

EDWARD ZWOLSKI

Z HISTORII BADAŃ NAD RELIGIĄ I MITEM

FRIEDRICH MAX MÜLLER, CZYLI DIALEKTYKA RELIGII I MITOLOGII

Biogram

Urodził się w Dessau 6 XII 1823 r. Z domu rodzinnego wyniósł zamiłowanie do poezji i muzyki: był synem poety Wilhelma Müllera, za ojca chrzestnego miał Karola Marię Webera, za powiernika w dzieciństwie i młodości Feliksa Mendelssohna. Wstąpiwszy w 1841 r. na uniwersytet lipski studiował filologię klasyczną, języki wschodnie: hebrajski, arabski, a przede wszystkim sanskryt, tudzież filozofię. Z odległości pół wieku charakteryzuje następująco swych lipskich profesorów filozofii: Hartenstein był przedstawicielem klasycznej szkoły kantowskiej, Drobisch szedł za Herbartem, Weisse głosił heglizm, Lotze uprawiał filozofię na swój rachunek, i dodaje: „wyobrażałem sobie wtedy, że jestem heglistą” (*Natural Religion* 1889 s. 16-17).

1 IX 1843 r. obroniwszy swą rozprawę poświęconą Spinozie, został ogłoszony przez Drobischa doktorem filozofii. Mimo tytułu studiował w Lipsku jeszcze jeden semestr i w Lipsku w 1844 r. ogłosił drukiem swoją pierwszą publikację — przekład zbioru sanskryckich baśni Hitopadesa.

Wiosną 1844 r. przeniósł się na uniwersytet berliński, gdzie czytał teksty staroperskie pod kierunkiem F. Rückerta i słuchał wykładów F. Boppa z zakresu językoznawstwa oraz Schellinga — na temat filozofii religii i mitologii; już wtedy przetłumaczył dla Schellinga najważniejsze *Upaniszady*, uważając za nieuzasadnione jego twierdzenia w odniesieniu do starożytnych religii Wschodu (*Natural Religion* s. 17).

Od marca 1845 r. doskonalili znajomość staroperskiego i staroindyjskiego w Paryżu, pod nadzorem sławnego orientalisty E. Burnoufa. Za jego radą rozpoczął zbieranie materiałów do *Editio princeps Rigwedy*. W tym celu w czerwcu 1846 r. udał się w podróż do Anglii, po czym znów wrócił do Paryża. Pierwszy tom *Rigwedy* ukazał się w 1849 r. w Oxfordzie. Jeszcze podczas prac drukarskich, w maju 1848 r. Max Müller osiadł na stałe w Oxfordzie, gdzie od 1850 r. wykładał no-

wożytne języki europejskie, przede wszystkim niemiecki i francuski, nadal jednak pracując głównie nad sanskrytem; w r. 1859 wydał *History of Ancient Sanskrit Literature* (ograniczoną do epoki wedyjskiej).

Mimo kwalifikacji naukowych 7 XII 1860 r. nie został powołany na wolną od paru miesięcy oxfordzką katedrę sanskrytu; budził niechęć, zwłaszcza wśród duchownych elektorów, z powodu cudzoziemskiego pochodzenia i oryginalnych poglądów w sprawach religii. Ochłodzony nieco w swym zapale dla sanskrytu, ze zdwojoną energią rzucił się w inne dziedziny badań. W latach 1861-1863 wygłosił dwie serie wykładów o języku, wydanych w latach 1861—1864 jako *Lectures on the Science of Language*; uzupełnił je w 1887 r. pracą *The Science of Thought*, która mimo swego tytułu traktuje głównie o języku, ogniskując się wokół tezy o nierozdzielności myśli i mowy. W uznaniu zasług na polu językoznawstwa w 1868 r. otrzymał w Oxfordzie stworzoną specjalnie dla niego katedrę filologii porównawczej, którą piastował faktycznie do 1875 r., a nominalnie do śmierci.

Mając bezpośredni kontakt z tekstami klasycznymi i sanskryckimi, badał też religię i mity w kategoriach porównawczych, idąc za przykładem pioniera na tym polu, Adalberta Kuhna. Już w 1856 r. ogłosił drukiem niewiele ponad sto stron liczący *Essay on the Comparative Mythology*, przetłumaczony zaraz na francuski (ze wstępem E. Renana), a niebawem i na niemiecki jako *Vergleichende Mythologie*. W: *Beiträge zur vergleichenden Mythologie* 1. Aufl. 1869; 2. Aufl. 1881 dalej: *Vergleichende Mythologie*. W latach 1867-1875 zebrał swe artykuły, rozproszone dotąd po różnych czasopismach angielskich, w cztery tomy *Opilków z warsztatu niemieckiego* (*Chips from a German Workshop*), z których tom pierwszy zawiera *Essays on the Science of Religion*, tom drugi *Essays on Mythology, Traditions and Customs* (oba przełożono zaraz na język francuski i niemiecki); w nowym wydaniu *Opilków* z lat 1894-1895, *Essays on Mythology and Folklore* składają się na tom czwarty. Na 1897 r. przygotował dwutomowe dzieło *Contributions to the Science of Mythology* (przełożone na niemiecki — *Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, 1897-1898 dalej: *Beiträge*). Mimo to w ich wstępie podkreślał, że z czterech planowanych nauk, a mianowicie nauki o języku, nauki o mitologii, nauki o religii i nauki o myśli, drugiej nie zdoła już systematycznie opracować!

Naukę o religii wyłożył w sześciu seriach wykładów. W 1870 r. w londyńskiej Royal Institution wygłosił cztery *Lectures on the Science of Religion*, wydane z miejsca, trochę kłusowniczo, w kilku językach (między innymi po polsku przez Adolfa Dygasińskiego), przez autora zaś, w poszerzonej formie, w r. 1873 po angielsku jako *Introduction to*

the Science of Religion i w rok potem po niemiecku jako *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (1874 dalej: *Einleitung*). W 1878 r. w sali kapitularnej opactwa Westminster mówił o genezie i wzroście religii w świetle religii Indii, a w latach 1888-1894, na uniwersytecie w Glasgow, o teologii naturalnej, rozpatrywanej po kolei jako religia naturalna, religia fizyczna, religia antropologiczna i religia psychologiczna — w sumie pięć serii wykładów i pięć tomów druku.

W 1875 r. w rok po ogłoszeniu drukiem ostatniego, szóstego tomu *Rigwedy*, zaniechał regularnych zajęć na uniwersytecie oxfordzkim, by poświęcić się gigantycznemu przedsięwzięciu — wydaniu *Świętych ksiąg Wschodu* w przekładzie angielskim, dokonany przez najlepszych specjalistów. W ciągu ćwierćwiecza zdążył wydać czterdzieści osiem tomów — prócz ostatniego i dwu z indeksami wszystkie z planowanych. Sam przetłumaczył częściowo dwa tomy, w całości trzy, przede wszystkim *Upaniszady*.

Chociaż zaprzątnięty głównie problematyką religijną, nadal snuł refleksje nad mechanizmem myślenia. W 1881 r. przełożył na angielski *Krytykę czystego rozumu* Kanta (Wyd. 2. 1896), w 1887 wydał *Science of Thought*. Odpowiadał w niej, między innymi, na zarzuty pod adresem metod i wyników swoich prac. Czynił to w dużym stopniu również w *Contributions to the Science of Mythology* z 1897 r.

Swą działalność naukową podsumował niejako dwoma publikacjami z zakresu filozofii: *Lectures on the Vedanta Philosophy* (1894) i *Six Systems of Indian Philosophy* (1899).

Zmarł w Oxfordzie 28 X 1900 r.



Żywy stosunek do poezji, głęboka znajomość mądrości staroindyjskiej, studia nad Spinozą, Schleiermacherem i Fichtem, a także bezpośrednie kontakty z Schellingiem sprawiły, że Max Müller odnosił się do religii z respektem, typowym dla romantyzmu i idealizmu niemieckiego. Zarazem pragnął religię badać, przejęty zaś podziwem dla kryteriów poznania naukowego, wypracowanych przez Kanta, pragnął ją badać po kantowsku. Metodologię kantowską połączył z zasadą rozwoju dziejowego, trochę w duchu Hegla, a trochę po linii pozytywizmu, tajemnice historii zaś usiłował przeniknąć przy pomocy językoznawstwa. Tak z grubsza rysuje się sylwetka Maxa Müllera, jednego z najślawniejszych humanistów w drugiej połowie XIX wieku. Przypomnienie jego poglądów na temat religii i mitologii jest celem niniejszej rozprawy.

1. FAKT RELIGIJNY A PODMIOT LUDZKI

Max Müller omawia parokrotnie starożytne, średniowieczne i nowożytne definicje religii. Ze sposobu, w jaki je omawia, widać, które ceni bardziej, a które mniej. Na pewno ceni wysoko definicje Spinozy, Kanta i Schleiermachera.

Spinoza (1632-1677) uważał Boga za substancję rzeczy, *id quod substat rebus*, z natury istniejącą, *id ad cuius naturam pertinet existere*, i nieskończoną, której objawami jest świat rzeczy i świat myśli. W każdym razie spośród przymiotów Boga materia i myśl, całkowicie zgodne między sobą ze względu na tożsamość substancji, są dostępne umysłowi ludzkiemu. Są też dwie religie: niższa, praktyczna, i wyższa, filozoficzna. Chronologicznie pierwsza, religia praktyczna jest prostym posłuszeństwem nakazom boskim, podczas gdy wyższa religia polega na intelektualnej miłości Boga, *amor Dei intellectualis*, która prowadzi do błogostanu, płynącego ze świadomości naszych władz, danych przez Boga. Religia praktyczna — opiera się na świętych księgach i historycznych objawieniach, filozoficzna — na pełnej wiedzy, którą jedynie nasz umysł może wypracować. Praktyczna religia ma za cel pożytek, filozoficzna prawdę. Pierwsza prowadzi do dobra publicznego, druga do miłości Boga. Praktyczna religia ujarzma namiętności i sposobi człowieka do wyższego życia. Dopiero z osiągnięciem wyższego życia umysł jest przystosowany do czystego światła. Najwyżej garstka odkrywa drogę do błogostanu, lecz nawet dla tych, którzy zatrzymują się w pół drogi, praktyczna religia dostarcza wszelkich zasobów, których natura ludzka potrzebuje na każdym kroku swego rozwoju.

Do religii praktycznej ograniczał się Kant (1724-1804) głosząc, że z podmiotowego punktu widzenia religia jest uznaniem wszystkich naszych powinności za nakazy boskie. Uznając religię praktyczną w szerokim sensie, Kant określał mianem zabobonu obrzędy nie wiążące się z moralnym postępowaniem człowieka, przede wszystkim zaś odrzucał możliwość poznania Boga przez rozum teoretyczny: Bóg, którego postuluje świadomość moralna człowieka, jest przedmiotem wiary, nie wiedzy.

