z historycznych i porównawczych badań poszczególnych religii, a nie z narzuconego im z góry schematu.

2.2. Religia jako wewnętrzna postawa człowieka

Odrzucenie sposobu porządkowania religii według ich zewnętrznych form prowadziło do pytania o to, co właściwie podlega rozwojowi. Nie mogły nim być same mity, doktryny, obrzędy ani instytucje, ponieważ formy te mogły trwać pomimo utraty pierwotnego znaczenia albo otrzymywać nowe znaczenie wraz ze zmianą religijnej świadomości wyznawców. Tiele uznał zatem, że przemianom podlegają nie tylko zewnętrzne formy religii, lecz przede wszystkim wewnętrzne życie religijne człowieka, które znajduje w nich swój historycznie zmienny wyraz¹². W *Elements of the Science of Religion*

określił ją jako „wewnętrzną postawę odpowiadającą relacji człowieka z jego Bogiem i przybierającą postać określonego uczucia względem Boga”¹³. Nie była to jeszcze wyczerpująca definicja istoty religii (jej znalezieniu Tiele zamierzał poświęcić osobne rozważania), lecz określenie wskazujące kierunek jego badań. Według niego bowiem, religia nie sprowadza się do uznawania istnienia bytów nadprzyrodzonych. Jest ona sposobem, w jaki człowiek przeżywa własną relację z rzeczywistością boską, oraz z wynikającymi z tego przeżycia – postawą, uczuciem i ukierunkowaniem życia.

Ujęcie to różniło się od definicji sformułowanej przez Edwarda Tylora. Autor *Primitive Culture* poszukiwał wspólnej treści wszystkich religii i odnalazł ją w „wierze w istoty duchowe”. Tiele przesunął punkt ciężkości z przedmiotu wiary na stosunek człowieka do tego, w co wierzy. Według niego o religijnym charakterze danego zjawiska nie rozstrzygało jedynie to, czy występowała w nim wiara w dusze, duchy lub bogów, lecz również to, jak człowiek rozumiał swoją zależność od rzeczywistości boskiej i jaką postawę wobec niej przyjmował.

Wewnętrzna postawa religijna nie jest jednak dostępna badaczowi bezpośrednio. Ujawnia się w mitach, doktrynach, modlitwach, obrzędach i sposobach działania, które Tiele nazywał „językiem religii”¹⁴.

z Bogiem, przyznając pierwszeństwo subiektywnej religijności przed jej zobiektywizowanymi postaciami, takimi jak systemy wierzeń, mity, obrzędy i instytucje. Badanie tych zewnętrznych przejawów pozostawało jednak niezbędną drogą poznania wewnętrznej religijności [*Tiele on Religion*, „Numen” 1999, nr 3 (46), s. 237–268].

¹³ Cornelis P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, s. 25: „Religion is a frame of mind adapted to the relation between man and his God, and thus becomes a definite sentiment towards God”. [Wszystkich tłumaczeń na polski dokonał Autor].

¹⁴ Tamże, s. 25.

¹² Arie L. Molendijk zauważa, że Tiele umieszczał religię przede wszystkim we wnętrzu człowieka, w jego relacji

Zewnętrzny obrzęd staje się zrozumiały dopiero wtedy, gdy znamy znaczenie przypisywane mu przez wyznawców. Podobne czynności mogą bowiem wyrażać odmienne przekonania i postawy. Ofiara z syna złożona przez Meszę miała ocalić króla i jego lud, podczas gdy gotowość Abrahama do ofiarowania Izaaka ukazywała – w interpretacji Tielego – jego wiarę i posłuszeństwo. Również Wieczerza Pańska, zachowując podobną zewnętrzną postać, otrzymywała odmienne znaczenie w katolicyzmie oraz w interpretacjach Lutra, Zwingliego i Kalwina¹⁵. Badanie religii nie mogło zatem poprzestawać na zestawianiu obrzędów i wierzeń według ich formalnego podobieństwa. Powinno zmierzać do odtworzenia wyrażanej przez nie postawy człowieka wobec rzeczywistości boskiej. Dopiero rozpoznanie tej wewnętrznej treści pozwalało Tielemu pytać, w jaki sposób religia zmienia się i rozwija.

2.3. Od religii natury do religii etycznych

Rozwój religii nie oznaczał według Corneliusa Tiele'go samorzutnego przekształcania się doktryn, mitów i obrzędów. Według niego zewnętrzne formy zmieniały się dlatego, że wcześniej dokonywała się przemiana wewnętrznej postawy człowieka, to znaczy jego uczuć, przekonań oraz sposobu pojmowania relacji z Bogiem. Dawne wyobrażenia i obrzędy przestawały wystarczać, gdy nie odpowiadały już nowym potrzebom religijnym. Zmiana form była więc nie samym rozwojem, lecz jego widocznym następstwem.

Opisując główne postacie tego procesu, Tiele podzielił religie na religie natury i religie etyczne¹⁶. Podział ten odpowiadał częściowo wcześniejszemu rozróżnieniu dokonanemu przez Williama Dwighta Whitneya. Ten amerykański językoznawca i znawca sanskrytu, podzielił religie na te, będące zbiorowym i nieświadomym wytworem pokoleń oraz te, u których początków znajdują się konkretne osoby¹⁷. Tiele uważał jednak, że przeciwstawienie to jest zbyt ostre. Według niego bowiem w obu typach religii działają zarówno procesy zbiorowe, jak i wybitne jednostki.

Religie natury powstają – według niderlandzkiego badacza – stopniowo wraz z rozwojem społeczności, bez dającego się wskazać założyciela i bez świadomego aktu ustanowienia nowej doktryny. Ich mity, bóstwa i obrzędy są zbiorowym dziedzictwem wielu pokoleń, a życie religijne pozostaje ściśle związane z przyrodą, obyczajem oraz organizacją rodu, plemienia lub narodu. Nie znaczy to, że wszystkie religie natury znajdują się na jednakowo niskim poziomie. Tiele zaliczał do nich zarówno religie społeczności plemiennych, jak i wysoko rozwinięte religie Babilonii, Indii wedyjskich, Grecji i Rzymu. W obrębie tego samego typu mogła zatem istnieć ogromna różnica stopnia rozwoju.

Religie etyczne pojawiają się natomiast wskutek świadomej reformy, której źródłem jest – jak pisał Tiele – „przebudzenie etyczne”¹⁸. Moralność przestaje w nich stanowić

¹⁵ Tamże, s. 22–27.

