

Kamil M. Kaczmarek

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Adam Mickiewicz University in Poznań

RELIGIJNE ODCZAROWANIE ŚWIATA A POWSTANIE NAUKI

Religious Disenchantment of the World and the Rise of Science

Słowa kluczowe: odczarowanie świata, Max Weber, Peter L. Berger, Walter F. Otto, nauka, religia.

Key words: disenchantment of the world, Max Weber, Peter L. Berger, Walter F. Otto, science, religion.

Streszczenie

Niniejszy artykuł analizuje znaczenie religijnego „odczarowania świata” dla narodzin nauki w cywilizacji zachodniej. Omawiam dwa główne znaczenia tego pojęcia, tj. poznawcze, obecne w pracach Maxa Webera, oraz aksjologiczne, założone w teorii sekularyzacji Petera L. Bergera. Obaj autorzy utrzymują, że po raz pierwszy do odczarowania świata doszło w starożytnym Izraelu. Jednakże nauka wówczas się nie narodziła. Powstaje ważne pytanie: czy rzeczywiście odczarowanie stanowi konieczny warunek powstania nauki? W rzeczywistości, choć w judaizmie miało miejsce odczarowanie aksjologiczne, to nie dokonało się wówczas w znaczącym stopniu odczarowanie poznawcze. Studium Waltera F. Otta nad religią homerycką ukazuje niemal kompletne odczarowanie poznawcze, a jednocześnie potężne religijne odczarowanie aksjologiczne poglądu na świat w starożytnej religii greckiej. Obie postawy mogły skutecznie przyczynić się do ustanowienia naukowego sposobu myślenia.

Abstract

This paper examines the importance of religious “disenchantment of the World” in the rise of science in the western civilization. Two major meanings of the concept are analyzed, i.e. cognitive – present in the works of Max Weber – and axiological – assumed in Peter L. Berger’s theory of secularization. Both authors maintain that it was in the ancient Judaism where the disenchantment of the World for the first time took place. However, that was not that case when science was born. An important question arises: is disenchantment really a necessary condition to the rise of science? In fact, although there was axiological disenchantment of the world in Judaism, there was not any significant cognitive disenchantment. Contrary to the ancient Greece, where the process of the rise of science actually occurred. Walter F. Otto’s study on Homeric religion shows almost complete cognitive disenchantment but at the same time a powerful religious axiological enchantment of the worldview in ancient Greek religion. Both attitudes could effectively contribute to the establishment of scientific mode of thought.

Istotny wpływ na sposób ujmowania przez socjologię relacji między naukami przyrodniczymi a religią miały przede wszystkim prace Maxa Webera, a zwłaszcza jego rozważania na temat racjonalności. Z jednej strony proces racjonalizacji postrzegany jest jako zwiększający rozdźwięk między światem „nowoczesnym” a religią, z drugiej – jego korzeni i przejawów od czasów Webera szuka się właśnie w religii. Pojęcie to stanowi podstawę koncepcji „odczarowania świata”, która jest głównym przedmiotem niniejszego artykułu. Termin ten zyskał nieco odmienne znaczenie u Petera L. Bergera.

Oceniając obie koncepcje, należy odpowiedzieć na dwa pytania: czy odczarowanie świata w obu znaczeniach faktycznie, jak chcą wspomniani autorzy, dokonało się w tradycji judeochrześcijańskiej oraz czy rzeczywiście sprzyja ono rozwojowi nauki? W nieco innym kontekście pytania te pozwala usytuować koncepcja niemieckiego religioznawcy Waltera F. Otta.

Racjonalizacja religii według Webera

Sam termin „racjonalność” jest na tyle wieloznaczny, a Weber posługuje się nim w tyłu niesprowadzalnych do siebie znaczeniach, że – jak wykazali to Stanisław Andreski¹ czy Stanisław Kozyr-Kowalski² – traci niemal jakąkolwiek wartość diagnostyczną. W swym słynnym eseju o osobliwości świata zachodniego³ niemiecki socjolog starał się wykazać, iż przeniknięte są nią wszystkie sfery cywilizacji europejskiej od sztuki po matematykę. Chociaż nie wspomniał tam o religii, to jednak pojęcie to stosował szeroko także w swych pracach religioznawczych, gdzie starał się wykazać, że procesowi racjonalizacji podlegał już starożytny judaizm, a za nim także chrześcijaństwo.

Niewątpliwie najważniejszym przedmiotem analizy Webera było powstanie współczesnego kapitalizmu, w ramach którego działalność zarobkowa zyskała unikalną „racjonalno-metodyczną” formę. Jak wiadomo, współodpowiedzialnymi za powstanie jej istotnego komponentu, tj. etosu pracy jako powołania zawodowego, uczynił on ascetyczne nurty protestantyzmu. Sam protestantyzm stanowi dla Webera zwieńczenie zapoczątkowanego już w starożytnym judaizmie procesu racjonalizacji wewnątrzreligijnej, prowadzącego do odczarowania świata⁴. Samemu Weberowi nie udało się wykazać zależności przyczynowej między tymi pro-

¹ S. Andreski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. K. Z. Sowa, PWN, Warszawa, 1992, s. 83–112.