Romantyzm i idealizm niemiecki na ogół przybierał w stosunku do religii postawę raczej Spinozy niż Kanta. Max Müller przytacza znamienne pod tym względem wypowiedzi — m.in. Goethego: prawdziwym błogosławieństwem na ziemi jest rozeznac Boga, gdziekolwiek i jakkolwiek się on objawia; Fichtego: religia jest poznaniem, daje człowiekowi jasny wgląd w siebie, odpowiada na najważniejsze pytania i tym samym obdarza nas doskonałą harmonią i całkowicie uświęca nasz

umysł; Hegla: religia jest poznaniem przez ducha skończonego swojej istoty jako ducha absolutnego.

Ramy dylematu: poznanie czy moralność rozsądził Schleiermacher (1768-1834) głosząc, że religia musi dojść jako trzeci niezbędny element do myślenia i działania, jest zaś doświadczeniem, oglądem wszechświata i płynącym stąd poczuciem, bądź świadomością absolutnej zależności, która wyraża się w czci i pokorze, miłości i wdzięczności, współczuciu i skrusze. Przeżycie świata wiąże się z działaniem, moralność jest składającą się do czynu przepojeniem skończoności przez nieskończoność, pierwiastka ziemskiego przez ducha. Spowodowany przez ogląd świata, nastrój nie jest po prostu uczuciem lecz bezpośrednim stosunkiem egzystencjalnym, samowiedzą, w której byt ludzki jako całość jednoczy się z bytem bożym.

Oto parę wypowiedzi Schleiermachera, do których odwołuje się Max Müller:

„Szukać i odkrywać pierwiastek nieskończony i wieczny we wszystkim, co żyje i porusza się, we wszystkich zmianach i przypadkach, we wszelkim działaniu i doznawaniu, przez bezpośrednie uczucie mieć i znać życie jako życie nieskończone i wieczne — jest religią. Z tego punktu widzenia — skoro go raz osiągniemy — każde zdarzenie staje się rzeczywistym cudem, każdy cud staje się rzeczywistym zdarzeniem; wszelkie doświadczenie staje się objawieniem, wszelkie objawienie doświadczeniem. Jeśli nie widzimy naszych cudów wokół nas, jeśli nie dostrzegamy w nas naszych objawień, jeśli nasza dusza nie pragnie wchłonąć piękna całego świata i być przepojona jego duchem, jeśli w najbardziej podniosłych momentach naszego życia nie czujemy się popychani przez boskiego ducha, nie czujemy, że mówimy i działamy z naszego świętego natchnienia, jeśli przynajmniej nie odczuwamy wszystkiego, co czujemy, jako bezpośredniego wpływu wszechświata, a przecież odkrywamy w tym coś, co jest nasze, co nie może być naśladowane lecz może dowieść swego czystego rodowodu z nas samych — nie mamy religii” (*Natural Religion* s. 48).

„Religia nie jest poznaniem, ponieważ miara poznania nie jest miarą pobożności. O obserwacji można powiedzieć, że należy do religii, lecz obserwacja religii różni się od obserwacji nauki. Nie zamierza poznawać skończoności w stosunku do nieskończoności ani najwyższej przyczyny samej w sobie czy w stosunku do skończonych przyczyn. Stara się ogarnąć spojrzeniem wszechświat, oglądać go ze czcią w swych własnych przejawach i aktach i w dziecięcej bierności dać się porwać i napełnić przez jego bezpośrednie wpływy. Religia jest bezpośrednią świadomością wszystkiego, co skończone w obrębie nieskończoności, wszystkiego, co czasowe w obrębie wieczności. Intuicja wszakże bez

uczucia byłaby niczym i nie mogłaby mieć należytego źródła ni należytej siły. Uczucie bez intuicji również byłoby niczym. Oba razem są czymś jedynie wtedy, gdy są nierozdzielone, ponieważ pierwotnie są nierozdzielone" (*Natural Religion* s. 68-69).

Badając religię w kategoriach narodzin, wzrostu i punktu szczytowego, Max Müller poniekąd wychodzi od Schleiermachera, by dojść do Spinozy. Po drodze często się zatrzymuje, ponieważ fakty, które śledzi, w zależności od miejsca i czasu przybierają różnorodną postać. W imię ścisłości naukowej zaraz u progu swej wędrówki odwołuje się do pomocy Kanta. Po kantowsku więc pyta, czym jest — z podmiotowego punktu widzenia — fakt religijny? Odpowiedzi zaś udziela innej niż Kant.

Zjawiska, *phainomena*, wchodzące w stosunki z naszymi zmysłami i rozumem, mają, zdaniem Kanta, swe *intelligibilne*, myślnie podłoże. Stanowią je rzeczy w sobie, *noumena*, które są źródłem naszego poznania, lecz nie jego przedmiotem. Świat *numenalny* istnieje — bez niego nie byłoby świata *fenomenalnego* — lecz wymyka się ludzkiemu poznaniu. Tak samo poza zasięgiem ludzkich organów poznania jest Bóg. O badaniu relacji między światem numenalnym a Bogiem, dwoma niewiadomymi, z teoretycznego punktu widzenia nie może być mowy.

Max Müller uważał kantowską analizę ludzkiego poznania za szczyt doskonałości (*Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the religions of India*. 1878 (dalej: *Origin of Religion*) s. 48). Nie mógł jednak jej stosować bez dość daleko idących modyfikacji, jeśli nie chciał zawęzić swych badań nad religią do studium moralności. Kiedy głosił, że religia jest uznaniem moralnych mocy, a wreszcie moralnej mocy za i ponad wszelką naturą (*Beiträge* s. 5), mówił więcej niż Kant. Zakładał rozwój od pluralizmu do jedności, od moralnych mocy do moralnej mocy, którą miał na myśli Kant. Rzeczy w sobie, nadzmysłowe czy pozazmysłowe, które Kant uważał za warunek lecz nie za bezpośredni przedmiot doświadczenia ludzkiego, zdaniem Maxa Müllera objawiają się już w doświadczeniu zmysłowym, ponieważ każdemu postrzeżeniu skończoności towarzyszy postrzeżenie — bądź przecucie — nieskończoności; od pierwszego aktu dotyku, słuchu lub wzroku wchodzimy w kontakt nie tylko z widzialnym lecz również z niewidzialnym wszechświatem (*Origin of Religion* s. 46). Kiedy nasze oko ujmuje najdalszą odległość, jej granice ustala z jednej strony skończoność, z drugiej nieskończoność. Sama idea granicy zakłada pewne «za». Teologia zaczyna się od antropologii. Musimy wejść w sytuację ludzi żyjących na wysokich górach, na rozległej równinie lub na wyspie koralowej, otoczonej przez bezmiar oceanu, pod sklepieniem bezkresnego nieba. Nieskończoność ujmujemy również wewnątrz skończono-

ności jako małość poza wszelką miarą. To samo odnosi się do czasu, jakości i ilości. Nie wiemy, czym jest nieskończoność, lecz wiemy, że jest, ponieważ jej doznajemy (*Origin of Religion* s. 37-39).

Przedmiot świadomości religijnej przekracza nasze zmysły i nasz rozum. Stąd wiek XIX, ograniczający poznanie do poznania zmysłowo-rozumowego, uznawał wszystko, co nosi miano religii, od najniższego fetyszyzmu do najbardziej duchowej i wzniosłej wiary, za złudzenie. Nie miał racji. Albowiem świat faktów religijnych istnieje. Odsłania go nie jakaś pozaświadomościowa sprawność religijna czy instynkt teistyczny, lecz zwykła świadomość, wyposażona w trzecią — prócz zmysłowej i rozumowej — sprawność: sprawność do ujmowania nieskończoności. Sprawność ta dostarcza danych wierze, tak jak sprawność zmysłów dostarcza danych rozumowi. Obie leżą na tym samym poziomie — obie pozwalają podmiotowi wejść w kontakt ze światem przedmiotowym, lecz o ile nauka ogranicza się do poznania świata zjawiskowego, wiara wznosi się z etapu na etap ku poznaniu rzeczy w sobie i chociaż swego celu nie osiąga, w swym szczytowym rozwoju dostrzega tożsamość świata przedmiotowego i świata podmiotowego, spójnię bytu i człowieka.

Tak więc na przekór Kantowi i zasadom pozytywizmu Max Müller stara się zachować naukowy aspekt wiary. Obstawiając przy dwu władzach świadomości pozytywizm odrzucał fakty religijne jako złudzenie. Szedł dalej od Kanta, który podważając zmysłowo-rozumowe poznanie Boga pewność jego istnienia opierał na absolutnej pewności prawa moralnego. Przekonany, że krytyka pod adresem Kanta zamknęła drogę w tym kierunku (*Origin of Religion* s. 30) i świadom, po krytyce ze strony Kanta, słabości tradycyjnych, czysto rozumowych dowodów na istnienie Boga, Max Müller stara się wskazać organ świadomości, który odsłania istnienie faktów religijnych. Nazywa go zdolnością do ujmowania nieskończoności; ujmowania a nie pojmowania. Sądzi, że naprawia przez to błąd filozofii Kanta, który „odmówił duchowi ludzkiemu prawa do przekraczania granic zmysłowości i nie przyznał mu żadnego organu percepcji nadzmysłowości, czyli boskości”. Co więcej, przerzucając niejako most między swoją teorią a filozofią Kanta próbuje zdolność do ujmowania nieskończoności określić mianem intelektu, *Vernunft* — prawdopodobnie dlatego, że według Kanta intelekt tworzy między innymi ideę Boga i nie zależy od zmysłów czy rozumu (*Einleitung* s. 15-17). Mówi też, że zmysły zawsze postulują coś za tym, co mogą uchwycić (*Origin of Religions* s. 305); u Kanta rozum praktyczny „postuluje” istnienie Boga.

Zdolność do ujmowania nieskończoności działa na poziomie myśli, chociaż towarzyszy percepcji zmysłowej. Jest więc nie receptywnością w typie wrażenia, które poświadcza samą obecność przedmiotu

lecz mniej niż władzą tworzenia pojęć, cechującą rozum. Jest niejako poznaniem jednoczłonowym rzucającym wyzwanie rozumowi, skazującym go na wieczny i daremny wysiłek, by dostarczonemu przez zmysł boskości treściom nadać formy pojęciowe i nazwy. Treści te zaś są i muszą pozostać przedmiotem wiary.