¹⁶ Tamże, s. 60–68.

¹⁷ William Dwight Whitney, *On the So-Called Science of Religion*, „The Princeton Review” 1881, s. 429–452.

¹⁸ „They have all sprung from an ethical awakening.” [Cornelis P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, s. 67].

jedynie zbiór zwyczajów istniejących obok kultu, lecz zostaje ściśle związana z religią. Nakazy moralne są rozumiane jako wyraz natury i woli Boga, a ich naruszenie oznacza zarazem zerwanie właściwej więzi z Nim. Religie te odwołują się zwykle do szczególnego objawienia przekazanego przez boskiego posłańca, utrwalonego następnie w świętej tradycji lub świętych pismach. Dlatego ich pełniejszą nazwą mogłyby być, według Tielego, „duchowo-etyczne religie objawienia”¹⁹. Za ich zasadniczą i wyróżniającą cechę uznawał jednak pierwiastek etyczny.

Przejście od religii natury do religii etycznej nie odbywa się zazwyczaj w sposób powolny i niezauważalny. Nowa religia przez dłuższy czas dojrzewa wewnątrz dawnej tradycji, lecz jej ujawnienie przybiera postać reformy, a niekiedy gwałtownego przełomu. Reformator występuje przeciw zastanym wierzeniom, oczyszcza je, przekształca i podporządkowuje nowej zasadzie. Nie tworzy jednak religii z niczego. Jest dzieckiem własnej epoki i rzecznikiem potrzeb, które wcześniej dojrzewały w świadomości jego współczesnych. Potrafi nadać im wyraźną postać i skierować dalszy rozwój religii w określonym kierunku²⁰.

Także przyjęcie nowej religii przez inną społeczność nie polega, zdaniem Tielego, na prostym usunięciu dawnej i zastąpieniu jej nowym, gotowym systemem. Stare bóstwa, obrzędy i święta często powracają

pod zmienionymi nazwami albo otrzymują nowe znaczenie. Tiele porównywał ten proces do zaszczepienia nowej gałęzi na starym pniu. W jego wyniku nowy kształt religii wyrastał z połączenia nauki reformatora z odziedziczonym podłożem religijnym. Rozwój dokonuje się zatem zarówno przez stopniowy wzrost, jak i przez reformę, konflikt oraz twórcze przyswojenie nowych treści.

Podział na religie natury i religie etyczne nie był więc jedynie klasyfikacją dwóch odrębnych grup. Miał ukazywać zasadniczą przemianę życia religijnego polegającą na przejściu od religii ukształtowanej przede wszystkim przez odziedziczony obyczaj wspólnoty, do religii świadomie podporządkowanej zasadzie etycznej. Pozostawało jednak pytanie, na jakiej podstawie Tiele uznawał tę przemianę za rozwój ku postaci wyższej, a nie tylko za zastąpienie jednego sposobu religijnego życia innym.

2.4. Między postępem a regresem

Nie każda zmiana zachodząca w religii była dla Tielego rozwojem. Doktryna mogła zostać zastąpiona przez inną, obrzęd mógł zaniknąć, a jedna religia mogła wyprzeć drugą, nie prowadząc przez to do postaci wyższej. Aby mówić o rozwoju, przemiana powinna pogłębiać religijną relację człowieka z rzeczywistością boską oraz nadawać jej pełniejszy i bardziej odpowiedni wyraz. W rozważaniach Tielego można wskazać pięć prawidłowości przemian religijnych, na podstawie których odróżniał on postęp od zastoju lub regresu.

Pierwszą było przejście od lęku i poddaństwa ku ufności oraz dobrowolnemu oddaniu. Człowiek przestaje postrzegać Boga jako nieprzewidywalnego władcę,

¹⁹ “The full name of the category would therefore be ‘spiritualistic-ethical revelation-religions’.” [Tamże, s. 67].

²⁰ Dlatego Budda, Zoroaster, prorocy Izraela, Jezus i Mahomet nie są w ujęciu Tielego zewnętrznymi sprawcami przerywających naturalny proces. Wyrażają potrzeby i idee dojrzewające wcześniej w obrębie określonej tradycji, a ich działalność nadaje świadomy kierunek procesowi, który dotąd przebiegał w znacznej mierze nieświadomie [Tamże, s. 41–51, 63–64].

którego gniew należy odwracać za pomocą ofiar i obrzędów, a zaczyna odnosić się do Niego jako do istoty świętej i moralnie doskonałej. Jak pisał Tiele, „lęk będzie stopniowo ustępował ufności, a służalczość – oddaniu”²¹. W swojej najbardziej dojrzałej postaci relacja ta przybiera charakter więzi dzieci z Ojcem, któremu człowiek służy nie dla nagrody, lecz dlatego, że w komunii z Nim odnajduje swoje przeznaczenie.

Drugą prawidłowością była internalizacja religii. Rozbudowany kult, oparty na licznych zakazach, nakazach i ofiarach, miał stopniowo ustępować przekonaniu, że najważniejsza jest wewnętrzna postawa człowieka. Tiele nie uważał obrzędu za z natury bezwartościowy. Stawał się on jednak przeszkodą w rozwoju, gdy trwał wyłącznie siłą przyzwyczajenia. To znaczyłoby, gdy nie odpowiadał już potrzebom wyznawców albo pozostawał w sprzeczności z osiągniętym poziomem świadomości moralnej. Oznaką postępu było więc nie samo porzucenie kultu, lecz coraz pełniejsze podporządkowanie jego form wewnętrznej treści religii.

Przemianie podlegało również wyobrażenie Boga. Miało ono stawać się coraz bardziej uporządkowane, duchowe i zgodne z rozwijającą się świadomością moralną człowieka. Tiele interpretował przejście od wielości duchów i bóstw ku jedności rzeczywistości boskiej jako ważną prawidłowość rozwoju. Podobną tendencję dostrzegał w przechodzeniu od wielu szczegółowych przykazań ku zasadom ogólnym. W religiach etycznych nakazy zostają

uporządkowane i sprowadzone do kilku podstawowych norm, aż na najwyższym znanym Tielemu poziomie ich źródłem staje się wszechobejmująca zasada miłości, wyrażona w dwóch przykazaniach, na których opierają się „Prawo i Prorocy”.