² S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, (w:) M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, KiW, Warszawa 1984, s. 22–30.

³ M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, (w:) ibidem, s. 69–87.

⁴ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994, s. 86.

cesami – racjonalizacji religii i świata pozareligijnego. Protestantyzm przyczynił się wszak do racjonalizacji procesów ekonomicznych mimowolnie. Jego racjonalizujący wpływ nie wynikał z tego, że sam był racjonalny. Podobnie zresztą ujmuje Weber wpływ protestantyzmu na naukę: dla pietystów była ona drogą do Boga, jej uprawianie motywowane było czysto religijnie – pragnieniem powiększenia jego chwały⁵.

Czy jednak rzeczywiście procesy, które Weber określał mianem racjonalizacji w ramach religii, a szczególnie odczarowywanie świata można uznać za współodpowiedzialne za powstanie nowożytnego przyrodoznawstwa, a tym samym cywilizacji?

Stanisław Andreski wyróżnił kilka znaczeń terminu „racjonalność” w pracach Webera. Ze względu na powyżej zarysowany problem najbardziej ogólne jego znaczenie („prawidłowy wybór dostępnych środków służących do osiągnięcia danego celu”⁶) jest zbyt szerokie, stąd interesować mnie będzie racjonalność rozumiana przede wszystkim jako „postęp nauki i zwiększanie zakresu jej praktycznej stosowalności” czy „stopień zgodności przekonań z wnioskami wpływającymi z nauki”⁷.

Racjonalizacja jako proces zachodzący w ramach religii przejawia się w kilku formach. Jej najważniejszym rezultatem jest odczarowanie świata, stąd też sam proces racjonalizacji bywa określany tym mianem.

Odczarowywanie świata, proces „dokonujący się od tysiącleci w kulturze zachodniej”⁸, jest zasadniczo procesem negatywnym, oznacza rezygnację z pewnego sposobu postrzegania rzeczywistości i opartego na nim działania. Świat, zdaniem Webera, jest dla ludzi zaczarowany, gdy przyjmują, że istnieją w nim tajemnicze i nieobliczalne moce odgrywające jakąś rolę w ich życiu, moce, które jednocześnie można opanować czy – w przypadku duchów – przebłagać⁹. Wiara ta i praktyki ustępują w rezultacie odczarowania kalkulacji i środkom technicznym. Jeśli kalkulację uznamy za synonim podejścia naukowego, to sformułowanie takie sugeruje istnienie negatywnego związku między światopoglądem magicznym a naukowym.

W swej pracy o etyce protestanckiej Weber określa go jako „wielki historyczny proces pozbawiania świata doczesnego pierwiastka cudowności [...] odrzucający jako przesąd i występki wszelkie magiczne środki poszukiwania zbawienia”¹⁰. Jego źródła doszukuje się u żydowskich proroków, choć dostrzega też

⁵ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998, s. 125.

⁶ S. Andreski, op. cit., s. 85.

⁷ Ibidem, s. 91.

⁸ Ibidem.

⁹ M. Weber, *Polityka...*, s. 122.

¹⁰ M. Weber, *Etyka...*, s. 86.

wpływ greckiej myśli naukowej. Wątek racjonalizacji religii jest w związku z tym stale obecny przede wszystkim w Weberowskich analizach starożytnego judaizmu¹¹ (starożytnej Grecji nie poświęcił on większej uwagi¹²). Posiada ona tu wymiar zarówno teologiczny (racjonalizacja koncepcji Boga), jak i etyczny.

Racjonalizacja teologii uwidacznia się w przypadku judaizmu w zmianie obrazu Boga, który pierwotnie wyobrażany był w sposób irracjonalny – jako plemienny bóg wojny, żądny krwi i angażujący się w działania militarne po stronie ludu żydowskiego¹³. Do tego obrazu zaczynają jednak stopniowo wnikać rysy „dobrego boga natury i nieba”, co prowadzi do koncepcji „mądrego zarządcy świata”, który to proces określa Weber mianem „sublimacji i racjonalizacji”¹⁴. Kluczową różnicą w stosunku do bogów azjatyckich (jako przykład przywołuje przede wszystkim bogów hinduskich) jest posługiwanie się przez tych ostatnich magią, podczas gdy Bóg Izraela dokonywać miał cudów. Weber zakłada, że „w porównaniu z czarem cud jest konstrukcją bardziej racjonalną”¹⁵.