Kant rozróżniał doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, z których pierwsze prowadzi do idei świata, drugie do idei duszy. Podążając, znów za nim, Max Müller głosi, że ludzie są zdolni dostrzegać obecność boskiego pierwiastka nie tylko na zewnątrz lecz również wewnątrz siebie. Do takiej znajomości Boga zmierza religia. Natomiast znajomość w obiegowym sensie, a więc poznanie zmysłowo-rozumowe, byłaby równoznaczna z unicestwieniem boskości; czyniłaby z niej przedmiot zjawiskowy, idol, fetysz, totem. Lecz kiedy uznamy, że za zjawiskiem jest coś, co się jawi, kiedy nauczymy się rozpoznawać pierwiastek niewidzialny w widzialnym, wieczny w czasowym, nieskończony w skończonym, boską obecność w naturze i w człowieku, rozumiemy, co miał na myśli Fichte nazywając religię najwyższym poznaniem. Religia bowiem pozwala dostrzec rzecz w zjawisku, zmieniając zasłone natury w nieustanne objawienie boskości. Wszystkie religie są próbami dania wyrazu poczuciu rzeczywistej obecności pierwiastka boskiego w naturze i w człowieku. Filozofowie nazywali to poczucie *sensus numinis*. Starożytni Grecy mówili: wszystko jest pełne bogów, co jawi się przed naszym wzrokiem, słuchem lub innym zmysłem. Mieli słusność. Albowiem poznając skończoność poznajemy nieskończoność, poznając naturę poznajemy Boga, poznając siebie poznajemy Najwyższego, którego poeci i prorocy określali różnymi mianami, lecz który w swej istocie jest i musi być ponad wszystkie miana, nieznanym w pewnym sensie, a przecieź źródłem wszelkiego poznania w najprawdziwszym sensie świata (*Natural Religion* s. 71-72).

Ta długa wypowiedź, do której można dodać dwie krótsze z tej samej książki: „jeśli coś zasługuje na miano objawienia, to nasze wrażenia, które, jak mówi nawet Kant, są nam dane, których sami nie możemy wytworzyć lecz musimy przyjąć jako przychodzące od potęgi innej niż my” (s. 118) i uderzającą przez swą nowoczesność: „religia jest językiem czyli interpretacją Nieskończoności” (s. 384), podsumowuje teoretyczne założenia Maxa Müllera. Najogólniej można o nich powiedzieć, że są pewną syntezą teorii poznania Kanta z monistyczną filozofią Spinozy i nawiązującą do niej idealistyczną filozofią Fichtego, Hegla, Schellinga i przede wszystkim Schleiermachera. Od Kanta przejął Max Müller zasadę, że dane zmysłów leżą u źródeł poznania, lecz świat rzeczy w sobie jest podłożem zjawisk. W odróżnieniu zaś od Kanta, który nie utożsamiał rzeczy w sobie z Bogiem, a w ślad za

Spinozą, który uważał substancję świata za boską, Max Müller stoi na stanowisku, że pierwiastek boski objawia się w naturze i w człowieku i że w ogóle świat naszych wrażeń jest boski. Powtarza za swym heglowskim profesorem z Lipska Christianem H. Weissem, że religia jest doświadczeniem i że doświadczenie religijne jako całość historycznego objawienia Bożego jest dopełnieniem doświadczenia na polu przyrodoznawstwa, a za swym berlińskim profesorem Schellingiem, że cała historia religii jest historią objawienia Bożego i że objawienie to polega na doświadczeniu Boga przez człowieka. Z tożsamości pierwiastka boskiego w naturze i w człowieku wnosi, tak jak Spinoza, o egzystencjalnej więzi człowieka z Bogiem i chociaż kładzie nacisk na zmysł boskości w człowieku, tak jak Schleiermacher sądzi, że religia przekracza ramy poznania, że ogarnia całego człowieka wpływając na jego zachowanie; w tym sensie, lecz dopiero w tym, pokrywa się z moralnością, która nie jest więc *a priori*, jak uważał Kant, lecz *a posteriori*: wynika z nawiązania egzystencjalnego kontaktu z Bogiem.

Teoria religii Maxa Müllera, sprowadzona do dwu zasadniczych punktów, psychologicznego i historycznego, brzmiałaby:

1. Ujmujemy nieskończoność na poziomie wrażeń w formie odczuć, które wpływają bezpośrednio na nasze zachowanie;
2. Mając świadomość lub praświadomość tych odczuć usiłujemy je pojąć i nazwać; historia wysiłków w tym kierunku jest powszechną historią religii.

2. RELIGIA A HISTORIA

Przeżywając w Anglii na gorąco polemiki wywołane przez prace Darwina, Max Müller określa swój stosunek do metody teoretycznej i historycznej w nauce o religii i w innych dziedzinach ludzkiego poznania. Zaczyna od utożsamiania ewolucji z historią. Historia, mówi, oznacza pierwotnie badanie, następnie wiedzę, osiągniętą przez badanie, i wreszcie przedmioty wiedzy. Lecz historia, godna swego miana, nie poprzestaje na znajomości faktów; jest studium ciągłego procesu w zdarzeniach świata, odkrywaniem przyczyny i skutku, a na koniec prawa, które zespala świat; w odniesieniu do natury studium historyczne otrzymało miano ewolucji, która jest po prostu historią pragmatyczną pod zmienioną nazwą. Tłumaczy z kolei swym angielskim słuchaczom i czytelnikom, że z teorią ewolucji zetknął się jako uczeń i student w Niemczech, gdzie już Kant w *Antropologii* (1798) przepowiadał rozwój małąp do poziomu ludzi i gdzie przede wszystkim Herder w *Mysłach o filozofii dziejów ludzkości* (1784) kreślił linię ewolucji od kamienia przez

kryształ do metalu i od rośliny przez zwierzę do człowieka. Punkt widzenia Herdera stał się zdobyczą intelektualną całych Niemiec, panując niepodzielnie na uniwersytetach u progu XIX wieku: w traktatach Goethego, w filozofii młodego Schellinga, w pismach Okena wszystko jest stawaniem się — *das Werden*; ta sama idea legła u podstaw filozofii Hegla. Lipski profesor filologii klasycznej, Gottfried Hermann, w 1840 r. wydał po łacinie esej o pochodzeniu człowieka od małpy ... Gdy filozofię tę, ciągnie Max Müller, nadal głoszono na pewnych uniwersytetach niemieckich, na innych wybuchła przeciw niej ostra reakcja, której towarzyszył szybki wzrost Szkoły Historycznej. Heroldami jej byli: Niebuhr, Savigny, Bopp, Grimm, Carl Otfried Müller, Johannes Müller, bracia Humboldtowie i inni (*Natural Religion* s. 258-269). Do szkoły tej należał również Max Müller. Oto zaś na czym, jego zdaniem, polega różnica między obiema szkołami:

— Szkoła Teoretyczna zaczyna od idealnej koncepcji człowieka u progu swych dziejów, człowieka stworzonego na obraz Boga i spadającego następnie do poziomu ludzkiego, bądź człowieka-dzikusa wspinającego się stopniowo przez etapy swego rozwoju do poziomu cywilizacji miejskiej.

— Szkoła Historyczna zaczyna od faktów przeszłości, które opisuje, klasyfikuje, porządkuje w łańcuch przyczynowo-skutkowy z nadzieją, że na koniec odkryje prawo, które je tłumaczy, które scala wszystko, przeszłość i teraźniejszość (*Natural Religion* s. 200-203). Historia kontroluje i odmładza teorię: sam Max Müller wydawał *Rigwedę* z myślą o filozofii mitologii i religii, opartej na bardziej wiarogodnych materiałach niż filozofia mitologii i religii, zbudowana przez Schellinga.

Odkładając na przyszłość odkrycie praw historycznych, Max Müller uważa, że już »dziś« można wykazać historyczny rozwój ducha ludzkiego tak przekonująco, jak Darwin wykazał rozwój dziedzin przedmiotowej natury, bo postęp filologii i archeologii umożliwia już »dziś« zastosowanie metody historycznej tam, gdzie dotąd należało zadowolić się postulatami; wiara w rozwój ducha ludzkiego, głoszona przez czołowych myślicieli XVIII w. jest „za naszych czasów poświadczona przez badaczy na polu historii i przyrody; Herder na polu historii, Lamarck i Oken na polu przyrody wierzyli w nieustanny rozwój przewidując triumfy naszych dni, triumfy, których sami nie odnieśli — z braku materiałów” (*Natural Religion* s. VI-VII).

Znamienne jest to odwołanie się do przyrody: Lamarck, Oken. Należałoby zacząć od G.L. Buffona (1707-1788), który w monumentalnej *Historii naturalnej* opisując zwierzęta zwracał uwagę na pewne zmiany gatunków pod wpływem środowiska, a naraził się na krytykę Herdera za to, że negował jednolitość organizmu w małpie i czło-

wieku, na przekór faktom, które sam zebrał ... Autor *Filozofii zoologicznej*, J.B. Lamarck (1744-1829) wiązał zmiany w czynnościach narządów zwierząt ze zmianami w środowisku naturalnym. Nie poprzestając na pochodzeniu człowieka od zwierzęcia, L. Oken (1779-1851) uczył o przechodzeniu przyrody nieorganicznej w organiczną, a cały świat widzialny uważał za zeszywniałą myśl Boga.

Zespolenia historii naturalnej z historią ludzką i przesycenia obu teologią dokonał przed Okenem Herder (1744-1803) rzucając śmiałą ideę, że w historii, jak w naturze, wszystko rozwija się pod wpływem warunków naturalnych według ścisłych praw, że człowiek, podobnie jak roślina czy zwierzę, zależy od swego środowiska, zwłaszcza od klimatu, że prawo rozwoju progresywnego w historii opiera się na prawie rozwoju progresywnego w przyrodzie, o którym świadczą ukryte procesy sił nieorganicznych, wstępujący ciąg tworów organicznych, znanych przyrodnikowi, i dążenia duchowe rodzaju ludzkiego, z jakimi styka się historyk. Cywilizację uważa Herder za owoc natury i historii, klimatu i tradycji, której nosicielem jest lud pojęty jako jednostka duchowa. Uczucie religijne poprzedza rozum i logikę, z najstarszej i najświętszej tradycji na ziemi, religii, pochodzą kultura i nauka. Jak natura jest Bogiem w jego dziele, tak historia narodów jest historią świętą, objawieniem Boga.

Lud jako zbiorowy nosiciel tradycji, więź natury z historią, boskość świata, uprzedniość religii w stosunku do filozofii, historia jako studium ciągłego procesu w zdarzeniach świata — oto podstawowe idee, które głosi Max Müller za Herderem lub za duchowym mistrzem Herdera i swoim, Spinozą. Ilustruje je na przykładzie religii indyjskiej, którą zapowiada teogonia naturalna hymnów wedyckich, zbiorowe dzieło poetów i proroków aryjskich, owoc kontaktu z Bogiem przez naturę, a koronuje teozofia naturalna, wzniosła spekulacji myślicieli epoki *Upaniszadów* na temat więzi człowieka z Bogiem przez naturę, filozoficzne podłoże buddyźmu.

Wykładając w 1878 r. religię Indii Max Müller wychodzi od *Wedów* a dochodzi do *Upaniszadów*, zwanych z czasem Vedanta, to znaczy koniec czyli najwyższy przedmiot *Wedów*. Pierwotnie zamierzał ograniczyć się do *Upaniszadów*, lecz ostatecznie omówił przede wszystkim ich poprzedniki, hymny wedyckie. Analogiczny plan przezierny z czteroczęściowej serii wykładów o religii naturalnej. Odnosi się więc wrażenie, że religia indyjska, traktowana przez autora — mimo sporadycznych zapewnień, że religie semickie i turańskie kształtowały się inaczej — jako przykładowa, rozwija się od poziomu *Wedów* do poziomu *Upaniszadów*. Osiągając swój cel jako filozofia jest nadal religią. Co

więcej, dopiero wtedy jest czystą myślą religijną — myślą i doznaniem.