Kolejną prawidłowością było przecięzanie partykularyzmu. Religia związana początkowo z jednym rodem, plemieniem lub narodem mogła stopniowo rozszerzać zakres swojego przesłania, uznając, że relacja z Bogiem nie zależy od pochodzenia etnicznego ani przynależności politycznej. Ogólny kierunek rozwoju prowadził, zdaniem Tielego, ku „coraz słabszemu partykularyzmowi i coraz silniejszemu uniwersalizmowi”²². Religia wyższa nie zamykała dostępu do zbawienia w granicach jednej wspólnoty, lecz kierowała swoje przesłanie do człowieka jako człowieka.

Postęp wymagał ponadto zdolności przyswajania osiągnięć cywilizacji. Religia nie mogła rozwijać się w całkowitej izolacji od postępu wiedzy, moralności, sztuki i refleksji filozoficznej. Jeżeli broniła określonej formy przez odrzucenie wszystkich przemian kultury, mogła zachować jej pozorną czystość, lecz skazywała się na zastój. Rozwój następował przez asymilację. Polegała ona na tym, iż religia przyjmowała nowe osiągnięcia, przekształcała je i włączała do własnej tradycji.

Regresem lub zastojem byłaby zatem przemiana prowadząca w przeciwnym kierunku – ku nasileniu lęku, zewnętrznego przymusu, rytualizmu, moralnego partykularyzmu albo zamknięcia na wiedzę i nowe potrzeby człowieka. Nie wszystkie

²¹ „Fear will then gradually give way to trust, servility will yield to devotion” [Tamże, s. 227].

²² „Ever-diminishing particularism, ever-increasing universalism.” Tamże, s. 289.

wymienione procesy musiały jednak zachodzić równocześnie. Religia mogła rozwinać wysoki ideał moralny, zachowując archaiczne obrzędy, albo głosić uniwersalne przesłanie, pozostając silnie związana z rozbudowanym prawem ceremonialnym. Kryteria sformułowane przez Cornelisa Tielego wyznaczały kierunki rozwoju, a nie sztywną skalę pozwalającą mechanicznie wyznaczyć miejsce każdej religii.

Koncepcja ta była subtelniejsza od prostej drabiny ewolucjonistycznej, ale nie pozostawała neutralna. Jej domniemany punkt dojścia przypominał religię uwewnętrzną, etyczną, monoteistyczną i uniwersalistyczną. Gdy Tiele wskazywał jako najwyższą zasadę miłość Boga i bliźniego, posługiwał się kategoriami zaczerpniętymi z chrześcijaństwa, zwłaszcza z jego liberalno-protestanckiej interpretacji. Zastąpił więc zewnętrzną skalę rozwoju religii kryteriami odnoszącymi się do jej wewnętrznej treści, lecz nadal zachował przekonanie, że dzieje religii mają kierunek i prowadzą ku postaci wyższej.

2.5. Osiągnięcia i granice koncepcji Tielego

Najważniejszym osiągnięciem Tielego było odejście od porządkowania religii wyłącznie według ich zewnętrznych form. Według niego ani podobieństwo obrzędów, ani liczba czczonych bóstw, ani stopień złożoności instytucji, nie stanowiły wystarczających kryteriów określenia miejsca danej religii w dziejach. Ten sam obrzęd mógł wyrażać odmienne przekonania i postawy, dawna forma mogła otrzymać nowe znaczenie, a nowa idea pojawić się w obrębie tradycji zachowującej archaiczne elementy. Profesor z Leydy pokazał zatem, że rzetelne badanie religii

wymaga uwzględnienia znaczeń, jakie jej wyznawcy nadają swoim wierzeniom i praktykom. Rozpoznał również, że rozwój religii przebiega znacznie bardziej złożenie, niż zakładali zwolennicy jednoliniowego ewolucjonizmu. Religie mogły przeżywać okresy rozkwitu, zastoju i schyłku, przyswajając elementy innych tradycji oraz zmieniać się pod wpływem działań proroków i reformatorów.

Wybitna jednostka nie była jednak dla Tielego zewnętrznym sprawcą przerywającym ciągłość dziejów religii. Wyrastała z określonej tradycji, rozpoznawała potrzeby i idee dojrzewające we wspólnocie, nadawała im świadomą postać i wyznaczała nowy kierunek. Tiele ujmował więc przemianę religii jako wynik współdziałania ciągłości tradycji i indywidualnej sprawczości. Reforma pozostawała zakorzeniona we wcześniejszym rozwoju, lecz jej konkretnego kształtu nie można było z niego jednoznacznie wyprowadzić.

Tiele nie porzucił jednak przekonania, że religie można oceniać jako niższe i wyższe. W miejsce prostej hierarchii zewnętrznych form wprowadził rozróżnienie religii natury i religii etycznych, nie rezygnując tym samym z normatywnie rozumianej teorii postępu. Opisane wcześniej przejścia od lęku ku ufności, od rytualnego przymusu ku dobrowolnemu oddaniu, od partykularyzmu ku uniwersalizmowi i od wielości nakazów ku zasadzie miłości miały świadczyć o dojrzewaniu religii. Należy jednak zauważyć, że kryteria te wyrażały również przekonania liberalnego protestantyzmu, a za najbardziej dojrzałą religię pozwalały uznać uwewnętrznione i etycznie rozumiane chrześcijaństwo²³.

²³ Arie L. Molendijk wskazuje, że teleologiczna koncepcja dziejów religii Tielego pozostawała ściśle związana z jego liberalnym protestantyzmem. Jego schematy rozwoju

Koncepcja Tielego zajmuje zatem miejsce pośrednie między klasycznym ewolucjonizmem a późniejszymi badaniami nad doświadczeniem religijnym. Zachował on ideę wspólnego rozwoju religijnego ludzkości, zarazem jednak przesunął uwagę z następstwa wierzeń i obrzędów na przemiany wewnętrznego życia religijnego. W ten sposób przygotował grunt dla Söderbloma, który podjął zagadnienie roli religijnej świadomości, wybitnych osobowości i historycznych przełomów, lecz zinterpretował je na nowo, wiążąc przemiany religii z objawiającym działaniem Boga.

3. Różne drogi religii i objawienia – Nathan Söderblom

3.1. Od wspólnego rozwoju do różnych dróg religii

Na formację intelektualną Nathana Söderbloma wpłynęły jego luteriańskie wychowanie oraz studia na uniwersytecie w Uppsali. Najpierw (1883–1886) kształcił się w zakresie języków klasycznych, semickich i nordyckich oraz filozofii, uzyskując w 1886 roku stopień *filosofie kandidat*. Następnie podjął studia teologiczne, zakończone w 1892 roku egzaminem *teologie kandidat*²⁴.

