

Piotr Popiołek: Żydowski prorok i zwiastun świeckiej „religii”

Pomimo postsekularnej krytyki socjocentryzmu antropologii i socjologii, wydaje się, że teoria Durkheima, która stała się paradygmatyczna dla współczesnych nauk społecznych, będzie długo dominować nie tylko w akademii, ale przede wszystkim w praktyce, tj. w sferze polityki. Widzimy bowiem, że gdy religia zanika w sferze publicznej, to jej miejsce zajmuje „religia świecka”, ze swoimi ceremoniami, świętami i idolami – pisze Piotr Popiołek w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Durkheim. Co tworzy wspólnotę?”.

„Ikonoklazm – a zatem pewien rodzaj relatywizmu – jest konieczną i logiczną konsekwencją wiary w Stworzyciela”[1].

W swej książce *The Secular City* Harvey Cox stwierdził, że żydowski przodkowie Durkheima byłiby z niego dumni za rozszerzenie kategorii idola poza wymiar związany *stricte* z kultem religijnym[2]. „Rzeczy święte – twierdził Durkheim – to rzeczy chronione i izolowane przez zakazy”[3]. Pojęcia nadprzyrodzoności, tajemnicy czy boga stają się dla Durkheima niewystarczające. *Sacrum* (świętość) pozwala objąć swym zasięgiem to, co pozornie może wydawać się świeckie – np. elementy wydzielone ze sfery przypisanej do natury czy życia politycznego. Zabieg ten Phillip Rieff nazwie „dziełem śmierci” (*deathwork*), sprowadzeniem *sacrum* do społecznej fikcji[4]. Zaproponowana nowa, społeczna kategoria religii i świeckości jest wzniesieniem się ponad to

co partykularne, ponad osobiste doświadczenie religii – ma zapewnić nauce podstawową kategorię, pod którą będzie można włączyć tak religie teistyczne, jak i te uważane za ateistyczne (jak buddyzm theravada)[5], religie plemienne, ale i antycypować społeczną religię przyszłości, której powstanie przewidywał autor. Dzięki temu mógł on odejść od czysto konfesyjnego roztrząsania, czy dana religia jest prawdziwa, bowiem wszystkie są prawdziwe, gdyż „odpowiadają danym warunkom ludzkiej egzystencji”[6]. Już w swej drugiej pracy, recenzji Jean-Marie Guyau *L'Irreligion de l'avenir* z 1887, Durkheim zadał bardzo niebezpieczne pytanie, na które odpowiedzi udzielał w swych kolejnych pracach: „Chrystus i cuda teraz zaledwie reprezentują bóstwo. Czemu sam Bóg nie mógłby być symbolem?”[7].

Zdaniem Coxa Durkheim był prawdziwym ikonoklastą, wiernym w duchu swemu żydowskiemu dziedzictwu. Można powiedzieć, że u Durkheima dopełniła się trójstopniowa desakralizacja, którą opisywał Cox, a która według niego miała swe korzenie już w Starym Testamencie: desakralizacji natury, desakralizacji polityki i desakralizacja wartości. Cała rzeczywistość musi zostać zdesakralizowana, gdyż tylko Jeden jest święty. Durkheim miałby być tutaj kontynuatorem żydowskiej tradycji, proroków Jahwe, którzy, jak twierdził żydowski reformator i profesor Collège de France, James Darmesteter (1849-1894), byli liberałami i religijnymi modernistami, sprzeciwiającymi się rytualizmowi kapłaństwa, odciągającego ludzi od etyki.

Czy faktycznie można uznać Durkheima za ikonoklastę i proroka judaizmu? Żydowskiego kontekstu i inspiracji myśli Durkheima poszukiwało wielu, dochodząc niekiedy do daleko idących twierdzeń, jak choćby takich, że jego teoria symboliczna była zainspirowana przez

kabałę, albo – jak uważa chociażby Edward Tiryakian[8] – przez ówczesne środowiska awangardowe i symbolistyczne, które penetrowały artystyczne salony *fin de siècle'u*.

Znacznie mniej spektakularnie oddaje paryski XIX-wieczny klimat intelektualny Ivan Strenski. Dostajemy obraz Émila Durkheima – syna Rabina Mojżesza Durkheima (1805-1896), wywodzącego się z jesziwy Rasziego w Troyes. W tym jednak tradycjonalistycznym środowisku Mojżesz mógłby uchodzić wręcz za liberała, ze względu na ubiór zgodny z modą i golenie brody czy swoje podejście do nauki[9]. Émile miał jednak po ojcu przejąć powściągliwość w czerpaniu przyjemności ze sztuki, mistyki i poezji. Widzimy zatem, że maluje nam się zupełnie inny obraz Durkheima od tego, który proponował Tiryakian.

