

**Marek Staniszewski**

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

e-mail: mstanley@op.pl

## Przyczyny powstawania religii i jej funkcje. Reminiscencje z lektury marksistowskiej

**Słowa kluczowe:** religia, funkcje religii, społeczeństwo, historia, natura, materializm, antropologia, ideologia

### Wprowadzenie

W niniejszym artykule postaram się przeanalizować tytułowy problem przyczyn powstawania religii i jej funkcji na podstawie wybranych polskich marksistowskich publikacji religioznawczych z okresu powojennego.

W myśl marksistowskiej teorii religii fenomen religii nie jest jednorazowym wydarzeniem w historii człowieka. Wierzenia manifestujące się w określonych postaciach religii powstawały i powstają w każdym okresie rozwoju kultury; znane jest także zjawisko obumierania niektórych religii<sup>1</sup>. Zmienia się też w czasie charakter religii,

---

<sup>1</sup> Por. T. Margul, *O etapach wygasania religii*, „Euhemer” 1970, nr 2, s. 108–109. Idąc w głąb refleksji nad problemem obumierania religii, należy dopowiedzieć, iż: „[t]eża dotycząca zaniku religii w życiu społecznym i jednostkowym oznacza bardzo złożony, trudny, długofalowy, wielorako powiązany z przemianami typu pozareligijnego proces stopniowej emancypacji religijnej. [...] Zdaje się, że uprawniona będzie tu hipoteza, że proces ten zmierza nie tyle do całkowitej eliminacji pierwiastka religijnego z życia człowieka i kultury, co do upadku monopolu czy znaczącej pozycji religii”. J. Szmyd, *Przyszłość religii czy kultury postreligijnej?*, „Człowiek i Światopogląd” 1989, nr 5 (280), s. 25.

o czym pisze Andrzej Kojder: „Wraz z rozwojem środków produkcji i wymiany religia, która pierwotnie służy klasie uciskanej, staje się orężem klasy uciskającej”<sup>2</sup>.

Procesy powstawania, rozwoju i obumierania religii powodują określone przyczyny sprawcze, które polscy religioznawcy marksistowscy grupują w trzech zespołach:

- procesy alienacji; stosunek człowieka do przyrody (przyrodnicze źródła religii),
- czynniki psychologiczne (subiektywne źródła religii),
- czynniki społeczne (społeczne źródła religii).

Siły powodujące tworzenie się religii, wskazane powyżej, są wzajemnie powiązane i działają łącznie<sup>3</sup>.

Poniżej zostanie omówione stanowisko religioznawców marksistowskich wobec czynników wymienionych wyżej i ich roli w kształtowaniu fenomenu religii u człowieka.

### Przyrodnicze źródła religii

Religia zdaniem twórców marksizmu powstała w okresie prawie całkowitej zależności człowieka od przyrody i była skutkiem poczucia bezradności wobec jej sił.

Siły przyrody dla człowieka pierwotnego są czymś obcym, tajemniczym, mającym nad nim absolutną przewagę. Człowiek przyswaja sobie te siły poprzez ich personifikację. Tego rodzaju czynniki odgrywały religiotwórczą rolę w dalekiej przeszłości, kiedy to lęk przed nieznanymi zjawiskami przyrodniczymi prowadził do ich ubóstwienia i oddawania im czci<sup>4</sup>.

Natomiast na współczesnym Karolowi Marksowi i Fryderykowi Engelsowi etapie rozwoju dziejów głównym czynnikiem religiotwórczym były stosunki ekonomiczno-społeczne, czyli alienacja ekonomiczno-społeczna.

Zagadnienie alienacji jako czynnika religiotwórczego wymaga nieco szerszego potraktowania, gdyż proces alienacji stanowi, jak wskazano wyżej, zasadniczą przyczynę powstawania religii.

<sup>2</sup> A. Kojder, *Religia a struktura społeczna w ujęciu F. Engelsa*, „Człowiek i Światopogląd” 1970, nr 1 (54), s. 77.

<sup>3</sup> Por. J. Grudzień, *Religia jako forma świadomości społecznej*, w: *idem, Wybrane problemy marksistowskiego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 21.