Jako przedstawiciel Szkoły Historycznej Max Müller szuka punktu wyjścia, danych, które nie wymagałyby poprzedników i w tym sensie mogłyby się zwać pierwotnymi — odpowiadając faktom ostatecznym języków aryjskich, rdzeniom, w liczbie około 800, i pierwiastkom świata fizycznego, których wtedy znano 60. Ów punkt wyjścia, załazek religii, upatruje w percepcji pierwiastka niepoznawalnego czy nieskończonego, która jest równie starożytna jak percepcja pierwiastka poznawalnego, skończonego, ponieważ obie percepcje wiążą się z sobą integralnie. Dla ludzi żyjących na wyspach niepoznawalne było morze, dla mieszkańców dolin źródła rzek i szczyty gór, dla jednych i drugich niebo. Ten nieświadomy proces jest historycznie poświadczony, zrozumiały, nie wymaga poprzedników i w tym sensie może być nazwany procesem pierwotnym. Nie sposób powiedzieć, kiedy się on dokonał, lecz ma się prawo sądzić, że wyjaśnia jeden aspekt genezy religii, a mianowicie proces nazywania czy pojmowania nieskończoności. Orzecznik «Bóg» jest bowiem kluczem wszystkich problemów, owocem długotrwałej ewolucji myśli, która zaczynając się jako mglista świadomość czegoś niewidzialnego, nieznanego i nieograniczonego przybiera stopniowo coraz bardziej określony kształt przez podobieństwa, nazwy, mity i legendy aż w końcu zostaje znów odarta ze wszystkich nazw i żyje w nas jako niewidzialny, niepojęty nienazywalny — nieskończony Bóg (*Natural Religion* s. 218-219).

Zalążkiem religii jest więc nieświadomy lub co najwyżej podświadomy kontakt z bóstwem przez percepcję świata zewnętrznego, ukoronowaniem religii — pewnością egzystencjalnej więzi z bóstwem przy równoczesnym pogodzeniu się z jego niepoznawalnością. Cały proces dokonuje się w ziemskim świecie ludzi, a nie jak u Herdera, zdaniem którego człowiek na ziemi rzadko osiąga swój cel z reguły zaspokajając duchowe dążenia dopiero w zaświatach.

3. RELIGIA — NATURA — JĘZYK

Max Müller badał zarazem język i religię, ściślej mówiąc usiłował zgłębić istotę religii poprzez język, by poprzez religię z kolei dotrzeć do filozofii. Uprawiał językoznawstwo w duchu Boppa, Grimma i Potta, zaprawiając je filozofią języka wywodzącą się ze szkoły Herdera i Wilhelma Humboldta. Otwierał drzwi do tajemnic języka nowym, zdawało się, uniwersalnym kluczem sanskryckim. Samo językoznawstwo narodziło się w dużej mierze dzięki sanskrytowi. Za datę narodzin ucho-

dzi rok 1808, kiedy Friedrich Schlegel, który studiował był sanskryt w Paryżu z pomocą Anglika, A. Hamiltona, ze swej strony ucznia brahmanów indyjskich, wydał książkę *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, udowadniając pokrewieństwo języka staroindyjskiego z językiem greckim, łacińskim, germańskim i staroperskim. Niezależnie od Schlegla, w 1814 r. badacz duński, Rasmus K. Rask przedłożył akademii kopenhaskiej pracę, po duńsku, *O pochodzeniu języka staronordyckiego czyli islandzkiego*, w której wykazał pokrewieństwo języków germańskich z celtyckimi, słowiańskimi, łaciną i greką. Praca Raska wyszła drukiem dopiero w 1818 r. a już w 1816 r. Franz Bopp, który, jak Schlegel, studiował był sanskryt w Paryżu, opublikował dzieło *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprachen* — zapowiedź swej monumentalnej *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gotischen und Deutschen*, z lat 1833-1857. W 1819 r. Jakob Grimm wydał pierwszy tom *Gramatyki niemieckiej*, która jest w zasadzie gramatyką języków germańskich, a w latach 1833-1836 August Friedrich Pott — swoje *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indo-germanischen Sprachen*.

Z Niemiec nowa dziedzina nauki przeniosła się powoli do innych krajów. W Anglii lekarz i etnolog, James Cowles Prichard, w 1831 r. ogłosił pracę pod tytułem *Eastern Origin of the Celtic Nations proved by a comparison of their dialect with the Sanskrit, Greek, Latin, and Teutonic languages*, zaś W.B. Winning już na 1838 rok przygotował *A Manual of Comparative Philology, in which the affinity of the Indo-European languages is illustrated, and applied to the primeval history of Europe, Italy, and Rome*. We Francji Adolphe Pictet w 1837 r. uzyskał nagrodę Instytutu za rozprawę *De l'affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, a w latach 1859-1863 przedstawił w dwu tomach *Les origines indo-européennes, ou les Aryas primitifs*, zaopatrując dzieło w podtytuł: *Essai de paléontologie linguistique*.

Wszyscy oni podchodzili do swego przedmiotu historycznie. Schlegel badał morfologię języków, ponieważ morfologia rzuca światło na ich pokrewieństwa genetyczne. Rask szukał źródła, z którego mógł pochodzić język staroskandynawski, Bopp odtwarzał pierwotną strukturę gramatyczną języka, którego stopniowy rozkład dał początek poświadczonym historycznie językom rodziny indoeuropejskiej, i uważał, że sanskryt jest najbliższy językowi praindoeuropejskiemu. Grimm w *Gramatyce* kładł podwaliny pod historyczną fonetykę języków germańskich, a w dwutomowej *Geschichte der deutschen Sprache*, z 1848 r. stosował systematycznie filologię porównawczą do historii starogermańskiej. Pri-

chard z pokrewieństwa języka celtyckiego z sanskrytem wnosił o wschodnim pochodzeniu narodów celtyckich, Winning odwołując się do pokrewieństwa języków indoeuropejskich dawał zarys „pierwotnej historii Europy, Italii i Rzymu”, Pictet z pomocą „paleontologii lingwistycznej” odkrywał „początki indoeuropejskie, czyli Ariów pierwotnych”.

Pierwszy tom dzieła Picteta ukazał się w tym samym roku, kiedy Adelbert Kuhn pracą o *Pochodzeniu ognia i napoju boskiego* (*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*) otwierał epokę mitologii porównawczej, opartej na historycznych świadectwach języka.

Możliwość posłużenia się językiem przy interpretacji mitów jako podstawowego składnika religii dostrzegał już Giambattista Vico (1668-1744). Skoro bowiem, jak sądził, człowiek pierwotny metaforycznym językiem zmysłów i uczuć wyraża to, co uderzyło jego wyobraźnię — zanim stało się przedmiotem refleksji, nazwy rzeczy są szczątkowym świadectwem archaicznych wrażeń i ich poetyckich przekształceń, które odsłania etymologia.

Namalowawszy — w *Emilu* — idealny portret archaicznego człowieka natury, w *Eseju o pochodzeniu języków*, wydanym pośmiertnie w 1782 r. Jan Jakub Rousseau określa też jego język. Zachowujące swobodny szyk — na miarę wolności osób, które ich używały, i przez swą muzyczność stworzone do pieśni, która jest pierwszą formą literacką — dopóki poezji nie ściał chłód refleksji — języki pierwotne pulsowały życiem. Usztyniło je pismo, niezdolne oddać różnic akcentu, tonacji i harmonii mowy, zastępujące ekspresję dokładnością; wszystkie języki zyskując na jasności tracą jędrność... W miarę odchodzenia człowieka od natury również jego język nabierał sztucznych cech.

O ile Vico wiązał język z uczuciami i wyobraźnią pierwotnego człowieka, a Rousseau z jego charakterem i całym trybem życia, Herder w rozprawie *Über den Ursprung der Sprache*, nagrodzonej przez pruską akademię w 1781 r., a ogłoszonej drukiem w roku następnym, opowiadał się za nierozdzielnością języka i myśli. Sama idea ścisłej więzi między myślą i językiem była od dawna powszechnym dobrem filozofii, lecz w okresie od Arystotelesa do średniowiecznych «modystów» postulowano hierarchiczną zależność języka od uprzedniego myślenia i abstrahowania. Herder natomiast zakładał wspólne pochodzenie i równoległy rozwój obu. Twierdził poza tym, że z uwagi na współzależność między językiem a myślą, formy myślnie i literaturę ludową różnych narodów można rozumieć i badać wyłącznie poprzez ich języki. Mniemał na koniec, że spośród klas słów czasownik pojawił się jako pierwszy...

Grimm stosował ideę Herdera o więzi narodu i języka, dostrzegając w przesunięciu dźwięku, które nosi jego nazwisko (prawo Grimma), potwierdzenie swej niezależności przez przodków ludów germańskich.

Najbardziej uniwersalny z pierwszej generacji językoznawców niemieckich, Wilhelm Humboldt (1767-1835) w pracy *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, wydanej pośmiertnie w latach 1836-1837 jako wstęp do monografii o starojawajskim języku Kawi, nazywa językiem zdolność mózgu do tworzenia i rozumienia wyrażań, rozwijaną zwłaszcza przez osoby o skłonnościach poetyckich; zdolność, energia, a nie jej produkt, ergon, czy wyniki analiz gramatycznych. Zdolność do języka jest ogólnoludzka, lecz — i tu Humboldt idzie ściśle za Herderem — każdy język jest indywidualnym dobrem narodu; co więcej, język i myśl narodu są nierozdzielne. Oto jak Humboldt tłumaczy ich współzależność: wyrazy odnoszą się zawsze do czegoś, umieszczając zarazem to coś w określonej kategorii myśli; ponieważ zaś same układają się w systematyczną całość, języki różnią się, owszem, dźwiękiem, lecz również sposobem, w jaki osoby mówiące interpretują i rozumieją świat.