Środowisko żydowskie w Paryżu było podzielone – z jednej strony żydowski laikat starał się nadążyć za czasami, stawał się coraz bardziej liberalny i progresywny – z drugiej rabini paryscy stawali się coraz bardziej ortodoksyjni i tradycjonalistyczni. Działo sprężenie zwrotne. Im bardziej rabini próbowali zastopować progresywne zmiany w gminach żydowskich, tym bardziej zwykli wierni, często wybitni intelektualiści, dążyli do reformy judaizmu. W tym to właśnie *milieu* rozwijał się Durkheim, znajdujący się pomiędzy dwoma światami.

Symbolizm – jak zauważył Strenski – był popularny tak w żydowskiej, jak i chrześcijańskiej teologii tamtego okresu. Droga religii ku symbolizmowi wydawała się nieunikniona i była postrzegana jako element religijnego postępu. Symbolizm opanował już nowoczesne wspólnoty chrześcijańskie i zaczął penetrować judaizm. W cytowanej już pracy z 1887 roku Durkheim pisał:

Zaiste, powiedziano, że dogmaty są nie do utrzymania, jeśli bierze się je dosłownie, ale dlaczego mamy się ograniczać do ich dosłownego wyrażenia? Słowa nie mają znaczenia same w sobie; umysł musi szukać idei, a nawet najświętsze teksty wymagają interpretacji. Niestety, gdy tylko Luter dał wierzącemu upoważnienie do bycia interpretatorem, natychmiast uległ on przekonaniu, by umieścić swoje własne idee w miejsce boskiej myśli; i wkrótce wszędzie nie było nic poza symbolami, nawet w najbardziej istotnych dogmatach, włączając w to dogmat o objawieniu[10].

Strenski stwierdza zatem, że pozycja Durkheima, nadążającego za najbardziej aktualnymi prądami intelektualnymi była nieunikniona. Protestantcy teolodzy już dokonali symbolizacji Objawienia w swojej radykalnej interpretacji Pisma Świętego, pozbywając się krok po kroku coraz większej części historycznego literalizmu. Pierwsze kroki w tę stronę stawiali niektórzy katolicy jak Alfred Loisy, który też proponował weryfikację doktryn, gdy te wchodziły w konflikt z rzeczywistością. Można się zastanawiać, czy ten modernizm teologiczny nie jest pewną radykalizacją postulatu Augustyna z *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*, by w wypadku konfliktu tekstu Pisma i naszych obserwacji, raczej skłaniać się ku odczytaniu figuralnemu, by nie ośmieszać wiary przed uczonymi.

Symbolizm Durkheima i jego uczniów miałyby być zatem częścią szerszej tendencji. Miałyby być próbą wytłumaczenia religii i jej opisania – a nie radykalnym antyklerykalnym obaleniem religii, do którego dążyli inni żydowscy liberałowie[11]. Jak to określił Strenski: „Biblijny literalizm i absolutnie kościelny autorytet zostały odrzucone,

natomiast symboliczna interpretacja religii stała się podstawą ich [modernistów] religijnego liberalizmu, uwalniając go od sprzeczności z naukami ścisłymi”[12].

Jeden ze współczesnych Durkheimowi żydowskich modernistów, Salomon Reinach (1858- 1932), postulował, że Tora powinna być interpretowana symbolicznie, w zgodności z sumieniem i inteligencją. Wszelkie zewnętrzne przejawy religijności, jak praktykowanie praw i rytualizm powinny zostać oczyszczone – na rzecz indywidualnego wewnętrznego „uczucia”. Żydowskie przepisy żywieniowe to nic innego jak ukryte „tabu”. Judaizm, jeśli ma stać się prawdziwą religią, powinien się wyzbyc tego rodzaju zabobonów na rzecz czystego monoteizmu, idei postępu i sprawiedliwości[13].

Również Louis-Germain Lévy (1870-1946) twierdził, że judaizm

musi odrzucić praktyki, instytucje i zwyczaje, które mają swe *raison d'être* w innych czasach i miejscach, ale które dzisiaj są skamieniałe do takiego stopnia, że stały się obciążeniem. Po uwolnieniu się od tego całego martwego balastu, judaizm będzie prezentował niezbędne cechy religii powszechnej, a religii nowoczesnej w szczególności. Będzie to religia wyposażona we wszystkie pozytywne i historyczne esencje, a jednocześnie będzie to religia racjonalna i świecka[14].