<sup>4</sup> F. Engels pisze na ten temat: „Na pewnym określonym stopniu rozwoju, przez który przejść muszą wszystkie narody cywilizowane, człowiek przyswaja sobie te siły poprzez ich personifikację. Ta właśnie dążność do personifikacji stworzyła wszędzie bogów, a *consensus gentium* (zgodne zdanie narodów), mające stanowić dowód istnienia Boga, dowodzi tylko, jak powszechna jest ta dążność do personifikacji, a tym samym religia jako konieczny etap przejściowy. Dopiero prawdziwe poznanie sił przyrody przepędza bogów czy Boga z jednej pozycji do drugiej”. F. Engels, *Anty-Dühring*, tłum. P. Hoffmann, Warszawa 1949, s. 310.

Problematykę alienacji odnajduje Marks w pismach Geoga Wilhelma Friedricha Hegla, w *Fenomenologii ducha*<sup>5</sup>, a także w obrębie prawno-naturalnych teorii umów społecznych, jak na przykład u Jeana-Jacques'a Rousseau<sup>6</sup>.

W filozofii przedmarksistowskiej pojęcie „alienacji” występowało również jako jedna z głównych kategorii filozofii Ludwiga Feuerbacha. Hegel ujmował alienację jako jedną z motorycznych sił rozwoju społecznego. Feuerbach w pracy *Zasady filozofii przyszłości* głosił, że religia, prowadząc do wyalienowania w osobę Boga najlepszych cech gatunkowych człowieka, czyni w ten sposób z ludzi egoistów, by więc przywrócić ludziom ich gatunkową naturę, umożliwić im zgodne z ich istotą współzycie we wzajemnej miłości i współpracy, należy znieść alienację religijną i upowszechnić postawy ateistyczne<sup>7</sup>.

Analizując poszczególne formacje społeczne i procesy zachodzące w tychże formacjach w ciągu historycznym, Marks stwierdził, że podstawową formą alienacji jest alienacja ekonomiczna, czyli alienacja pracy, produktu pracy oraz czynności pracy. Wraz z alienacją ekonomiczną i na jej podstawie kształtują się różne formy alienacji politycznej wyrażającej się w braku kontroli ogółu społeczeństwa nad instytucjami politycznymi. Niezwykle trafną definicję alienacji podaje Karol Toeplitz, omawiając dezalienację w egzystencjalizmie i w filozofii marksowskiej:

Tymczasem alienacja jest procesem społecznym, ma społeczną genezę i dlatego może istnieć – zdaniem Marksa – tylko społeczny sposób jej przewycięzenia. Sądzę, że według Marksa alienacja jest szczególnym rodzajem sprzeczności, której wymykają się spod kontroli członków określonej klasy wytworzone przez nich dobra materialne i duchowe, niszcząco działając na swoich wytwórców, destruując więzi społeczne między nimi, stając się także i dla pojedynczych ludzi siłą wroga, obcą, zniewalającą ich. Alienacja jako spotęgowanie i petryfikowanie określonych sprzeczności na gruncie i przez fakt istnienia własności prywatnej powoduje, że to, co ludzkie, przekształca się w to, co zwierzęce, a to, co zwierzęce, staje się ludzkie<sup>8</sup>.

Wniosek z powyższego jest oczywisty – marksizm widzi zniesienie alienacji poprzez zniesienie własności prywatnej, zaś egzystencjalizm traktuje alienację jako wynik absurdalności ludzkiego istnienia, a tym samym nie do pokonania.

<sup>5</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.

<sup>6</sup> Zob. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. B. Baczek, W. Bieńkowska, Warszawa 1966.

<sup>7</sup> Por. L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: *idem, Wybór pism*, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, t. II (zwłaszcza rozdział *O istocie religii*” i „*Uzupełnienia i objaśnienia do «Istoty religii»*”).

<sup>8</sup> K. Toeplitz, *Dezalienacja w egzystencjalizmie i filozofii marksowskiej*, „Człowiek i Światopogląd” 1973, nr 6 (95), s. 29–30.

Do alienacji ideologicznej zaliczał Marks zarówno alienację religijną, jak i różnego rodzaju irracjonalne i nieadekwatne wobec rzeczywistej sytuacji ludzi mity społeczne czy przedstawienia światopoglądowe o charakterze religijnym. Skutkiem procesów alienacji jest autoalienacja jednostek – poczucie wzajemnej obcości wobec siebie i wobec społeczeństwa<sup>9</sup>.

Procesy alienacji należą więc zdaniem filozofów marksistowskich do najbardziej znaczących czynników religiotwórczych.