Korzeni duchowego świata człowieka wieki XVIII i XIX upatrują przede wszystkim w przyrodzie. Zdaniem Vico straszna i zarazem wspaiała przyroda, szczególnie niebo podczas burzy, działając na zmysły, uczucia i wyobraźnię ludzi odzwierciedla się w ich języku, mitach i religii. Dla Rousseau przyroda jest źródłem poezji, która wychowuje, i źródłem religii, która skłania do czynienia dobra. Charles F. Dupuis (1742-1809) w dwu pracach: *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la fable par l'astronomie* (1781) i *L'origine de tous les cultes* (1795) wywodzi z kultu przyrody język, prawo, sztukę i religię, uważając za podstawę wszystkich mitów typową dla przyrody walkę światła i ciemności, obrazowaną przez wschody i zachody słońca. Friedrich Creuzer w swej *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1811) głosi pogląd, że animizacja przyrody, która jest źródłem języka pełnego symbolicznych personifikacji, niosła z sobą załączki pierwotnej idei religijnej. W tym samym duchu — który jest duchem romantyzmu — wypowiadał się F. Schlegel (mitologia hieroglificznym wyrazem natury, objawieniem natury itp.), bracia Grimmowie (mitologia poetyckim wyobrażeniem zjawisk naturalnych), tudzież przyjaciel Maxa Müllera, 11 lat od niego starszy Adalbert Kuhn: elementarne cechy bóstw świata aryjskiego są związane z przemijającymi zjawiskami natury, jak chmura, burza itp. Już w 1856 r. w swym *Essay on the Comparative Mythology* Max Müller powołuje się na Kuhna jako na badacza tłumaczącego mity w podobny sposób, a mianowicie przez etymologie, zaznaczając jednak, że sam „odchodzi od niego w różnych punktach, zwłaszcza w podejściu do elementarnej natury bóstw, które ów zbyt wyłącznie wiąże z przemijającymi zjawiskami chmur,

burz i piorunu, podczas gdy ja sądzę, że ich pierwotne pojęcie niemal zawsze odnosi się do słońca" (*Vergleichende Mythologie* s. 127).

Z pojęciem przyrody jako materii psychicznego świata człowieka wiązało się pojęcie ducha narodu. Wprowadził je do myśli niemieckiej Herder, a rozwijali, równolegle z poetami, badacze doby romantycznej, zwłaszcza Niebuhr w dziedzinie historii, Savigny w dziedzinie prawa, a bracia Grimmowie w dziedzinie języka, poezji i mitu. Duch narodu wyraża się w życiu grupy ludzkiej zachowującej swój pierwotny charakter, a więc ludu — życiu na tle środowiska naturalnego. To, o czym myśli lud, przeziara z języka; to, o czym marzy i do czego dąży, z poezji, mitu i religii. Duch narodu przemawia głosem pieśni ludowej, która jest pieśnią natury i stąd, zdaniem Jakuba Grimma, musi być nieświadoma, bezosobowa, zbiorowa. Przez to zaś jest sięgającym najgłębiej w przeszłość historycznym pomnikiem, którego tajniki odsłania język. Różnorodność języka odpowiada różnorodności myśli, bogactwo dialektów bogactwu mitów i wierzeń religijnych.

Bezgraniczną ufność w język jako źródło historyczne, zrozumiała w okresie, kiedy archeologia stawiała dopiero pierwsze kroki, rozbudziło odkrycie literatury sanskryckiej, które Hegel poczytywał za odkrycie nowego świata, a które na pewno przyspieszyło narodziny świata romantycznego z jego charakterystycznym zwrotem ku przeszłości i Wschodowi. W szczególności zaś *Rigwedę* powitano jako najstarszy zabytek języka i myśli ludów aryjskich (w sensie indoeuropejskich). Sanskryt znał doskonale Friedrich Schlegel, przekonany, że wszystkie religie i wszystkie mitologie przybyły ze Wschodu. Jego brat, August, w 1819 r. został pierwszym profesorem sanskrytu na uniwersytecie w Bonn. W 1841 r. otworzono katedrę sanskrytu na uniwersytecie lipskim, przy której Max Müller jako swój *Hauptfach* (przedmiot główny) studiował język i mądrość starożytnych Indii zdobywając podstawy do przyszłych badań nad językiem, mitem, religią i myślą. Oto co sam mówi, w 1888 r., na temat swej drogi naukowej od studiów lipskich do wykładów w Glasgow:

„Wykładając w Oxfordzie literaturę i języki nowożytne poświęcałem wolne chwile nauce o języku. Studium języka jest bowiem absolutnie konieczne jako wstęp do badań nad filozofią, jak i badań nad religią. Nauka o języku, którą wykładałem w Oxfordzie [mowa o dwu seriach wykładów z 1861 i 1863 r.], jest nauką typowo analityczną. Wychodząc od zastanych języków cofamy się do ich najstarszych form, które klasyfikujemy; analizujemy następnie każde słowo, dopóki nie dołączymy do pierwiastków, których dalej nie sposób rozłożyć. Nazywamy je rdzeniami i zostawiamy na razie jako fakty ostateczne. Śledząc wstępujący rozwój słów dochodzimy do etapu, na którym rozgałęzia się wiele

znaczeń, odchodzących od tego samego pnia. Wśród tych najwcześniejszych odgałęzień spotykamy cały szereg nazw znanych z mitologii starożytnych narodów. Odkrywamy też, że wyrażenia mityczne nie ograniczają się do idei religijnych lecz w pewnym okresie rozwoju języka są zjawiskiem powszechnym.

W drugim tomie *Wykładów* starałem się wykazać, że mitologia jest nieuniknioną fazą w rozwoju ludzkiego umysłu i że wiele z jej zagadek można rozwiązać z pomocą danych, jakich dostarcza studium ogólnego rozwoju języka. Nazwałem tę fazę lub doznanie języka rodzajem choroby, chociaż należałoby tu mówić raczej o przejściowym kryzysie młodego umysłu ludzkiego. Tylko w nielicznych wypadkach, na które z powodu ich złożonej natury zwróciłem szczególną uwagę, można uznać mitologię za chorobę, niejako przedwczesne stwardnienie tkanki organicznej języka, wtedy mianowicie, gdy słowo traci swoje pierwotne znaczenie i jest rozumiane — błędnie — zgodnie z ideami późniejszej epoki. Próbowałem przedstawić tę zasadę w szeregu esejów, które złożyły się na podstawę mojej mitologii porównawczej czyli nauki o mitologii. Badania mitologiczne sprowadziły mnie na powrót do problemu, od którego zacząłem, to znaczy do problemu genezy i wzrostu religii. Przedstawiłem go na przykładzie religii Indii w wykładach londyńskich z 1878 r. Z badań na tym polu wykonała się potrzeba posiadania, w wiarogodnych tłumaczeniach, wszystkich świętych ksiąg Wschodu. Utworzyłem więc zespół tłumaczy orientalistów i zaczęliśmy wydawać serię tłumaczeń *Świętych ksiąg Wschodu*, która dziś liczy już 30 tomów z przewidzianych 48. Z kolei, przed podjęciem na nowo studium religii, uznałem za wskazane określić jaśniej moje stanowisko filozoficzne. Od początku podkreślałem, że język i myśl są nierozdzielne, że myśl jest językiem minus dźwięk a nie, jak się zazwyczaj mniema, język myślą plus dźwięk. Z tego punktu widzenia traktowałem mitologię jako doznanie lub nawet chorobę języka i próbowałem z roczników języka wyczytać tajemnice wzrostu religii. Nie zrozumiano mego stanowiska. Otto Gruppe w swych *Griechische Culte und Mythen* (1887) orzekł, że powinienem był wyjaśniać mitologię jako właściwość myśli, a nie języka. Zostałem więc prawie zmuszony do wydania mojej *Nauki o myśli* (*Science of Thought*), w której zebrałem wszystkie fakty, wydobyte na jaw przez naukę o języku, na poparcie teorii głoszonej przez najwybitniejszych filozofów od Platona do Hegla, a mianowicie, że Logos jest tym samym, czy go tłumaczyć przez język czy przez myśl, i że jak nie ma języka bez rozumu, tak nie ma rozumu bez języka. W tych wykładach [mowa o czterech seriach wykładów o religii naturalnej] pragnę wykazać, że droga, która prowadzi do nauki o języku, do nauki o mitologii i do nauki o myśli,

jest jedyną drogą podejścia do nauki o religii" (*Natural Religion* s. 20-25).

Religie, «sakralne języki ludzkości», mają więc swój punkt wyjścia w językach świeckich, które, w odniesieniu do Europy i Azji, Max Müller dzieli na trzy grupy: aryjską, semicką i turańską. Do hipotetycznej grupy turańskiej zalicza — jako środkowoturanski — chiński, najstarszy, bo jeszcze monosylabiczny, dalej północnoturaski i południowoturanski, w sumie wszystkie języki Azji, prócz aryjskich. W każdej z trzech grup wyraz na określenie Boga wiązał się znaczeniowo z niebem, ponieważ niebo jest wśród wszystkich zmysłowych przedmiotów najmniej zmysłowe, jedynie widzialne, a wśród widzialnych najdalsze, najwyższe, najbardziej nieuchwytnie, po prostu nieskończone (*Einleitung* s. 249).

„Dialektyczne życie religii”, wyrażające się w ustawicznej zmianie między metaforycznym i dosłownym rozumieniem jej podstawowych pojęć, Max Müller śledzi szczegółowo na przykładzie religii indyjskich. Bada najpierw ich podstawę, „najstarszy i najbogatszy język aryjski”, sanskryt. Drogą analizy, stosowanej już przez gramatyków indyjskich, sprowadza do około 800 liczbę jego rdzeni, a liczbę niezależnych pojęć rdzennych nawet do 121. Spośród rdzeni przeważająca większość ma charakter orzekający i określa czynność. Na przykład, z rdzenia *div*, świecić, pochodzi rzeczownik *Dyaus* (gen. *Divas*), niebo, dosłownie «świecący», i rzeczownik *devas*, bóg, dosłownie «światły», dwa rzeczowniki mające pierwotnie to samo, orzekające znaczenie. W tym przechodzeniu przymiotników czy imiesłów w rzeczowniki objawia się właśnie choroba języka. Drobną grupą rdzeni miała charakter wskazujący. Z nich pochodzą niektóre zaimki, przysłówki i przymyki, jak również przyrostki czy końcówki fleksyjne*.