Bardzo ważny i inspirujący był również pobyt Söderbloma w Paryżu w latach 1894–1901. Pracując tam jako pastor szwedzkiej wspólnoty, podjął równocześnie studia językoznawcze i religioznawcze oraz nawiązał bliskie kontakty z przedstawicielami liberalnej

teologii protestanckiej. Studiował historię religii u Léona Marilliera, a pod kierunkiem Antoine’a Meilleta poznawał języki dawnego Iranu – staroperski i awestyjski. Pozostawał także w osobistych kontaktach z Eugène’em Ménégozem. Szczególne znaczenie dla jego formacji teologicznej miał Auguste Sabatier, którego wykładów słuchał, uczestniczył w organizowanych przez niego spotkaniach i z którym utrzymywał osobiste kontakty. Równolegle Söderblom rozwijał zainteresowania iranistyczne. Zdobyte przygotowanie filologiczne wykorzystywał w prowadzonych w École pratique des hautes études badaniach nad mazdaizmem, czyli religią zoroastryjską. Nawiązywał w nich do dorobku paryskiej iranistyki, zwłaszcza Jamesa Darmestetera²⁵.

Pierwszym znaczącym owocem tych badań było opublikowane w 1899 roku studium *Les Fravashis*, poświęcone śladom dawnego wyobrażenia o pośmiertnym trwaniu zmarłych w mazdaizmie²⁶. Dwa lata później Söderblom obronił rozprawę doktorską *La vie future d’après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, w której przedstawił mazdaistyczne wyobrażenia życia pośmiertnego na tle wierzeń innych religii. Studia te przygotowały Söderbloma do historycznego i porównawczego badania religii, to jest do interpretowania poszczególnych tradycji na podstawie ich źródeł oraz zestawiania udzielanych przez nie odpowiedzi na podobne pytania religijne.

W tym okresie Söderblom zetknął się również bezpośrednio z dziełem Corneliusa P. Tielego. Učení najprawdopodobniej

prowadziły ostatecznie ku chrześcijaństwu pojmowanemu jako religia duchowa, etyczna i zdolna do przystosowania się do nowych warunków. [Arie L. Molendijk, *Tiele on Religion*, „Numen” (1999), nr 3 (46), s. 260–263; tenże, *Religious Development: C.P. Tiele’s Paradigm of Science of Religion*, „Numen” 2004, nr 3 (51), s. 321–351.

²⁴ Tor Andræ, *Nathan Söderblom*, Uppsala 1931, s. 96.

²⁵ Tamże, s. 196–199.

²⁶ Natha Söderblom, *Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d’une ancienne conception sur la survivance des morts*, Paris 1899.

nigdy osobiście się nie spotkali. Prowadzili jednak korespondencję listową. Na prośbę Tielego Söderblom podjął się zrewidowania i rozszerzenia niemieckiego wydania jego *Kompendium der Religionsgeschichte*. Był to syntetyczny podręcznik przedstawiający dzieje, klasyfikację i rozwój religii aż do powstania religii uniwersalnych. Po śmierci Tielego, Söderblom przygotował trzecie niemieckie wydanie jego *Kompendium der Religionsgeschichte*, opublikowane w 1903 r. we Wrocławiu. Była to wersja przejrzana i gruntownie przerobiona, od której dzieło zaczęto wiązać z nazwiskami obu uczonych²⁷.

Późniejsze badania nad religiami Indii, Iranu, Izraela, Grecji i Rzymu kierowały uwagę Söderbloma ku wybitnym osobowościom, za których sprawą odziedziczone tradycje ulegały głębokim przeobrażeniom. Zarazem porównanie tych tradycji potwierdzało w przekonaniu Söderbloma trafność tezy sformułowanej wcześniej przez Tielego. Kierunku i znaczenia przemian religijnych nie można było określić wyłącznie na podstawie zmian ich zewnętrznych form. Ani liczba czczonych bóstw, ani podobieństwo obrzędów, ani stopień rozwoju instytucji nie wystarczały do ustalenia miejsca religii w dziejach. Ważniejsza była treść religijnej świadomości, czyli sposób, w jaki człowiek pojmował rzeczywistość Boską, własną od niej zależność oraz wynikające z niej zobowiązania.

3.2. Dwie „bramy” objawienia

Nathan Söderblom chciał wyjaśnić, co w człowieku umożliwia przyjęcie i rozpoznanie objawienia. Nie zadowalało go

stwierdzenie, że Bóg objawia się człowiekowi. Pragnął wskazać te właściwości ludzkiej osobowości, dzięki którym Boskie udzielanie się może stać się doświadczeniem religijnym.

Szwedzki badacz podejmował w ten sposób zagadnienie obecne już u Tielego. Ten źródeł życia religijnego poszukiwał nie tylko w odziedziczonych wierzeniach i obrzędach, lecz także w wewnętrznym życiu człowieka i działalności wybitnych osobowości religijnych. Söderblom rozwinął tę myśl, pytając o właściwości ludzkiej osobowości umożliwiające spotkanie z objawiającą się rzeczywistością Boską.

W *The Nature of Revelation* Söderblom określa te właściwości mianem *portals of revelation*. „Bramy objawienia” nie wytwarzają objawienia, lecz umożliwiają człowiekowi jego przyjęcie i rozpoznanie.

Rozpoczynając analizę, szwedzki filozof wymienia trzy „bramy objawienia”. Są to intelekt, intuicja nieskończoności (związana przede wszystkim z uczuciem) oraz dążenie do ideału, czyli sumienie. Od razu zaznacza jednak, że nie mają one jednakowego znaczenia.

Według niego intelekt kontroluje, porządkuje i poddaje krytyce treści religijne, ale sam nie stanowi właściwego źródła poznania Boga. Analiza funkcji intelektu prowadzi Söderbloma do uściślenia pierwotnego podziału. Za właściwe „kanały” objawienia uznaje on świadomość nieskończoności oraz dążenie do ideału²⁸. Obie dyspozycje są zakorzenione w człowieku i zazwyczaj działają łącznie. O tym, która z nich uzyska przewagę, współdecydują

²⁷ Cornelis P. Tiele, *Kompendium der Religionsgeschichte*, Breslau 1903.