Źródeł religii należy jednak poszukiwać przede wszystkim w warunkach bytowania człowieka. „Bytowanie człowieka” rozumiane jest w płaszczyźnie przyrodniczej i w płaszczyźnie społecznej. Stanowisko człowieka w świecie jest określone przez stan techniki i pracy, narzędzia i procesy technologiczne, dzięki którym realizuje się wymiana tego, co ludzkie, z tym, co przyrodnicze. Mówiąc wprost, technika zwiększa w szybkim tempie panowanie człowieka nad przyrodą, jej eksplorację<sup>10</sup>.

Podkreślanie ważności czynników przyrodniczo-społecznych w genezie zjawiska religii postuluje określoną wizję człowieka. Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego człowiek stworzył religię, trzeba odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek, co spowodowało, że zaczął on wierzyć.

Koncepcja człowieka materializmu dialektycznego najpełniej została omówiona przez Marska w jego *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z roku 1844*<sup>11</sup>. Do tego właśnie dzieła nawiązują zwykle współcześni teoretycy marksizmu<sup>12</sup>.

Najogólniejsze ramy, w których zmieścić się muszą wszystkie elementy marksistowskiego obrazu człowieka, zakreśla teza, że „człowiek jest bezpośrednio istotą przyrodniczą”. Termin „istota przyrodnicza” posiada tutaj sens zdecydowanie materialistyczny: człowiek we wszystkich wymiarach swojego istnienia jest częścią przyrody, a zatem osobliwie zorganizowaną formą materii, a materia jest jedynym twórczym rzeczywistości. Również życie psychiczne człowieka stanowi tylko specyficzną jakość tejże wysoko zorganizowanej materii. Według tego, co stwierdził Włodzimierz Ilijcz Lenin, „[m]aterialistyczne usunięcie dualizmu ducha i ciała” polega na tym, że duch nie istnieje niezależnie od ciała, że duch jest wtórny, jest funkcją mózgu, odbiciem świata zewnętrznego<sup>13</sup>. Na podkreślenie zasługuje rozumienie człowieka jako „istoty bezpośrednio przyrodniczej”. Chodzi tutaj o właściwy marksizmowi „konkretyzm” w traktowaniu człowieka.

<sup>9</sup> Por. R. Panasiuk, *Marks – antropologia i praxis*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 6, s. 40 i n.

<sup>10</sup> Por. I. Filipec, J. Netopilik, *W kręgu religijnej i egzystencjalistycznej krytyki postępu technicznego*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 11–12 (88–89), s. 191.

<sup>11</sup> Zob. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z roku 1844*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1976, s. 497–639.

<sup>12</sup> Por. R. Panasiuk, *Marks – antropologia...*, s. 42.

<sup>13</sup> W.I. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, w: *Dzieła*, t. XIV, Warszawa 1949, s. 100.

Filozofia marksistowska odnosiła się zawsze z dużą rezerwą do formuł „człowiek w ogóle”, „człowiek jako taki”. Abstrakcyjnemu podejściu do człowieka przeciwstawia własną postawę filozoficzną, według której pojęciu człowieka w obiektywnej rzeczywistości odpowiada tylko i wyłącznie konkretny byt wcielony w żywych i działających jednostkach. Jedynie taki człowiek, człowiek materialny i konkretny, jest człowiekiem realnym, rzeczywiście istniejącym. Innego człowieka w naturze rzeczy nie ma i być nie może. Materialność, realność i konkretność – oto najważniejsze cechy, które w marksistowskim ujęciu warunkują się nawzajem i składają się na pełną treść człowieka „istoty przyrodniczej”. One też wyznaczają jego podstawową orientację metodologiczną, mocą której marksizm przeciwstawia się każdej koncepcji usiłującej w treść pojęcia „człowiek” wprowadzić elementy ponadkonkretnej, obiektywnej powszechności.

Feuerbach „sprowadza istotę religii do istoty człowieka, ale istota człowieka to nie abstrakcja”<sup>14</sup>. Zdanie to wyjęte z *Tez o Feuerbachu* Marksa każe nam w samym człowieku poszukiwać genezy zjawiska religii.