Za pomocą rdzeni urabiano nazwy na określenie nieskończoności, dostrzeżonej w zjawiskach natury. Zgodnie z charakterem większości rdzeni i zgodnie z podstawową zasadą ludzkiego umysłu, kategorią przyczynowości, urabiane nazwy określały nieskończoność jako sprawcę zjawisk natury. Pierwiastek nieskończony, odkryty za pośrednictwem nieba, otrzymał więc miano Świecącego, Dżdżącego, Grzmiącego; miana metaforyczne. Poeta i mędrzec, którzy je stosowali, wiedzieli, że bóstwo jest jak niebo świecące, jak niebo dżdżące, jak niebo grzmiące. Lecz myśl religijna oscyluje wciąż między dwoma poziomami. W związku z tym Max Müller powołuje się na Jakuba Grimma, który „w przypływie poezji” mówi o pierwotnym wpływie mężczyzn i kobiet na kształtowa-

* Pod tym względem Max Müller podąża w ślady Boppa, który wyróżniał dwa typy rdzeni: czasownikowe i zaimkowe. Z pierwszych wywodził imiona (rzeczowniki i przymiotniki), z drugich zaimki, przymyki, spójniki i partykuły.

nie się języka i przypisuje „górne dialekty”, jak górnioniemiecki, sanskryt i dorycki, wpływowi męskiemu, dolnioniemiecki zaś, prakrit i joński wpływowi żeńskiemu. Ów podwójny nurt, zdaniem Maxa Müllera, wiadać jeszcze wyraźniej „w dialektach religii”, gdzie również można dostrzec górny i dolny, szeroki i wąski dialekt, dialekty dla mężczyzn i dla dzieci, dla jarmarku życia i dla cichej komnaty (*Einleitung* s. 254). Metaforyczny dialekt religii, dzieło ludzi w kwiecie sił, przemienia się w dialekt dosłowny za sprawą zgrzybiałych starców i dzieci, którzy wolą boga-niebo od boga jak niebo. Na płaszczyźnie języka wyrazy typu orzecznikowego przechodzą w rzeczowniki. Z przechodzeniem nomina w numina, imion w bóstwa, religia przeradza się w mitologię, która jest schorzeniem języka, a przez to również schorzeniem myśli, zważywszy, że język i myśl są nierozdzielnie związane. Chorobą więc jest nie religia, jak głosił pozytywizm, lecz mitologia. Stąd przewycięzanie mitologii lub uleganie mitologii dowodzi siły lub słabości religii, tłumaczy jej wzrost lub upadek. Wszystko staje się jasne na gruncie języka. I tak, personifikacje starożytnych religii czy raczej mitologii były następstwem konkretnego słownictwa, do dziś stosowanego w poezji, w którym każdy przedmiot jest określany jako działający podmiot. Rodzaj gramatyczny odegrał w tej dziedzinie drugorzędną rolę. Najstarsze wyrazy aryjskie, na przykład, nie wykazują w ogóle cech rodzajowych. Naturalnie, pojawienie się rodzajów ułatwiło dodatkowo personifikacje. Odtąd bóstwa dzieliły się na męskie i żeńskie. Niepokoiło to poetę, który czuł w swym sercu moc, nadal czekając na nazwę. Nadał jej więc z kolei miano Brahman, znaczące pierwotnie potęgę, wolę, pragnienie. Bezosobowe Brahman (wyraz rodzaju nijakiego) uległo jednak naporowi „dolnego dialektu” religii: z czasem nabrało cech rodzaju męskiego, by oznaczać męskiego boga, do dziś czczonego w Indiach. Poeta więc znów czuł, że coś nie jest tak, jak należy i znów, niczym biblijny Jakub, zmagał się z ideą Boga, by znaleźć jej imię. Odkrył był już — mówiąc o słońcu, które porównuje do ptaka — że mędrcy słowami czynią wielorakim ptaka, który jest jeden (*Rig-weda* X 115,5). Sam jeszcze w tym wypadku mówił językiem mitologicznym; stosował metaforę ptaka i opowiadał się za wyrazem «jeden» w rodzaju męskim. Niebawem posunął się krok dalej. Oświadczył: to, co jest i jest jedno (dosłownie «jedno będące», ekam sat) mędrcy wielorako mieniają (*Rig-weda* I 164, 46). By określić to «jedno» (rodzaj nijaki), sięgnął po wyraz atmań, ponieważ atman, pierwotnie «dech», nabrał znaczenia istoty, istoty tak boskiej jak i ludzkiej. Atman nie zatracił się już w mitach czy obrzędach. Należał do dziedziny filozofii, lecz podział na religię i filozofię jest, zdaniem Maxa Müllera, podziałem sztucznym.

Wznoszącą się do religii i opadającą do mitologii drogę, która obrazuje dzieje kontaktu człowieka z nieskończonością, w odniesieniu do Indii można by przedstawić jako dialog między wieszczem — człowiekiem dojrzałym a człowiekiem z gminu — dzieckiem lub dziecięciniałym starcem:

- Wieszcz: za światem zmysłowym kryje się coś, co jest
Człowiek z gminu: jak jasne niebo.
jest niebem.
- Wieszcz: jest dobre jak ojciec.
Człowiek z gminu: jest ojcem, niebem ojcem, partnerem matki
ziemi.
- Wieszcz: jest Brahmanem, podłożem ludzkiej mocy, woli,
pragnienia.
Człowiek z gminu: jest Brahmanem, jednym z trzech głównych
bóstw męskich.
- Wieszcz: jest atmanem, jednością i wielością, istotą bo-
ską i ludzką.

Na tych wyżynach człowiek z gminu dyskusji już nie prowadził. Zadawał się mitologią, odprawiał obrzędy.

Język więc oświeśla główne linie rozwoju i upadki myśli religijnej. Lecz również w szczegółach oddaje nieocenione usługi. Analiza i historia słów odsłania narodziny i dzieje pojęć religijnych. Za największe źródłowe odkrycie swych czasów — a są to czasy, kiedy Schliemann odkopał Troję i Mykeny, a Arthur Evans kładł podwaliny pod naukową archeologię — Max Müller uważa odkrycie w *Wedach* bóstwa imieniem Dyauś pitar, Ojciec Niebo, czczonego przez Greków jako Zeus pater, przez Rzymian jako Ju-piter, przez Germanów jako Tiu lub Zio (gen. Ziwes); odkrycie nieco zaskakujące, ponieważ w klasycznym sanskrycie — w stosunku do którego język *Wedów* przedstawia postać archaiczną — dyaus jest rodzaju żeńskiego i jako rzeczownik pospolity określa niebo. W *Rigwedzie* formy pochodzące od pnia dyu są zawsze męskie, formy pochodzące od pnia div są męskie w liczbie pojedynczej, żeńskie w liczbie mnogiej, zaś formy pochodzące od pnia dyo lub dyav mogą być męskie i żeńskie. Kiedy jednak dyauś jest rodzaju żeńskiego w liczbie pojedynczej, oznacza zawsze realne niebo. Wszędzie natomiast, gdzie pojawia się nie w sensie widzialnego nieba, lecz jako siła, jako czynny, osobowy byt, jest rodzaju męskiego. Niebo więc było pojmowane jako czynne i męskie, jako ojciec obok matki-ziemi, zanim spadło do roli imienia pospolitego, które przez analogię do nazw ziemi przeszło do klasy rzeczowników rodzaju żeńskiego (*Natural Religion* s. 409-410).

Podobieństwo między wedycznym Dyauś i greckim Zeus sięga jeszcze głębiej. Jak wiadomo, Zeus ma w mianowniku akcent *acutus* (Zeús), w wołaczu *circumflexus* (Zeû). W *Wedzie*, która w odróżnieniu od klasycznego sanskrytu notuje akcenty, Dyauś ma również w mianowniku *acutus*, w wołaczu *circumflexus*. Czym jest, woła w uniesieniu Max Müller pod adresem archeologii, gładzony czy przedziurawiony kamień, czym kubek, tarcza, hełm czy nawet złoty diadem w porównaniu z tym wołaczem od Dyauś? Jeżeli trzeba było tysięcy lub setek tysięcy ludzi, by wznieść piramidę, obrobić obelisk, trzeba było milionów ludzi, by wykończyć jedno słowo Dyauś, czy Zeus, czy Iupiter, znaczące pierwotnie »oświeciciel«, lecz stopniowo przetwarzane na imię Boga (*Origin of Religion* s. 147-148).

W najbardziej podniosły sposób o odkryciu przez Ariów bóstwa imieniem Dyauś mówi Max Müller pod koniec czwartego wykładu o genezie i wzroście religii (głoszonego w opactwie Westminster):

- Pięć tysięcy lat temu — a może dawniej, Ariowie nie mówiący jeszcze po sanskrycku ni po grecku, ni po łacinie, nazywali Wszech-Ojca Dyu patar, Niebo-Ojciec.
- Cztery tysiące lat temu — a może dawniej, Ariowie, którzy powędrowali na południe, do Pięciorzeczca, nazywali go Dyuś-pita, Niebo-ojciec.
- Trzy tysiące lat temu — a może dawniej, Ariowie na wybrzeżach Hellespontu nazywali go Zeus-pater, Niebo-ojciec.
- Dwa tysiące lat temu — Ariowie Italii spoglądali na jasne niebo w górę, *hoc sublime candens*, i nazywali je Iu-piter, Niebo-ojciec.
- Tysiąc lat temu — ten sam Niebo-ojciec i Wszech-ojciec był wzywany w mrocznych borach Germanii przez naszych przodków, Ariów teutońskich, i jego stare imię Tiu lub Zio rozbrzmiewało wtedy może po raz ostatni.

Lecz żadna myśl, żadna nazwa nie jest nigdy całkowicie stracona. Kiedy tutaj, w tym starożytnym opactwie, wzniesionym na ruinach jeszcze bardziej starożytnej świątyni rzymskiej, szukamy imienia dla niewidzialnego, nieskończonego, które zewsząd nas otacza, dla nieznanego, prawdziwej substancji świata i prawdziwej substancji nas samych, wtedy **my również, czując się na powrót dziećmi, klękając w małym, mrocznym pomieszczeniu nie znajdujemy lepszego imienia niż: Ojciec nasz, który jesteś w niebie**” (*Origin of Religion* s. 223).

Entuzjazm Maxa Müllera był w tym wypadku uzasadniony. Odkrycie wedycznego boga imieniem Dyauś jest po dziś dzień kamieniem węgielnym nauki o religii i mitologii ludów indoeuropejskich. Inaczej przedstawia się sprawa z innymi etymologiami. Przekonanie, że istoty bóstwa czy postaci mitycznych nie sposób zrozumieć bez wnikięcia w pierwotny sens ich imion, popchnęło Maxa Müllera, tak jak wielu badaczy ze szkoły historyczno-etymologicznej, do zestawień śmiałych, na które dziś spoglądamy z zażenowaniem. Niemal każde bóstwo, każdy heros grecki, częstokroć — co jednak dopiero dziś wiemy — pochodzenia egejskiego, ma swoje źródło staroindyjskie. Tak, na przykład, greckim Charytom (Charites) odpowiadają, z etymologicznego punktu widzenia, sanskryckie Haritas, klacze ciągnące rydwan słoneczny, greckiej Helenie — sanskrycka Sarama, pasterska suka w służbie boga Indry. Jej syn, pies Sarameyas, jest z kolei pierwowzorem greckiego Hermesa*. Sarama, podobnie jak Saranyu, sanskrycka poprzedniczka greckiej (Demeter) Erinys, oznaczała pierwotnie jutrzenkę, dosłownie „chyzą biegaczkę”, umykającą przed słońcem. Według Maxa Müllera bowiem większość mitów indyjskich i greckich odzwierciedla dramat nieba, zwłaszcza wschód i zachód słońca, inaczej mówiąc, walkę jasności z mrokiem — jak u Dupuis, sto lat wcześniej. Skoro jasność nieba stała się bogiem ... Tak więc Afrodyta, pierwotnie główna z Charyt, jest z pochodzenia słońcem, wstającym z fal morskich, Atena jutrzenką, jak wedyczna Ahana, zazwyczaj określana mianem Uśas (etymologiczny odpowiednik greckiej Eos i łacińskiej Aurory?) i systematycznie nazywana córką Dyausa (Divo duhita), jak Atena Zeusa.