²⁸ N. Söderblom, *The Nature of Revelation*, s. 109, 117–118, 127.

jednak indywidualne predyspozycje i doświadczenia człowieka, a także tradycja religijna i kultura, w których kształtuje się jego religijność. Rozróżnienie to pozwala Söderblomowi wyjaśnić, dlaczego religie różnią się nie tylko treścią wierzeń i postacią kultu, lecz także sposobem rozpoznawania i przeżywania Boskiej rzeczywistości.

Świadomość nieskończoności (*consciousness of infinity*) rodzi się z przeświadczenia, że rzeczywistość nie wyczerpuje się w tym, co dostępne zmysłom. Otwiera człowieka na świat duchowy i znajduje szczególny wyraz w kontemplacji, ekstazie oraz doświadczeniu jedności z Bogiem. Może jednak prowadzić do odsunięcia na dalszy plan osobowości, konkretnych zdarzeń i dziejów²⁹.

Dążenie do ideału rozpoczyna się natomiast od doświadczenia różnicy między tym, co jest, a tym, co być powinno. Uświadomiona w sumieniu różnica może zrodzić pragnienie sprawiedliwości, czystości moralnej, doskonałości i świętości. Człowiek rozpoznaje tu Boskość nie jako bezkres, w którym pragnie się zatracić, lecz jako wymagającą wolę wzywającą go do przemiany siebie i świata.

Objawienie pozostawało zatem powszechne jako możliwość, lecz uzyskiwało historycznie określoną postać za pośrednictwem wybitnych osobowości religijnych. W religii ideału osobowość i dzieje stają

się miejscem, w którym Boska wola zostaje rozpoznana, wypowiedziana i skierowana do wspólnoty. Najpełniej zależność tę ukazuje, zdaniem Söderbloma, religia prorocka.

3.3. Religia nieskończoności i religia ideału

Zrekonstruować początki wierzeń religijnych próbowało wielu badaczy. Edward B. Tylor za ich najdawniejszą postać uznawał animizm, czyli wiarę w dusze i istoty duchowe, natomiast Émile Durkheim poszukiwał elementarnej formy życia religijnego w australijskim totemizmie. Zakładał, że w organizacji społecznej i religii australijskich Aborygenów zachowały się cechy najdawniejszych form życia zbiorowego. Badając ich system totemiczny, zamierzał dotrzeć do pierwotnej postaci religii, w której wspólnota, oddając cześć totemowi, czciła w symbolicznej formie również moc własnej zbiorowości³⁰. Inne rekonstrukcje proponowali Herbert Spencer, James George Frazer i Wilhelm Schmidt, wyprowadzając religię odpowiednio z kultu przodków, magii albo pierwotnej wiary w Istotę Najwyższą.

Współcześni badacze podchodzą do prób odtworzenia początków religii z większą ostrożnością, świadomi fragmentaryczności źródeł i niepewności formułowanych wniosków. Łączą przy tym dane archeologiczne i etnologiczne z ustaleniami antropologii kulturowej oraz nauk o poznaniu.

Gregory J. Wightman wskazuje na stopniowe kształtowanie się zdolności do nadawania przedmiotom, miejscom i czynnościom

²⁹ Za myślicieli uznających świadomość Nieskończonego za podstawę religii Söderblom wskazuje Cornelisa P. Tielego, Louisa Pasteura i Friedricha von Hüglę. Szczególnie wyrazistych przykładów tego typu religijności dopatruje się w Upaniszadach, zwłaszcza w nauczaniu Jadźniawalkji, oraz w mistyce Plotyna [*The Nature of Revelation*, s. 118–120, a w odniesieniu do odsuwania na dalszy plan osobowości i dziejów: s. 125–127]. Spośród dzieł stanowiących prawdopodobnie zaplecze jego rozważań szczególne znaczenie miała praca Friedricha von Hüglę, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, t. I–II, London 1908.

³⁰ Na temat ścisłego związku religii klanowej ze strukturą wspólnoty zob. Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrozńska, Warszawa 2010.

znaczeń wykraczających poza ich praktyczne zastosowanie³¹. Bardzo interesującą próbę odtworzenia wczesnych przemian religijności podjęli Hervey C. Peoples, Pavel Duda i Frank W. Marlowe. Na podstawie źródeł etnograficznych porównali występowanie siedmiu składników wierzeń i praktyk religijnych w trzydziestu trzech społecznościach łowiecko-zbierackich. Następnie, wykorzystując dane o językowym i genetycznym pokrewieństwie tych społeczności, zastosowali metodę rekonstrukcji filogenetycznej, aby określić prawdopodobną kolejność pojawiania się badanych składników religijności.

Wyniki analizy wskazywały, że najdawniejszym z badanych składników religijności był animizm. Później miały pojawiać się wiara w życie po śmierci, szamanizm i kult przodków. Wiara w najwyższego boga nie zajmowała natomiast stałego miejsca w tej sekwencji i mogła kształtować się niezależnie od pozostałych elementów. Do pierwotnej warstwy nie należało, zdaniem autorów, przekonanie, że przodkowie lub najwyżsi bogowie czynnie ingerują w ludzkie sprawy³².

Hipotezy te różnią się między sobą, ale łączy je przekonanie, że w najdawniejszych (dostępnych badaniu) formach religijności zasadniczą rolę odgrywały rytuały oraz doświadczenie niewidzialnych istot lub mocy, od których miały zależeć życie człowieka

i pomyślność wspólnoty. Religia nie stanowiła jeszcze odrębnej dziedziny życia. Wszystkie jego sfery – zamieszkiwanie, polowanie, pochówki, więzi pokrewieństwa i stosunek do otaczającej przyrody – miały znaczenie religijne i podlegały religijnym nakazom oraz zakazom. Trzeba jednak pamiętać, że zachowane ślady materialne pozwalają łatwiej rozpoznać wykonywanie rytuału niż odtworzyć przekonania i doświadczenia jego uczestników.

Doniosłą rolę obrzędu widać również w publicznej religii greckiej. Być człowiekiem pobożnym oznaczało przede wszystkim oddawanie bogom należnej czci i właściwe wypełnianie obowiązków kultowych – przestrzeganie świąt, składanie właściwych ofiar i respektowanie porządku wspólnoty. Grecy znali oczywiście normy moralne, ale pobożności nie utożsamiali jeszcze z wewnętrzną przemianą etyczną człowieka³³.