Taki judaizm będzie neojudaizmem, religią uniwersalną i naturalną – nie jedną spośród wielu religii, ale Religią. Judaizm bowiem zawiera w sobie źródło religii uniwersalnej, które można wydobyć. Lévy był tutaj

kontynuatorem myśli Damastetera, dla którego prawdziwy judaizm musiał być profetyczny i nie popadać w zbędny rytualizm i kultyczność. Ta „profetyczna wiara” była zgodna z duchem nowoczesności, faworyzującym naukę nad „przesady” i „magię”.

Tak jak wspomniani moderniści religijni Durkheim rozumiał część przepisów żydowskich niezwiązanych bezpośrednio z wiarą w Jahwe za zbędne[15]. Czy można jednak traktować jego socjologiczny zwrot ku symbolizmowi jako swoisty manifest metafizyczny?

Wydawać by się mogło, że Durkheim, wychodzący ze środowiska raczej tradycjonalistycznego i – jak odnotowuje Strenski – nawet niechętnego w stosunku do nurtów radykalnie liberalnych, dążących do zniszczenia starej sklerykalizowanej i zabobonnej religii, mógł być w pewnym stopniu zawiedziony modernistyczną dekonstrukcją judaizmu. Symbolizm żydowskich i protestanckich liberałów przeorał religię, w której Durkheim się wychował. Coraz bardziej tradycjonalistyczni rabini, trzymający się Tory, Talmudu, dosłowności przepisów i rytuałów zdawali się nie przystawać do świata w którym nauka odnosiła kolejne to zwycięstwa. Jak sam odnotowuje w *Elementarnych formach życia religijnego*: „[w]ielkie sprawy przeszłości, którymi entuzjazmowali się nasi ojcowie, w nas już nie budzą tamtego żaru, albo dlatego, że ich sobie nie uświadamiamy, gdyż stały się zupełnie zwyczajne dla wszystkich, albo dlatego, że już nie pasują do naszych dzisiejszych dążeń”. Całe zakończenie *Elementarnych form* jest przesiąknięte takim gorzkim tonem, który jednocześnie wypatruje jakiejś przyszłej religii (neojudaizmu?), nie będącej uwięzionej w przeszłości: „dawni bogowie się starzeją albo umierają, nowi jeszcze się nie narodzili”, „[ż]adna ewangelia nie jest nieśmiertelna, nie ma też powodu mniemać, że w

przyszłości ludzkość nie będzie zdolna zacząć na nowo”[16]. Ceremonie przyszłego społeczeństwa będą celebrować i uświęcać świecką moralność, bez potrzeby odwoływania się do starej religii.

Durkheim antycypuje świat bez religii odnoszącej się do bóstwa – *sacrum* mogą stanowić teraz instytucje, rytuały i symbole „świeckie” i państwowe. Nawet on jednak nie jest w stanie go sobie wyobrazić: „Jeżeli dziś mamy być może pewne trudności z wyobrażeniem sobie kształtu owych świąt i ceremonii przyszłości, to dlatego, że znajdujemy się w przejściowej fazie słabości duchowej.” Coś z czym obywatele XXI wieku, którzy mają w pamięci totalitarne ateistyczne państwa XX wieku, nie mają problemu. „Jakaż jest w istocie różnica między zgromadzeniem chrześcijan czczących główne wydarzenia z życia Chrystusa czy Żydów świętujących wyjście z Egiptu lub ogłoszenie dekalogu a zebraniem obywateli czczących pamięć instytucji, jakiejś nowej umowy moralnej czy któregoś z wielkich wydarzeń narodu”[17].

Durkheim antycypuje świat bez religii odnoszącej się do bóstwa – sacrum mogą stanowić teraz instytucje, rytuały i symbole „świeckie” i państwowe

John Milbank w *Przekroczyć rozum* sekularny twierdził, że socjologowie stworzyli przedmiot – społeczeństwo, a następnie stworzyli narzędzia, które pozwoliły im je

badać. Socjologia jest nową (krypto)teologią w dość dosłownym sensie, jeśli za Durkheimem przyjmujemy, że to społeczeństwo jest Bogiem. W zakończeniu do *Elementarnych form życia religijnego* Durkheim pisał: „Społeczeństwo to najpotężniejsza wiązka sił fizycznych i duchowych,