Kiedy czytamy dziś, że pierwowzorem Ateny, prastarej bogini egejskiej, jest wedyczna Ahana, że Ahana i Athene są z pochodzenia tym samym imieniem i tym samym bóstwem — Jutrzenką, zrodzoną z Nieba-ojca, a do tej sprawy Max Müller wielokrotnie nawraca, czujemy po prostu żal, że tak dużo energii i wiedzy autor poświęca na udowodnienie postulatów, których w żaden sposób udowodnić się nie da. U Maxa Müllera cała mitologia jest jasna — w świetle słońca, księżyca, zorzy porannej. Z tą jasnością rozstajemy się z żalem.

Również z mieszanym uczuciem czytamy dzisiaj uwagi Maxa Müllera o wpływie języka na monoteizm czy politeizm. W spory swej epoki na temat pierwszeństwa monoteizmu czy politeizmu Max Müller wchodzi z ociąganiem uważając je za zawieszony w próżni. Niemniej odnosi się z szacunkiem do poglądów sędziwego F.G. Welckera, który w monumentalnej, trzytomowej *Griechische Götterlehre* (1857-1863) podzielił religię grecką na trzy okresy: w pierwszym dominowała idea Boga jako

* Zestawienia Sarameyas — Hermeias dokonał Adalbert Kuhn. Max Müller uważa je za punkt zwrotny w badaniach nad religiami ludów aryjskich.

najwyższej istoty, wyrażona w czci Zeusa, w drugim odbierały cześć siły przyrody, przekształcone z czasem w boską rodzinę na czele z Zeusem jako królem i ojcem; dopiero trzecim jest okres, któremu nadaje się zazwyczaj miano „mitologii greckiej”. Przy każdej sposobności Welcker podkreślał boską naturę Zeusa w odróżnieniu do jego natury mitologicznej.

Max Müller widzi problem nieco inaczej. Mówiąc najogólniej, głosi teorię rozwoju religii przez mitologię czy pomimo mitologii. Oto raz jeszcze jego słowa:

„Orzeczniki, jak asura, prężny, ajara, niezniszczalny, deva, jasny, oczekają zawsze o tej samej rzeczy w wielu przedmiotach. Jeżeli rzecznicy pierwotnego monoteizmu to mają na myśli i nic więcej, że mianowicie długo szukany orzecznik «bóg» jest z natury swej jeden, to można coś powiedzieć w obronie ich teorii. My jednak staramy się teraz dowiedzieć, jak realizowano intencję boskości, z pomocą ilu posunięć, ilu imion ujmowano nieskończoność, nim dotarło do boskości” (*Origin of Religion* s. 278-279).

Intencja boskości, z natury swej jedna, rozplynęła się w wielości bóstw. Dopóki pamiętano, że nazwy wyrażają przymioty jednej i tej samej potęgi boskiej, nie było politeizmu. Nazw zaś wciąż przybywało. Starożytne języki znane są ze swej synonimii czy polyonimii — bogactwa terminów na określenie różnorodnych aspektów tej samej rzeczy. W języku staroaryjskim, na przykład, jeden wyraz określał niebo jako świecące, drugi jako okrywające wszystko, trzeci jako grzmiące itd. Synonimia sprawiała, że części wyrazów z czasem nie rozumiano w codziennej mowie. Tak rodziły się mity i tak tworzono bogów. Każde nowe imię zaciemniało pierwotną intuicję boga. Imiona, które w swym zaraniu były próbami wyrażenia idei boskości, zamieniały się w bogów. Nomina przechodziły w numina, brzmiała sławna formuła, stosowana z upodobaniem przez Maxa Müllera i zwolenników jego szkoły.

W podobnym duchu Max Müller wypowiadał się o monoteizmie semickim, jakkolwiek nie wierzył w jego pierwotność. Semici, rzecz jasna, mieli nazwy na niebo świecące, na sklepienie niebieskie, na jutrzenkę, lecz dostrzegali zbyt wyraźnie sens tych słów jako nazwań, by móc je stosować jako imiona własne bóstwa. Słowa semickie poza tym nie posiadały tendencji do zmiany fonetycznej (Max Müller, zgodnie z duchem swej epoki, mówi o „zepsuciu fonetycznym”), w przeciwieństwie do słów aryjskich, które z biegiem czasu, na skutek zniekształceń, gubiły swój pierwotny sens.

No cóż, Max Müller miał prawo zabierać głos również na temat języków semickich. Studiował był tak hebrajski, jak i arabski ...

4. O NIESKOŃCZONOŚCI KSIĄG PIĘĆ — GŁÓWNE WĄTKI

Po wstępnym przygotowaniu terenu w 1870 r. Max Müller dźwiga ściany swej pomnikowej nauki o religii dwukrotnie: w 1878 r. w Londynie i w latach 1888-1892 w Glasgow. Chociaż parterowy, dom londyński zasługuje na miano pałacu bardziej niż czteropiętrowy gmach w Glasgow.

Origin of Religion urzekają jasnością układu. W pierwszym wykładzie autor mówi o percepcji nieskończoności jako podstawie religii, w drugim odrzuca teorię Comptea, że fetyszyzm jest pierwszą fazą religii, w trzecim przedstawia starożytną literaturę Indii jako źródło ich religii, w czwartym śledzi ewolucję kultu od przedmiotów materialnych przez półmaterialne do niematerialnych, w piątym ukazuje, w jaki sposób idea prawa rodzi się z idei nieskończoności, w szóstym szkicuje czterostopniowy rozwój religii indyjskiej, w siódmym wreszcie skupia uwagę na alternatywie jej ostatniego, ateistycznego stopnia — osiągniętego przez niektóre odłamy buddyźmu — filozoficznej religii brahmańskich *Upaniszadów*.

Narodzona z percepcji nieskończoności w kontakcie z wielkimi zjawiskami natury, religia indyjska rozwijała się według dialektycznego prawa wzrostu i upadku. Człowiek wznosił się usiłując pojąć i nazwać nieskończoność, lecz wciąż upadał, ponieważ nie potrafił wyjść poza swoją skończoność, poza swoje człowieczeństwo. Szukał pojęć i nazw w życiu. Miał narzędzie — mowę, która wyrósłszy w działaniu nie nadawała się do teorii. Posługiwał się nią metaforycznie w sensie dosłownym — przenosząc narzędzie z praktyki w teorię. Uciekał się do porównań. Mówił: Bóg jest jak drzewo, jak rzeka, jak góra, jak niebo, jak burza. Używał wtedy języka górno-religijnego, ukutego przez wieszczą, poetę, mędrca. Lecz jego bracia, jeszcze bardziej praktyczni, przetwarzali termin górno-religijny na dolno-religijny, i oświadczyli: bóg jest drzewem, rzeką, górą, niebem (z charakterystycznym przejściem od przedmiotów półdotykalnych: drzewo, rzeka, góra, do przedmiotu niedotykającego: niebo; brak natomiast w literaturze wedyjskiej kultu przedmiotów dotykających, typowych dla fetyszyzmu, jak kamienie czy kości). Prorok i mędrzec za każdym razem protestowali. Zdobywając się na nowy wysiłek umysłowy i na nowe porównanie czuli, że to jedyny znak czegoś innego, co jest przedmiotem ich poszukiwań.

W tych zmaganiach religijna myśl indyjska dochodzi do pojęcia dewów, bogów jasnych lecz niewidzialnych, ukrytych za widzialnymi aktami nieba. Uznani za sprawców tych aktów, otrzymują odpowiednie nazwy: Indra, Varuna, Agni, Rudra. W odróżnieniu od Dyauśa, nie oderwanego jeszcze od żywiołu nieba, są bogami osobowymi, dramatycznymi,

mitologicznymi. Religia indyjska osiąga swą klasyczną formę — Max Müller nazywa ją henoteizmem — polegającą na tym, że każde bóstwo, do którego zwraca się poeta, jest przez niego uważane za najwyższe.

Z henoteizmu linia rozwoju mogła prowadzić do politeizmu bądź monoteizmu. Weda zawiera załączki myśli religijnej idącej w obu kierunkach. W wielu hymnach jest mowa o bogu, który przewodzi innym, już nie najwyższym bogom. Nie przybiera on jednak typowej dla politeizmu roli króla — co wynikało prawdopodobnie z braku władzy królewskiej w kraju. Z drugiej strony podkreśla się, że Waruna i inni dewowie przez swoje światło objawili świat, rozpostarli, odmierzyli lub uczynili niebiosą i ziemię. Stąd noszą przydomki w rodzaju Viśvavedas, wszechwiedzący, Viśvakarman, sprawca wszystkiego, Prajapati, pan stworzenia. Viśvakarman i Prajapati przekształcają się w samodzielne bóstwa. Lecz nawet Prajapati, który w pewnych Brahmanach jest jedynym, najwyższym, osobowym bogiem, w innym Brahmanie rozpada się w kawałki, z których wychodzą wszyscy bogowie, z wyjątkiem Manyu.

Deszczu, grzmotu czy wiatru, zmysłowych aktów nieba, nie uważano za boskie, lecz za dzieło bogów, których już nie dostrzegano zmysłowo. Mogły więc powstawać wątpliwości co do ich istnienia. Równocześnie poeci odkrywali, że wszyscy dewowie są tylko nazwami. Lecz ateizm, czy raczej adewizm, który na pewien czas doszedł do głosu w niektórych odłamach buddyzmu, nie był ostatnim słowem religii indyjskiej. Przygotował grunt dla nowej wiary* w jeden byt, który jest nie tylko za rzeczą skończoną, ujmowaną przez zmysły, lecz również za naszą skończoną istotą — jako istota istot.

Dopiero przy tej idei tożsamości istoty ludzkiej i istoty świata umysł indyjskich poetów i mędrców spoczął na trwałe — indyjska myśl religijna osiągnęła swój cel.

Max Müller śledzi genezę i wzrost religii indyjskiej. O jej upadku wspomina mimochodem i nie odsłania praw, które nim rządzą, lecz wiadomo, co sądzi. Ma swą religię Berkeleyy i ma swą religię rataj ... Gdy milkną poeci i mędrce, zabierają głos prostacy, Hindusi, którzy osiągnęli szczyt myśli religijnej w dobie *Upaniszadów*, w czasach nowożytnych czczą krowy i małpy ...

Autor zdaje sobie sprawę z połowiczności swych dociekań. Odrzucił instynkt religijny jako źródło religii, odrzucił fetyszym jako jej pierwotną fazę, ale mówił wyłącznie o szukaniu pierwiastka boskiego w świecie

* Aluzja do książki Dawida Fryderyka Straussa: *Stara i nowa wiara*, wydanej w 1872 r. Strauss odpowiadał przecząco na pytanie: czy jesteśmy jeszcze chrześcijanami, lecz określił mianem nowej wiary religię jako poczucie zależności od wszechrzeczy, w duchu Schleiermachersa.

cie zewnętrznym. Żałuje, że nie ma do dyspozycji więcej wykładów, by pokazać, jaki wpływ wywarł na ludzki umysł pierwszy świadomy kontakt ze śmiercią i jak wzrastały idee, które dziś rozumiemy pod nazwą wiary i objawienia (s. 383). Nie mówi też prawie nic o drugim źródle religii — odkryciu pierwiastka boskiego przez doświadczenie wewnętrzne.