Materializm i ewolucjonizm filozoficzny – te dwa stanowiska w potocznych opiniach poczytuje się często za dowód, że marksizm zaciera różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, pojmując człowieka jako zwierzę z tą jedynie różnicą, że upatruje w nim wyższy gatunek zwierzęcia. W poglądzie tym kryje się jednak znaczne uproszczenie. Materialistyczne i ewolucjonistyczne elementy w marksistowskiej koncepcji człowieka mają na celu podkreślić tylko genetyczną tożsamość człowieka z otaczającym go światem materii i jego tworców. W strukturze człowieka stanowią one tylko swego rodzaju grunt, na którym z kolei wznosi się konstrukcja złożona z szeregu elementów zmierzających do uwypuklenia zasadniczych, po marksistowsku mówiąc, „jakościowych” różnic zachodzących między człowiekiem a zwierzęciem.

Filozofia marksistowska, podobnie jak chrześcijańska, podkreśla również przepaść między człowiekiem a zwierzęciem z tą wszakże poprawką, że przepaść ta nie polega na przerwaniu w punkcie szczytowym materialnego tworzywa natury ludzkiej na rzecz pierwiastka duchowego, ale na przerwaniu ciągu jednych jakości materialnych na rzecz innej jakości. Jakość ta, jak wyjaśnia Marek Fritzhand, skupia w sobie „taki zespół cech, który jest nieodłączny od gatunku ludzkiego, występuje we wszystkich historycznych formach przejawiania się życia ludzi, leży u najgłębszych podstaw swoistości ludzkiej”<sup>15</sup>.

Autorzy marksistowscy nie są jednak zgodni przy katalogowaniu tych cech: jedni wymieniają ich więcej, inni mniej. Trzy wydają się najważniejsze, mianowicie: świadomość samego siebie, praca oraz uwarunkowania społeczne.

Jedynie istota świadoma swego istnienia jest w stanie wytworzyć kulturę, a więc także systemy religijne. Świadomość człowieka jest bardzo bogata w zestawieniu ze świadomością zwierzęcia, mocą biologicznej jego konstytucji nieustannie zwróconą na

<sup>14</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. III, Warszawa 1961, s. 5.

<sup>15</sup> M. Fritzhand, *Człowiek – humanizm – moralność*, Warszawa 1965, s. 118.

zewnątrz, rządzoną instynktem i zacieśnioną do pewnego ściśle określonego odcinka przyrody. Jedynie człowiek potrafi samego siebie uczynić przedmiotem swej świadomości, dzięki czemu istnieje sam dla siebie. Ta specyficzna zdolność sprawia też, że człowiek uniezależnia się od przyrody, zyskując nieznaną zwierzętom moc podporządkowania sobie przyrody. Panowanie zaś nad światem oznacza równocześnie wyzwolenie się człowieka spod nacisku instynktu. Panując nad światem przyrody, ogarniając go świadomością, odczuwa człowiek jakiś lęk przed potęgą i wielkością otaczającej go rzeczywistości. To, co Rudolf Otto nazwał *mysterium tremendum*<sup>16</sup>, ów strach czy raczej lęk (irracjonalny, nieuzasadniony) jest dla filozofii marksistowskiej czynnikiem religiotwórczym. Człowiek, nie mogąc panować nad wszystkimi zjawiskami przyrody, nie rozumiejąc ich i lękając się ich, tworzy coś, co pozwala mu przetrwać przerażający świat – religię.

W strukturze człowieka, jak wskazaliśmy wcześniej, praca stanowi swego rodzaju punkt graniczny. Z jednej strony zrodziły ją czynniki natury przyrodniczej: proces pracy podjął bowiem człowiek przynaglony koniecznością zaspokajania swych elementarnych potrzeb, z drugiej zaś strony praca stanowi czynnik hominizujący.

Można mówić o dwóch wymiarach pracy, to jest o wymiarze obiektywnym, zwanym też społecznym, gdyż wywiera bezpośrednio doniosły wpływ na formę organizacyjną społeczeństwa, a który można sprowadzić do metod, sposobów i organizacji produkcji, oraz o wymiarze subiektywnym, towarzyszącym temu obiektywnemu i społecznemu procesowi, w których zawierać się będą takie elementy, jak indywidualne postawy, motywy i frustracje wynikające z pracy, a także sposoby ich przezwyciężania. Im mniejsza rozbieżność między tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne, tym większa możliwość realizowania się pełnego człowieka zależnego od samego siebie, jego stabilizacji egzystencjalnej i osiągnięcia komfortu psychicznego.