które natura pozwala nam oglądać. A więc nic dziwnego, że właśnie tu powstaje wyższa forma życia, która dzięki oddziaływaniu na wywołujące ją elementy przetwarza je, wynosząc do wyższej formy istnienia”[18]. Socjologia, badając to społeczeństwo, staje się nową i pewniejszą teologią. Z tej perspektywy, zamiast ikonoklastą, wbrew Coxowi, Durkheim zdaje się tworzyć nowego idola: Boga-społeczeństwo. Twierdzenie, które będzie się przewijać przez całą nowoczesność, aż po słowa Slavojana Žižka, który wygłosi tezę, że to społeczeństwo jest dosłownie Duchem Świętym (podczas gdy Bóg umarł na krzyżu). Czy nowoczesna świecka religia pozwala chociażby na pluralizm religijny? Jak sam stwierdził Durkheim: „Jeśli on [wierny] ceni formułę wyznaniową w sposób ekskluzywny i bezkompromisowy, jeśli uważa, że dzierży prawdę religii w jej ostatecznej formie, to porozumienie jest niemożliwe i moja obecność tutaj nie ma żadnego znaczenia”. Można powiedzieć, że antycypuje on tu Habermasa polemizującego z Ratzingerem – nie da się według socjologów prowadzić dialogu z wiernymi tak długo, jak traktują swoją religię „na serio”. I nawet określany mianem postsekularysty Habermas nie pozwolił sobie na ustąpienie w tym punkcie. Socjologia staje się metadyskursem teologicznym, podporządkowującym sobie wszystkie religijne prawdy.

Pomimo postsekularnej krytyki socjocentryzmu antropologii i socjologii, wydaje się, że teoria Durkheima, która stała się paradygmatyczna dla współczesnych nauk społecznych, będzie długo dominować nie tylko w akademii, ale przede wszystkim w praktyce, tj. w sferze polityki. Widzimy bowiem, że gdy religia zanika w sferze publicznej, to jej miejsce zajmuje „religia świecka”, ze swoimi ceremoniami, świętami i idolami. Nawet jeśli Milbank, Rieff czy Mary Douglas mają rację, że Durkheim nie odkrył tego co społeczne, ale je stworzył – to co możemy zrobić? Cox przestrzegają, że desakralizacja

wartości, jeśli nie jest związana z pewną dojrzałością i wychowaniem, może prowadzić do nihilizmu – który posiada najgorsze z możliwych idoli. Warto zadać sobie pytanie, czy nasze społeczeństwo dojrzało i czy może w ogóle dojrzeć do momentu, by pozwolić sobie na desakralizację wartości. Jeśli Durkheim jest prorokiem – to jest to prorok neojudaizmu Leviego i Darmestetera, a nie mistycznego judaizmu Henri Bergsona (którego uczeń, Gilbert Maire, nazwał Durkheima „wielkim kapłanem”, a socjologię „żydowską sektą”).

dr Piotr Popiołek

Foto: Rembrandt – Mojżesz z tablicami prawa [fragment] / Domena publiczna

Piotr Popiołek – ur. 1987, doktor teologii. Teolog i religioznawca, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Instytutu Badań nad Teologią i Duchowością Dalekiego Wschodu. Współpracownik pism "Pressje", "Magazyn Kontakt" i "Czterdzieści i cztery". Szczęśliwy mąż, ojciec dwóch córek i katolik.

Przypisy:

[1] Harvey Cox, *The Secular City*, Princeton 2013, s. 40

[2] Tamże.

[3] Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 2010, tłum. Anna Zadrożyńska, *Zakończenie*, 2.

[4] Magdalena Lubańska, *Losy sacrum w „świeckiej epoce”. Émile Durkheim versus Philip Rieff o „sakralnym” i „świeckim porządku”*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 2, t. 5, s. 222

[5] Ivan Strenski, *Why Politics Can't be Freed from Religion*, Chichester 2010, s. 55-56.

[6] Émile Durkheim, dz.cyt., *Zakończenie*, 2.

[7] Za: Ivan Strenski, *Durkheim and the Jews of France*, Chicago 1997, s. 53.

[8] Zob. Edward Tiryakian, *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology*, London 2016.

[9] Ivan Strenski, *Durkheim...*, s. 60.

[10] Za: Ivan Strenski, *Durkheim...*, s. 58-9.

[11] Ivan Strenski, *Durkheim...*, s. 61.

[12] Tamże, s. 62.

[13] Tamże, 65; 72.

[14] Za: Ivan Strenski, *Durkheim...*, s. 67.

[15] Por. Émile Durkheim, dz.cyt., *Zagadnienia wstępne*, 2.

[16] Émile Durkheim, dz.cyt., *Zakończenie*, 2.

[17] Zaznaczenie własne.

[18] Émile Durkheim, dz.cyt., *Zakończenie*, 4.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