Söderblom nie dysponował materiałem archeologicznym, antropologicznym i historycznym równie rozległym jak współcześni badacze początków religii. Na podstawie dostępnej mu wiedzy historycznej i etnologicznej wyróżniał jednak religię natury, religię kultury oraz religię narodu i państwa. Jego rozpoznanie w pewnej mierze zbliżało się do przedstawionych wyżej rekonstrukcji. Najdawniejsze postacie religijności wiązały ściśle z przyrodą, obrzędami i życiem wspólnoty. Wyróżnione przez niego rodzaje religii nie tworzyły jednak jednolitego szeregu stadiów, przez które każda tradycja musiałaby przechodzić w tej samej kolejności. Stanowiły one raczej typy ukazujące, z czym w poszczególnych społecznościach wiązano

³¹ Gregory J. Wightman, *The Origins of Religion in the Paleolithic*, Lanham 2015.

³² Rekonstrukcja ta nie przedstawia bezpośrednio wierzeń pierwszych ludzi, lecz wnioskuje o nich na podstawie cech współczesnych społeczności łowiecko-zbierackich oraz ich przypuszczalnych związków historycznych. Jej wyniki mają zatem charakter probabilistyczny i nie pozwalają utożsamiać dzisiejszych społeczności z niezmienioną pozostałością paleolitu. [Hervey C. Peoples, Pavel Duda, Frank W. Marlowe, *Hunter-Gatherers and the Origins of Religion*, „Human Nature” 2016, nr 3 (27), s. 261–282.

³³ Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 78–82, 112–114.

Boską rzeczywistość. Były to siły przyrody, osiągnięcia kultury oraz życie i powodzenie własnego ludu³⁴.

Klasyfikacja ta pozwalała uporządkować rozległy już wówczas materiał porównawczy, nie wyjaśniała jednak najważniejszych przemian zachodzących wewnątrz religii. Söderblom stawiał zatem pytanie, w jaki sposób religijność związana początkowo z przyrodą, obrzędem i losem wspólnoty mogła się pogłębiać. Próbował wyjaśnić, jak doszło do tego, że zaczęła ona odpowiadać na indywidualne pragnienie zbawienia oraz wyrażać bezwarunkowe wymaganie moralne. Nie chodziło już tylko o zmianę przedmiotów kultu albo społecznych form religii, lecz o zmianę sposobu doświadczania Boskiej rzeczywistości.

Söderblom nie dochodził do tej koncepcji wyłącznie drogą filozoficznej spekulacji. Był badaczem religii irańskiej, znał język awestyjski, a zarazem prowadził rozległe studia porównawcze nad religiami Bliskiego Wschodu, Izraela, Grecji i Indii. Źródła pisane nie dawały mu bezpośredniego dostępu do świadomości dawnych ludzi, pozwalały jednak odtwarzać sposób, w jaki autorzy hymnów, modlitw, tekstów mądrościowych i wypowiedzi prorockich rozumieli własne doświadczenie religijne.

Opisane w poprzednim podrozdziale „bramy” objawienia nie są jeszcze odrębnymi religiami, lecz zakorzenionymi w człowieku dyspozycjami umożliwiającymi rozpoznanie Boskiej rzeczywistości. Zazwyczaj współwystępują, jednak indywidualne predyspozycje oraz kultura, dostarczająca człowiekowi religijnych pojęć, symboli

i wzorów postępowania, mogą sprawić, że jedna z nich uzyska przewagę. Dominacja świadomości nieskończoności kształtuje religię nieskończoności, której charakterystyczną postacią jest mistycyzm. Przewaga dążenia do ideału prowadzi natomiast ku religii ideału, znajdującej najpełniejszy wyraz w religii prorockiej³⁵.

Świadomość nieskończoności rodzi się z doświadczenia granic ludzkiego istnienia oraz przecucia rzeczywistości, której nie można zamknąć w świecie dostępnym zmysłom. Człowiek poszukuje w niej wybawienia od przemijalności, cierpienia i ograniczeń własnego „ja”, a drogą do niego stają się kontemplacja, ekstaza oraz mistyczne zjednoczenie z Boskością. Söderblom odnajdywał ten kierunek religijności przede wszystkim w Indiach – u Jádźńawalkji i w Upaniszadach – oraz u Plotyna, który nadał zachodniemu mistycyzmowi nieskończoności jego najbardziej rozwiniętą postać. Nie uzależniał jednak powstania tego typu religijności od położenia geograficznego. Indie i świat grecki były dla niego obszarami jej szczególnie wyrazistego rozwoju, nie zaś jedynymi miejscami, w których mogła się ona pojawić³⁶.

Dążenie do ideału wyrasta natomiast z napięcia między tym, co jest, a tym, co być powinno. Uświadomiona w sumieniu różnica między nimi może zrodzić pragnienie sprawiedliwości, czystości moralnej, doskonałości i świętości. Bóg nie jest tu przede wszystkim Nieskończonym, w którym człowiek pragnie się rozpuścić, lecz osobową wolą stawiającą mu wymagania. Szczególnego znaczenia nabierają

³⁴ N. Söderblom, *The Nature of Revelation*, s. 12–20.

³⁵ Tamże, s. 117–118, 124–127.

³⁶ Tamże, s. 118–120.

dlatego posłuszeństwo, odpowiedzialność oraz przemiana własnego życia.

Söderblom wyróżniał trzy historyczne postacie, jakie przyjmowało dążenie do ideału. Najpierw ideał wyrażano w nakazach uznawanych za wymagania Boga. Następnie ucieleśniał się on w osobie świętego, bohatera, proroka lub założyciela religii, którego należało naśladować. Wreszcie przyjmował postać ducha przekraczającego pojedyncze przepisy i zewnętrzne wzory postępowania. Do przełomowych przedstawicieli tej drogi Söderblom zaliczał Lao-tsy, Zoroastra, Sokratesa i Mojżesza. Nie uważał ich jedynie za twórców nowych doktryn. Były to, według niego, osobowości, w których powszechne ludzkie dążenie do ideału uzyskało wyjątkową intensywność i określoną treść, dzięki czemu mogło przemieniać życie innych ludzi³⁷.

Objawienie pozostawało zatem powszechne jako możliwość, lecz uzyskiwało historycznie określoną postać za pośrednictwem wybitnych osobowości religijnych. W religii ideału osobowość i dzieje stają się miejscem, w którym Boska wola zostaje rozpoznana, wypowiedziana i skierowana do wspólnoty. Najpełniej zależność tę ukazuje, zdaniem Söderbloma, religia prorocka.