### Psychologiczne źródła religii

W myśl teorii Henryka Swienki magia jako jeden z najwcześniejszych składników wierzeń religijnych powstała w procesie pracy jako jej aspekt subiektywny<sup>17</sup>. W miarę coraz bardziej kumulatywnego gromadzenia wiedzy empirycznej i rozbudzonych skojarzeń prowadzących do racjonalnych interpretacji świata stopniowo rysował się podział technik oddziaływania na świat zewnętrzny. Powstały techniki realne jako przedłużenie naturalnych organów człowieka (np. oszczep, tłupek kamienny, motyka, dźwignia itp.) oraz ulepszone działania techniczne uzupełniające i potęgujące działania motoryczne

<sup>16</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 41.

<sup>17</sup> Por. H. Swienko, *Źródła i funkcje religii*, „Euhemer” 1986, nr 3–4, s. 35 i n.

człowieka. Obok nich, zdaniem Swienki, jako uzupełnienie powstawały techniki iluzoryczne: religijno-magiczne<sup>18</sup>.

W początkowych fazach obie te techniki nakładały się na siebie, współwystępowały, uzupełniały się. W społeczeństwach archaicznych jedna technika nie mogła występować bez drugiej. Z czasem jednak, na skutek coraz większego zróżnicowania pracy, rozwoju sposobów produkcji (m.in. przechodzenie od zbieractwa do łowiectwa, a następnie do rolnictwa), a wreszcie w rezultacie coraz większego uświadamiania sobie trudności związanych z procesem pracy, następował rozdział technik realnych od zabiegów magiczno-religijnych (technik iluzorycznych). Te ostatnie, aczkolwiek miały wspomagać pierwsze, zaczynały istnieć samoistnie, pozornie niezależnie od pierwszych, realizowane były coraz częściej przez odrębnych specjalistów-kapłanów wyłączających się od kolektywu biorącego bezpośredni udział w produkcji.

Działania magiczno-religijne wyzwalały w człowieku wiele optymizmu i wiary w spokojne oczekiwanie na pożądaną efekt. Działania religijne wytwarzały zdaniem Swienki taki stan psychiczny w człowieku, dzięki któremu sprawniej, dokładniej i pewniej pracował<sup>19</sup>.

Mit, rytuał i magia poprzedzają realną praktykę (nie w sensie genetyczno-historycznym, lecz w sensie codziennego, każdorazowego praktycznego działania), towarzyszą działaniom praktycznym i materialnym, dokonują wewnętrznego scalenia kolektywu, dają mu motywację. Techniki iluzoryczne nie eliminują środków techniki realnej ani też nie mogą być eliminowane przez techniki realne. Techniki magiczno-religijne uzupełniają oraz chronią technikę realną i w tym tkwi ich istotna wartość.

Magia i religia wynikały z braku wystarczającej wiedzy i praktyki eksperymentalnej, z braku możliwości dokładnego przewidywania. Jednak jak twierdzi Swienko, błędem byłoby twierdzić, że są one owocem ciemnoty i absolutną przeszkodą w dziejach kultury ludzkiej, zarówno materialnej, jak i duchowej<sup>20</sup>.

Czynności magiczno-religijne spełniały niegdyś funkcje dyrektywy działania realnego. Była to dyrektywa o charakterze psychologicznym, mentalnościowym, lecz mimo to na określonym etapie ludzkiej egzystencji spełniała pozytywną rolę w każdym niemal działaniu praktycznym.

Bliskie obcowanie z przyrodą, brak ewidentnej opozycji natura–kultura i wynikające z tego obserwacje rodziły myśl o istnieniu powiązań między poszczególnymi zjawiskami przyrodniczymi. Człowiek odczuwał istnienie więzi uniwersalnych, związków występujących w przyrodzie, ale uświadomienie to (Swienko nazywa je uświadomieniem

---

<sup>18</sup> Por. *ibidem*, s. 36.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, s. 37 i n.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*, s. 37.

pierwszego stopnia) było bardzo specyficzne, różne od ujęć współczesnych charakteryzujących się między innymi historyzmem<sup>21</sup>.

Chęć poznania przyrody w celu podporządkowania sobie zjawisk działających żywiolowo zmuszała człowieka do wiązania jednych zjawisk bądź też przedmiotów z innymi, poszukiwania przyczyn określających widoczne skutki i wyciągania z nich wniosków praktycznych.