Na szczególną uwagę zasługuje Wykład II: *Czy fetyszyzm jest pierwotną formą religii?* i Wykład VII: *Filozofia i religia*. W Wykładzie II Max Müller przypomina, że termin *fetyszyzm* wprowadził do nauki przyjaciel Buffona i korespondent Voltaire'a Charles de Brosses, wydając w 1760 r. anonimowo książkę *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, w której na podstawie zwyczajów Murzynów zachodnioafrykańskich, opisanych przez żeglarzy portugalskich, rozwiązuje zagadkę mitologii i religii. Stwierdziwszy, że teologia pogańska zakłada cześć ciał niebieskich bądź przedmiotów ziemskich, materialnych, zwanych przez podróżników portugalskich fetyszami (po portugalsku *feitiços*), De Brosses analizuje pokrewne zjawiska na całym świecie i dochodzi do wniosku, że wszystkie ludy, z wyjątkiem hebrajskiego zaczęły od fetyszyzmu przechodząc następnie do politeizmu i monoteizmu. Przez fetyszyzm De Brosses rozumie wszystko, co ludzie obierają za przedmiot czci: drzewo, górę, morze, ogon lwa, kamień, skorupę, rybę, roślinę, kwiat, pewne zwierzęta, jak krowę, kozę, słonia, owcę itp. Pogląd De Brossesa stał się niemal dogmatem. W szczególności uznał go August Comte uważając fetyszyzm za pierwszy stopień teologicznego etapu ludzkości.

Swą krytykę teorii fetyszyzmu, w zasadzie miarodajną do dziś, Max Müller zaczyna od krytyki terminu fetysz w sformułowaniu De Brossesa. W ujęciu żeglarzy portugalskich — zgodnie z duchem ich języka — fetysz oznaczał przedmiot dotykalny, nieożywiony, wykonany ręką ludzką. De Brosses nie miał prawa określać mianem fetysz zwierząt, roślin, czy przedmiotów naturalnych. Prowadziło to do konfuzji, której szczyty osiągają późniejsi podróżnicy posługując się terminem wielki fetysz na określenie... niewidzialnego bóstwa, które żyje w buszu. Bóstwem też jest fetysz w ujęciu Comte'a.

Z kolei Max Müller podważa wiarogodność podróżników, którzy częstokroć mają trudności językowe w nawiązaniu kontaktów z „dzikimi”, muszą pokonać ich niechęć do mówienia o sprawach religijnych, uogólniają sądy jednostkowe nie bacząc na poziom intelektualny swych interlokutorów i na dodatek ulegają wpływowi panujących teorii naukowych. Przy okazji dorzuca, że żeglarze portugalscy dostrzegli *feitiços* w kulcie Murzynów, ponieważ sami doskonale znali fetysze w postaci amuletów i talizmanów. Powołuje się na etnologię swych czasów, która wykazała,

że nie ma na ziemi szczepu czy ludu, który by nie wierzył w wyższe byty, że ludy uchodzące za czcicieli fetyszów wierzą w bogów lub w najwyższego Boga, stwórcy świata, że żadna religia nie polega na samym fetyszyzmie. Wyciąga stąd wniosek, że fetyszyzm jest, owszem, niską formą religii, lecz nie pierwotną, że jest zepsuciem, na które podatna jest każda religia łącznie z chrześcijaństwem, bo każda jest kompromisem między mądrością i głupotą, dorosłością i dzieciństwem.

Cała krytyka Maxa Müllera pod adresem teorii fetyszyzmu w wydaniu De Brossesa i Comte'a ogniskuje się wokół argumentu: nie ma fetyszu bez jego poprzedników — zawsze towarzyszy mu bardziej lub mniej rozwinięta idea religijna. Nie wystarczy powiedzieć, że wyobrażenia uosabia rzeczy bez życia i rozumu jako bogów. Prawdziwe pytanie brzmi: skąd pochodzi orzecznik «bóg» odnoszący się do kamienia czy muszli.

Na to pytanie zaś autor odpowiedział w Wykładzie I, zatytułowanym *Percepcja nieskończoności*.

W Wykładzie VII Max Müller omawia wyraz atman, który stał się „nazwą jednej z najwyższych filozoficznych abstrakcji w Indii lub w ogóle”. Atman oznacza pierwotnie oddech, następnie życie — czasem ciało lecz częściej ludzkie Ja, wreszcie jego podłoże. Wyraża wtedy abstrakcję bardziej abstrakcyjną niż psyche lub pneuma w greckim, anima lub animus w łacinie, asu lub prana w sanskrycie. W *Upaniszadach* wiara w prana, tchnienie lub duch, jako zasadę egzystencji znamionuje niższy etap filozoficznego poznania niż wiara w atman. Na tej drodze odkryto w Indii nieskończoność, która leży u podstaw ludzkiego bytu — istotę wewnętrzną. Szukano jej równocześnie w zewnętrznym, przedmiotowym świecie. Poeci zatrzymali się przy Jednym, którego uznali za jednego boga, lecz który nadal był męski, czynny, lekko mitologiczny. Niebawem poszli dalej. Odrzucili wszystko, co jest dramatyczne, wszelki kształt i wszelką nazwę, zachowując «Jedno», czyli to, co istnieje, rodzaju nijakiego — ostatnia próba uchwycenia nieskończoności. Z tych wyżyn *Upaniszady* rzucają hasło „Poznaj siebie” w sensie głębszym niż Delfy; poznaj swoją istotę, podłoże swojego Ja, odkryj je w najwyższej, wiecznej istocie, w Jednym, które nie ma drugiego, w Jednym, które leży u podstaw wszechświata.



Cztery serie wykładów na uniwersytecie w Glasgow z lat 1888-1892, wydane jako *Natural Religion* (1889), *Physical Religion* (1890), *Anthropological Religion* (1892) i *Theosophy, or Psychological Religion* (1893), liczą w sumie ponad 2000 stron druku. Tom pierwszy określa religię naturalną, metodę jej badań i źródła, tom drugi, trzeci i czwarty mówią po

kolei o odkrywaniu nieskończoności w przyrodzie, w człowieku-bliźnim i w głębi swojej duszy. Zdaniem autora bowiem religia fizyczna jest pierwszą, religia antropologiczna drugą, religia psychologiczna trzecią gałęzią religii naturalnej.

Analiza treści

Religia naturalna: Tożsamość myśli i języka; dzieje religii dziejami wysiłków umysłu ludzkiego, by pojąć nieskończoność, którą człowiek dostrzega w naturze, w drugim człowieku i w samym sobie; podział przedmiotów kultu na dotykalne, półdotykalne i niedotykalne; różnica między religią a nauką (religia percepcją nieskończoności w przejawach, które wpływają na moralny charakter człowieka); zasady metody historycznej; cztery klasy materiałów do studium religii naturalnej (język, mitologia, zwyczaje i prawa religijne, księgi święte); dynamiczny (dramatyczny) etap języka: języki aryjskie sprowadzone do około 800 rdzeni wyrażających czynności; kategoria przyczyny rządzi myślą, bo rządzi językiem; źródłem mitologii język; stałość i niezmienność ksiąg świętych powodem ich obumierania.

Religia fizyczna: Indie uprzywilejowanym terenem jej studiów; nie należy wyjaśniać, jak byty ludzkie mogły czcić niebo, lecz jak mogły dojść do orzecznika «bóg», który odniosły do nieba; biografia boga Agni: droga od ognia do sprawcy ognia; ogień jako sprawca — ludzki lub zwierzęcy; ogień jako Dewa — jasny sprawca; mitologiczny rozwój Agni (mitologia tak się ma do religii jak rdza do żelaza); obrzędowy rozwój Agni (obrzędowość tak się ma do religii jak cień do światła) — religia istniała przed ofiarą i przed mitem.

Religia antropologiczna: Kult przodków jest jednym a nie jedynym czy nawet podstawowym źródłem uczuć religijnych, w porównaniu z czcią sił natury drugim co do ważności i pochodzenia — dopiero po przedstawieniu religii fizycznej można omawiać i rozumieć religię antropologiczną; nie ma ludów bez religii fizycznej; tak w Grecji jak w Indiach kult zmarłych różnił się od kultu bogów; u podstaw kultu zmarłych oznaki czci w stosunku do osoby zmarłej od dnia jej zgonu do dnia pogrzebu, u podstaw kultu bogów poczucie lęku zmieszanego z czcią, należną wyższym mocom.

Religia psychologiczna: Trzecim źródłem religii samowiedza — odkrycie przez człowieka pierwiastka nieskończoności we władzach swojej duszy, które w Rzymie mają świątynie, w Grecji mitologie, a w Indiach epoki *Upaniszadów* jako bóstwa, dewata, nie odbierając czci są przedmiotem rozmyślań. W Indiach w tym samym czasie, gdy za bogami natury dostrzeżono jedno najwyższe bóstwo, za obja-

wami czucia, myślenia i chcenia dopatrzone się najwyższej władzy psychicznej. Nadano jej miano Atman, oznaczające początkowo oddech jako podstawę życia, następnie zaimk zwrotny, wreszcie istotę ludzkiego Ja. Ukoronowaniem refleksji *Upaniszadów* jest uznanie podmiotowej istoty w człowieku za pierwotnie tożsamą z przedmiotową istotą w naturze.

L'ÉTUDE DES RELIGIONS — UN APERÇU HISTORIQUE

FRIEDRICH MAX MÜLLER, OU SUR LA DIALECTIQUE DE LA RELIGION ET DU MYTHE

Résumé

La pensée religieuse de Friedrich Max Müller, déterminée par des contacts étroits avec la philosophie européenne (en premier lieu, avec Spinoza, Kant et les évolutionnistes allemands) mais aussi, et surtout, avec la philosophie religieuse indienne, se laisse résumer en deux points:

1. A côté du fini, ou plutôt en même temps que le fini, nous saisissons l'infini, sous forme des sensations qui, d'une manière immédiate, conditionnent notre comportement;

2. Conscients, ou préconscients d'une réalité derrière ces sensations, nous essayons de la comprendre d'abord et de la nommer après; l'histoire des efforts dans ce domaine constitue l'histoire générale des religions qui n'est pas linéaire. Tant que les prophètes et les sages sont à l'oeuvre, on parle „le dialecte haut” équivalent au progrès; mais, quand des gens simples prennent la parole, le dialecte devient „bas”, et c'est une régression; le discours religieux se transforme en discours mythique: les prédicats changent en substantifs marqués du genre, le sens figuré s'efface au profit du sens propre. C'est seulement alors que les noms deviennent dieux: nomina numina, équation chère à Max Müller mais ne valable qu'au niveau du „dialecte bas”.