3.4. Osobowość religijna i objawienie w dziejach

Według Söderbloma bycie wybitną osobowością religijną nie sprowadzało się do tworzenia nowych idei ani nadawania religii nowych form. W jej życiu powszechne ludzkie dążenie do ideału osiągało

wyjątkową intensywność i przyjmowało konkretną treść, której nie można było wyprowadzić wyłącznie z odziedziczonej tradycji ani z potrzeb wspólnoty. Osoba taka przyjmowała objawiającego się Boga i nadawała temu doświadczeniu określoną, historycznie uchwytą postać. „W niektórych jednostkach Duch Boży objawia się jednak z tak przemożną mocą, że stają się one dla nas objawicielami Boga”³⁸.

Niderlandzki badacz uważał, że reformator rozpoznaje potrzeby i idee dojrzewające wcześniej we wspólnocie, nadaje im świadomą postać i wyznacza nowy kierunek rozwoju³⁹. Wyjaśniał w ten sposób, jak historyczna ciągłość może współlistnieć ze sprawczością jednostki i możliwością gwałtownego przełomu. Söderblom uważał to historyczne i psychologiczne wyjaśnienie za potrzebne, ale niewystarczające. Nie pozwalało ono bowiem rozstrzygnąć, dlaczego w określonej osobie pojawia się nowa pewność religijna ani skąd pochodzi wezwanie zdolne przeciwstawić się utrwalonym wierzeniom, instytucjom i interesom wspólnoty. Söderblom uzupełniał więc koncepcję Tielego o działanie objawiającego się Boga. Derek R. Nelson zwraca uwagę, że Söderblom łączył pojęcie religijnego geniuszu z dwiema ideami – trwającym objawieniem i trwającym stworzeniem. Wybitna osobowość nie tylko przetwarza zastany materiał, lecz wnosi też do dziejów rzeczywistą nowość⁴⁰.

³⁸ „But in some individuals the Spirit of God breaks forth with such mighty power that they become for us the revealers of God” [Tamże, s. 124].

³⁹ C.P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, s. 42–45, 130–131.

⁴⁰ Por. Derek R. Nelson, *Encountering the World's Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation*, „Dialog.

³⁷ Tamże, s. 121–125.

Dlatego prorok nie jest dla Söderbloma jedynie rzecznikiem zbiorowej świadomości ani religijnym prawodawcą. Sam doświadcza, że został wezwany, a przekazywane słowo nie jest jego własnym wytworem. Jego autorytet nie pochodzi przede wszystkim z urzędu, tradycji czy społecznego uznania, lecz z pewności spotkania z wolą przewyższającą jego własną. Prorok może wskutek tego wystąpić przeciw religii własnego narodu, zakwestionować obowiązujący kult i osądzić wspólnotę w imię Boga, którego dotychczas uważała za swego opiekuna. Religia prorocka rodzi się zatem nie wtedy, gdy bóstwo zaczyna skuteczniej chronić własny lud, lecz wtedy, gdy jego wola staje się miarą osądzającą również ten lud.

Objawienie nie przerywa jednak dziejów ani nie unieważnia ludzkich uwarunkowań proroka. Jego język, obrazy i pojęcia pochodzą z określonej kultury, a przesłanie odpowiada na rzeczywiste konflikty i potrzeby epoki. Nie wyczerpuje się ono jednak w tych uwarunkowaniach. Söderblom rozróżnia tym samym historyczną postać objawienia, która nosi znamiona czasu i miejsca, oraz jego źródło, którym jest objawiający się Bóg. Zróznicowanie religijnych postaci objawienia nie musi więc dowodzić, że są one wyłącznie wytworami kultur. Może natomiast świadczyć o tym, że Boskie udzielanie się jest przyjmowane i wyrażane za pośrednictwem odmiennych osobowości oraz języków religijnych.

Tak rozumiane objawienie tworzy dzieje. Poszczególne osoby nie są odosobnionymi wyjątkami, lecz nawiązują do wcześniejszych świadków, podejmują ich przesłanie

i przekazują je w nowej postaci. Szczególną rangę Söderblom przypisuje z tego powodu dziejom biblijnym, w których kolejne osobowości interpretują wydarzenia jako działanie Boga i poddają los Izraela wymaganiu sprawiedliwości. Prorocy nie tylko przepowiadają przyszłość, lecz także odsłaniają etyczny sens dziejów. Jak pisał Söderblom: „Prorocy i ich następcy stali się męczennikami wiary w Boga dziejów”⁴¹. W powodzeniu, klęsce i cierpieniu rozpoznają oni wezwanie oraz sąd Boga. Wiara w „Boga dziejów” prowadzi ich nieraz do konfliktu z własną wspólnotą i czyni z nich – jak określa ich Söderblom – „męczenników dziejów”.

Dzieje objawienia przekazywanego przez proroków znajdują, według Söderbloma, swoje dopełnienie w Chrystusie. Jego pojawienie się nie przerywa ich ciągłości, lecz nadaje im ostateczny sens. W Jego osobie Boska wola, powaga moralnego wymagania i miłość, uzyskują najpełniejszy wyraz. Szwedzki badacz przyznaje jednak, że wyjątkowości Chrystusa nie można dowieść na drodze logicznej. Uważa jednak, że porównawcze badanie dziejów religii pozwala rozpoznać nieporównywalną siłę i trwałość Jego oddziaływania. W ten sposób historyk religii przechodzi do interpretacji teologicznej. Opisuje różne postaci objawienia, ale zarazem uznaje dzieje biblijne i osobę Chrystusa za objawienie Boga *par préférence* – w znaczeniu szczególnym i niedoścignionym.

3.5. Objawienie jako wydarzenie w dziejach

Objawienie dokonuje się w dziejach, ale nie

⁴¹ „The prophets and their followers have become martyrs for the faith in the God of history.” [N. Söderblom, *The Nature of Revelation*, s. 129].

jest dla Söderbloma jednym z wydarzeń, które można w pełni wyjaśnić przez wskazanie poprzedzających je przyczyn. Historyk może ustalić okoliczności wystąpienia proroka, odtworzyć odziedziczoną przez niego tradycję oraz opisać społeczne skutki jego działalności. Nie może jednak za pomocą tych ustaleń rozstrzygnąć, czy w wydarzeniu tym rzeczywiście objawił się Bóg. Badanie naukowe ogranicza się do tego, co można ustalić na podstawie dostępnych świadectw oraz wyjaśnić przez wskazanie historycznych zależności. Posługując się jego metodami, historyk ujmuje dane wydarzenie jako skutek wcześniejszych przyczyn i zarazem przyczynę dalszych następstw. Człowiek wierzący – także wtedy, gdy sam jest badaczem – może natomiast rozpoznać w tym wydarzeniu wezwanie i działanie Boga⁴².