W uświadomieniu pierwszego stopnia – w świadomości archaicznej, naturalistycznej (kosmologicznej) – dominowało utożsamianie przyczyny ze skutkiem lub też przyjmowanie za przyczynę zjawiska całkowicie przypadkowego, niebędącego w rzeczywistości przyczyną główną, przyjmowanie splotu okoliczności niemających z punktu widzenia fizykalnego bezpośredniego wpływu na dany skutek.

Różne zachowania przejawiające się w postawach magiczno-religijnych świadczą o specyficznych strukturach myślowych, o strukturalnym charakterze przebiegu myślenia archaicznego, myślenia w dużej mierze opartego na asocjacjach, na logice empirycznej<sup>22</sup>. Religia i magia świadczą o specyficznym rozumieniu świata i odrębnym jego oglądzie, specyficznym obrazowaniu i artykułowaniu. Mamy tu do czynienia z myśleniem, które z natury rzeczy nie podlega pod kategorie prawdy czy fałszu, a jest jedynie regulowane za pomocą wskaźnika skuteczności lub nieskuteczności.

Jeśli chodzi o myślowy aparat człowieka mentalności archaicznej, to stajemy w obliczu świata, którego nie da się wymierzyć pojęciami świata nam właściwego. Wszystko w nim jest inne: idee, uczucia, postawy. Przyczyn różności koncepcji umysłowych człowieka archaicznego w porównaniu z naszym myśleniem szukać należy przede wszystkim w konkretnych analitycznych zdolnościach umysłu i języka, jakie są właściwe człowiekowi zaawansowanemu w rozwoju kulturowo-cywilizacyjnym. Umysł bowiem człowieka archaicznego był syntetyczny nie w sensie filozoficznym, lecz w osobliwej, emocjonalnej, efektywnej tendencji łączenia rozmaitych zjawisk w kalejdoskopowy zwarty obraz.

W myśleniu magiczno-mitologicznym można wyodrębnić następujące nastawienia psychiczne i reguły postępowania myślowego:

- a) brak podziału na to, co realne i idealne, czyli inaczej mówiąc – nierozróżnianie bytu od myśli o nim;
- b) wnioskowanie według zasady *pars pro toto*; nierozróżnianie pojęcia całości i części;
- c) identyfikacja przedmiotu i jego właściwości<sup>23</sup>.

Myślenie epoki archaicznej jako postawę i źródło wszelkich wierzeń religijnych i pozareligijnych można określić jako myślenie czysto zmysłowe, obrazowe, konkretne,

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, s. 39 i n.

<sup>22</sup> Por. *ibidem*, s. 39–41.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 39.



sytuacyjne. Było to myślenie bez wątpienia logiczne, ale na poziomie zmysłowości, myślenie oparte na logice empirycznej, a nie na logice analitycznej.

Problem religii, jej genezy trzeba widzieć i wyjaśniać w kontekście ewolucji myślenia i poznania oraz tej otoczki psychologicznej, która mu towarzyszyła.

Łączność wierzeń ze sposobami myślenia była dostrzegana od dawna, bowiem od drugiej połowy XIX wieku. Od tamtego czasu zaczęto coraz bardziej przychylić się do twierdzenia, że człowiek pierwotny, prymitywny przechodził w swym poznawaniu rzeczywistości poprzez stadia rozwojowe myślenia, począwszy od magicznego, mitologiczno-religijnego, po filozoficzne i naukowe. Świadomość archaiczna była odczuciem bezpośredniego środowiska danego człowiekowi w poznaniu zmysłowym.

Dotychczas koncentrowaliśmy uwagę na źródłach poznawczo-praktycznych, na warunkach bytu i pracy oraz na specyficznych formach postrzegania i wnioskowania. Jednak obok źródeł praktycznych i poznawczych (intelektualnych) istniały źródła emocjonalne, psychologiczne, które wypływały z bezpośredniej reakcji człowieka na zachodzące wokół niego przemiany. Za takim uzupełnieniem źródeł wierzeń religijnych, uzupełnieniem o źródła emocjonalne i psychiczne, przemawia praktyka obserwacji zachowania człowieka w całym ciągu dziejów kultury. W wielu przypadkach emocje zdecydowanie przeważają nad postawami racjonalnymi. Czasami poglądy oparte na działaniu dynamizmów archaicznego myślenia, niestłumione wpływem myślenia kausalno-logicznego, każą *a priori* ustosunkować się negatywnie do tego wszystkiego, co jest uzasadnione przez nauki przyrodnicze.