Söderblom nie przeciwstawiał tych dwóch sposobów poznania, ale nie pozwalał również sprowadzić jednego do drugiego. Nauka porządkuje fakty i poszukuje zachodzących między nimi związków, natomiast objawienie dotyczy sensu rzeczywistości i domaga się osobistej odpowiedzi. Nie staje się ono w pełni objawieniem, dopóki człowiek go nie rozpozna, nie przyjmie i nie odniesie do własnego życia. Jest więc zarazem wydarzeniem i spotkaniem – działaniem Boga oraz odpowiedzią człowieka.

Nie znaczy to, że wiara może dowolnie przypisywać każdemu zdarzeniu Boski cel. Söderblom przestrzegał przed naiwnym tłumaczeniem związków przyczynowych

jako bezpośrednich zamiarów Boga. Objawienie rozpoznawał nie w łatwym usprawiedliwianiu wszystkiego, co się wydarza, lecz w zmaganiu z siłami sprzeciwiającymi się życiu, dobru i urzeczywistnieniu ideału. Jak ujmował to zwięźle: „Objawienie jest walką z siłami stawiającymi opór”⁴³.

Nie usuwa ono tragiczności dziejów, ale pozwala odkrywać w nich działanie Boskiej mocy, która przeciwstawia się złu i otwiera możliwość przemiany.

W tym świetle przemiany religii nie tworzą jednolitego szeregu prowadzącego od form niższych ku wyższym. Dokonują się wtedy, gdy odziedziczone wierzenia, obrzędy i pojęcia zostają poddane nowej interpretacji przez ludzi odpowiadających na rozpoznane wezwanie Boga. Söderblom zachował więc historyczną wrażliwość Tielego, lecz przekroczył granice jego koncepcji. Rozwój religii wyjaśniał nie tylko działaniem kultury i wybitnych osobowości, ale również nieustającą inicjatywą objawiającego się Boga.

Tak rozumiana koncepcja nie jest już jednoliniową teorią postępu religii właściwą dziewiętnastowiecznemu ewolucjonizmowi. Söderblom nie rezygnuje jednak całkowicie z ocen rozwojowych – za pełniejszą uważa drogę ideału, religię prorocką oraz objawienie biblijne znajdujące dopełnienie w Chrystusie. Proponowane przez badacza ujęcie jest próbą opisu różnych dróg, na których człowiek rozpoznaje Boską rzeczywistość i nadaje temu doświadczeniu historyczną postać. Dzieje religii pozostają dlatego nieprzewidywalne i wielokierunkowe. Ich przełomów nie da się wyprowadzić

⁴² Söderblom rozróżnia tu „płaszczyznę nauki” i „płaszczyznę objawienia”, zaznaczając, że obie odnoszą się do tej samej rzeczywistości, lecz ujmują ją ze względu na odmienne cele. [Por. tamże, s. 132–133, 135–137].

⁴³ Tamże, s. 134.

z wcześniejszych warunków jako koniecznych następstw. W objawieniu pojawia się bowiem rzeczywista nowość – przyjęta

przez człowieka, ukształtowana przez kulturę, lecz według Söderbloma, niewytworzona wyłącznie przez żadną z tych sił.

Bibliografia

- Tor Andræ, *Nathan Söderblom*, J.A. Lindblads Förlag, Uppsala 1931.
- Alan Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Sebastian Szymański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. Anna Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, t. I–II, J.M. Dent & Co., London 1908.
- Maria Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Arie L. Molendijk, *Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion*, „Numen” 2004, nr 3 (51), s. 321–351.
- Arie L. Molendijk, *Tiele on Religion*, „Numen” 1999, nr 3 (46), s. 237–268.
- Lewis Henry Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, Henry Holt and Company, New York 1877.
- Derek R. Nelson, *Encountering the World's Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation*, „Dialog. A Journal of Theology” 2007, nr 4 (46), s. 360–367.
- Hervey C. Peoples, Pavel Duda, Frank W. Marlowe, *Hunter-Gatherers and the Origins of Religion*, „Human Nature” 2016, nr 3 (27), s. 261–282.
- Nathan Söderblom, *Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*, Ernest Leroux, Paris 1899.
- Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, tłum. Frederic E. Pamp, Oxford University Press, Oxford 1933.
- Cornelis Petrus Tiele, *Elements of the Science of Religion*, t. I, William Blackwood and Sons, Edinburgh–London 1897.
- Cornelis Petrus Tiele, *Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte*, tłum. Friedrich Wilhelm Theodor Weber, wyd. 3 przejrane i opracowane przez Nathana Söderbloma, Verlag von Theophil Biller, Breslau 1903.
- Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, t. I–II, John Murray, London 1871.
- William Dwight Whitney, *On the So-Called Science of Religion*, „The Princeton Review” 1881, s. 429–452.
- Gregory J. Wightman, *The Origins of Religion in the Paleolithic*, Rowman & Littlefield, Lanham 2015.

ZBYSZEK DYMARSKI: adiunkt w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Absolwent Politechniki Gdańskiej, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Wyższej Szkoły Komunikacji Społecznej w Gdyni. Prowodzi badania z dziedziny antropologii filozoficznej, filozofii, antropologii religii i antropologii miasta. Kieruje Pracownią Antropologii i Filozofii Miasta Europejskiego. Jest prezesem Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz zastępcą redaktora naczelnego

„Karto-Teki Gdańskiej”. Jest także członkiem zarządu sopockiej Fundacji na Rzecz Badań Interdyscyplinarnych.

Opublikował między innymi: *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa i Tischnera i Leszka Kołakowskiego* (2009) oraz [jako redaktor naukowy] *Człowiek i miasto. Gdańszczanie między starą a nową tożsamością* (2017) i *Człowiek i miasto. Gdański inne przestrzenie* (2021), a także *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego* (2024).

E-mail: zbyszek.dymarski@ug.edu.pl