Impulsywne reakcje powstające pod bezpośrednim wpływem czynnika zewnętrznego bądź też wynikające z ustalonego, powszechnie przyjętego i osobiście zaakceptowanego stereotypu przy minimum kontroli ze strony rozumu stanowią w wielu przypadkach reakcje dominujące.

Z dotychczasowego toku rozumowania wynika, że źródeł fenomenu religii, religijnych nastawień, interpretacji i ludzkiego zachowania jest wiele, przenikają się one wzajemnie i krzyżują. Wszystkie te źródła, poznawcze, psychiczne, społeczne, egzystencjalne, powinny być uwzględnione przy wyjaśnianiu zjawisk religijnych i prareligijnych, człowiek jest bowiem wielkim systemem, w ramach którego współgrają i współpracują liczne podsystemy. Nieuzasadnione wydaje się zatem preferowanie jedynie społeczno-ekonomicznych źródeł faktu religii. W tekście *Symbole religijne i kultura humanistyczna* Leszek Kołakowski rozpatruje szczegółowo źródła religii, dokonując dość znacznej korektury bez klasyków marksizmu. Przyznaje mianowicie, że fakt istnienia wiary w Boga jest niezależny od ustroju socjalnego, mimo iż życie społeczne powoduje przemianę symboli religijnych. Według Kołakowskiego źródłem religii jest sam człowiek, którego psychiczno-kulturowa ekspansja prowadzi do Absolutu. Proponowana interpretacja jest nowatorska w łonie materializmu historycznego, źródeł bowiem religii upatruje w naturze człowieka oraz jego aktywności kulturowo-cywilizacyjnej<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Por. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Eseje*, Warszawa 2009, s. 219–239.

## Spoleczne źródła religii

Religia jako zjawisko społeczno-historyczne i kulturowe spełnia wiele różnorodnych funkcji w życiu jednostki i społeczności. „Staje się ona wyrazicielem nieklasowych, a ogólnych norm społeczno-obyczajowych, wynikających z elementarnych i niezbędnych do życia potrzeb kolektywu społecznego”<sup>25</sup>. Co więcej, jako „specyficzna forma świadomości” (określenie Swienki), w szczególny sposób zorganizowana, oddziałuje na rzeczywistość, postawy ludzkie, praktykę społeczną i spełnia różne zadania w życiu człowieka. Między innymi religia poprzez kult, doktrynę i organizację sakralną pozwala człowiekowi zbiorowo wyrażać swoją osobowość.

Mówiąc o funkcjach religii w sposób syntetyczny, można według Swienki wyróżnić następujące światopoglądowe, wychowawcze, polityczno-ideologiczne, kulturowo-estetyczne<sup>26</sup>:

### 1. Funkcje światopoglądowe

Religia jako specyficzna forma ukształtowania świadomości wyjaśnia zagadki świata, szczególnie te obszary ludzkiego poznania, które nie są objęte przez racjonalne interpretacje. Religia stara się zinterpretować procesy zachodzące we wszechświecie, w przyrodzie, społeczeństwie i samym człowieku. Poprzez doktrynę wpływa na światopogląd człowieka religijnego, kształtuje w nim określony system wartości, daje mu motywację w postępowaniu. Mając na uwadze tę właśnie funkcję, Engels określił religię jako to, co jest ogólną teorią tego świata, jego encyklopedycznym skrótem, jego logiką w popularnej formie, jego sankcją moralną, jego uroczystym dopełnieniem, jego ogólną racją bytu i pocieszeniem<sup>27</sup>.

### 2. Funkcje wychowawcze

Religia, mając określone kanony etyczne, wzorce osobowe, nakazy i zakazy, kształtuje osobowość i postawę człowieka według określonego wzorca, przyjętego schematu wynikającego ze specyficznej wizji świata i przeznaczenia człowieka.

W ramach religijnej koncepcji wychowania występuje wiele sprzecznych zasad i reguł, które mogą być wykorzystywane przez sprzeczne sobie klasy i interesy klasowe. Różnorodność zależności społecznych i usytuowanie różnych klas społecznych w dziejach sprawiają nieraz to, że te same lub podobne do siebie ideologie religijne znajdują w poszczególnych okresach różnorodną interpretację. Chrześcijaństwo w swoich początkach, jak mówi Engels, było ruchem uciśnionych: występowało z początku jako religia niewolników i wyzwolenców, ludzi biednych i wyzutyk z praw, ludów ujarzmionych lub

<sup>25</sup> T.S. Stojczew, *Religia a postępowanie społeczny*, „Człowiek i Światopogląd” 1969, nr 11 (52), s. 71.

<sup>26</sup> Por. H. Swienko, *Źródła i funkcje religii*, s. 43–44.

<sup>27</sup> Por. *ibidem*, s. 44.

rozmierzonych przez Rzym<sup>28</sup>. Dopiero z czasem stało się również religią panujących, a więc ośrodkiem stabilizacji napięć społecznych w interesie klas posiadających, narzędziem ich panowania nie tylko duchowego.

### **3. Funkcje polityczno-ideologiczne**

Religia, oprócz oferowania treści czysto sakralnych, światopoglądowych i wychowawczych, dąży do tworzenia określonego modelu życia społecznego, pełni więc rolę obrońcy porządku społecznego.

Funkcja ta jawi się w sposób pełny w religiach narodowych, a przede wszystkim w uniwersalnych religiach świata, takich jak na przykład chrześcijaństwo. Funkcje polityczno-ideologiczne spełnia głównie Kościół jako organizacja religijna. W tym przypadku mamy do czynienia z powiązaniem religii z polityką, ideologią społeczną, naukami społecznymi.

### **4. Funkcje kulturowo-estetyczne**

Religia wreszcie, mając szeroko rozwiniętą stronę kultową, a więc ekspresyjną, oddziałuje na uczucia ludzkie, kształtuje poczucie estetyczne i kulturowe, pozwala człowiekowi zaspokajać wewnętrzną potrzebę przeżycia wzniosłości i piękna. Rozpatrując religię od tej strony, dostrzegamy jej powiązania z kulturą, estetyką i sztuką.

Cztery wyodrębnione wyżej zespoły funkcji, jakie spełnia religia, ulegają ciągłym zmianom i przekształceniom. Zmiany i przegrupowania akcentów w pełnionych przez religię funkcjach zależne są między innymi od sekularyzacji społeczeństw, procesów laicyzacji życia społecznego, rozwoju i stanu instytucji kulturowych, form zaspokajania potrzeb duchowych. Zmienność i ewolucja poszczególnych funkcji spełnianych przez religię wskazuje na to, że wraz ze zmianą warunków bytowania w najogólniejszym tego słowa znaczeniu te lub inne funkcje, ich strony, treści zamierają bądź też zostają ograniczone do minimum.

## **Podsumowanie**

Powyższe analizy pozwalają wyprowadzić wnioski co do tego, że religia jest w swej genezie i funkcjach zjawiskiem wielowymiarowym zarówno w kontekście historycznym, jak i kulturowym, wreszcie funkcjonalnym, na tle działań jednostek i całych społeczeństw. Źródła religii należy odnajdywać zarówno w pierwotnej zależności człowieka od przyrody, jak i w wyniku nieustannego mentalnego rozwoju ludzkości, co znajduje swój wyraz w kształtowaniu świadomości, kanonów etycznych i wychowawczych, a także modeli życia społecznego i rozwijaniu kanonów estetycznych. Ostatecznie religia

---

<sup>28</sup> Por. *ibidem*, s. 45.

jawi się w paradygmacie marksistowskim jako twór *stricte* materialistyczny w aspekcie antropologiczno-społeczno-kulturowym. W tym kontekście marksistowska filozofia religii rozumiana jako idea, nie zaś ideologia, jest stale inspirująca, ważna i wartościowa dla współczesnego człowieka.

## CAUSES OF RELIGIOUS AND THEIR FUNCTION. REMINISCENCES FROM MARXIST READING

### Summary

The analysis carried out in the article leads to the following conclusions. Namely, it shows that religion is a multidimensional phenomenon in reference to its origin and functions, both in historical and cultural contexts, as well as in functional context referring to the activity of individuals and whole communities. The origin of religion is to be found in primitive dependence of a man on the nature, as well as in unceasing mental development of mankind. It is expressed not only in forming the consciousness, ethical and educational principles, but also in forming community life models and development of esthetical principles. Finally, religion is presented in Marxist paradigm as a strictly materialistic creation in anthropological-social-cultural aspect. In this context, Marxist philosophy of religion, understood as an idea, not an ideology, still remains inspiring, important and valuable for a contemporary man.

**Keywords:** religion, functions of religion, culture, community, history, nature, materialism, anthropology, ideology