Również racjonalizacja etyki starożytnego Izraela oznacza dla Webera rezygnację z magii oraz ekstazy jako środków do osiągnięcia zbawienia¹⁶. W porównaniu do innych azjatyckich etyk religijnych, takich jak egipska, która dopuszczała przy pomocy magii skarabeuszy ukrycie grzechów przed bogami¹⁷, judaistyczna za środek osiągnięcia zbawienia uważa wewnątrzświatową etykę regulującą życie codzienne. Wiąże się to z innym jej racjonalnym znamieniem, jakim była systematyzacja przykazań, zestawionych np. w dekalog, nie zaś w chaotyczny katalog¹⁸. Proces ten został w pewnym stopniu zahamowany w przedreformacyjnym chrześcijaństwie, gdzie nie wykluczono magii (w postaci sakramentów) jako środka osiągnięcia zbawienia tak konsekwentnie, jak w purytanizmie czy judaizmie¹⁹.

Jak widzimy, dla zrozumienia odczarowania świata w obu wymiarach kluczowe jest ustalenie sensu pojęcia magii czy czarów. Weber przeciwstawia czary z jednej strony cudom, a z drugiej – jako „środek zbawienia” – posłuszeństwu przykazaniom czy ascezie wewnątrzświatowej. Zdaniem Webera cud ma odróżniać od czaru to, że wypływa „z sensownych, zrozumiałych zamiarów i reakcji Boga”²⁰. Weber przeciwstawia więc „świat Hindusów”, który ujmuje jako „irra-

¹¹ M. Weber, *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3: *Starożytny judaizm*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków 2000.

¹² S. Andreski, op. cit., s. 91.

¹³ Ibidem, s. 126 i n.

¹⁴ Ibidem, s. 127.

¹⁵ Ibidem, s. 208.

¹⁶ Ibidem, s. 12, 183; M. Weber, *Etyka...*, s. 86.

¹⁷ M. Weber, *Starożytny judaizm...*, s. 243.

¹⁸ Ibidem, s. 236.

¹⁹ Ibidem, s. 103, 137.

²⁰ Ibidem, s. 208.

cyjonalną, czarodziejską krainę²¹, racjonalnemu światowi rządzonemu przez Boga Izraela. Rodzi to jednak szereg wątpliwości. Dlaczego posługujące się magiczną mocą bóstwo hinduskie nie miałyby się kierować sensownymi zamiarami, Jahwe zaś tak? W jakim sensie np. tłumaczenie katastrof naturalnych wolą bóstwa czy jego gniewem za nieposłuszeństwo ma być bardziej racjonalne²² niż przypisywanie ich magicznej mocy bóstw? W obu wypadkach mamy przecież pozaświatowy (nadprzyrodzony) podmiot przeprowadzający jakieś działania w tym świecie w oparciu o swą moc, kierujący się swoimi racjami.

Dla Webera racjonalność działań Jahwe wypływa przede wszystkim stąd, że jego decyzje były „możliwe do zbadania”. „Ta zrozumiałość boskich rozstrzygnięć – powiada Weber – wykluczała wszelkie pytanie o sens świata, który mógłby leżeć gdzieś poza nim”²³. Wydarzeniami zachodzącymi na świecie „nie włada przypadek ani moce magiczne, lecz zrozumiałe przyczyny”²⁴. Zauważmy jednak, że owe zrozumienie przychodziło dopiero *post factum*. Jak podkreślają antropolodzy, również każdy czarownik (nie tylko cyniczny – jak zakładał Frazer) ludów pierwotnych posiada bogatą gamę „racjonalizacji”, które przywołuje w przypadku, gdy jego zabieg magiczny nie odniesie spodziewanego skutku. Zwykle stwierdza naruszenie przez kogoś z członków plemienia jednego z licznych tabu albo też działanie potężniejszej przeciwmagii wrogiego czarownika²⁵. Tym samym czyni niepowodzenie rytuału w pełni zrozumiałym. Moim zdaniem, nie zachodzi żadna strukturalna różnica w stosunku do izraelskiego proroka tłumaczącego kataklizm karą Jahwe za naruszanie przez Izraelitów przykazań. Samo przeciwstawienie cudu i czaru jest dalece arbitralne. Jak trafnie zauważył Spencer, różnica między nimi jest bowiem pozorna, sprowadza się właśnie do przyjęcia określonej stronniczości teologicznej: to, co dla Żydów było cudem sprawianym przez Jahwe na prośbę Aarona, dla Egipcjan było złowrogą magią. I odwrotnie, działania egipskich kapłanów były osądzone jako cud lub magia w zależności od tego, kto osądzał: Żyd czy Egipcjanin²⁶.

Jeśli dla Webera odczarowanie oznacza tłumaczenie wydarzeń świata oddziaływaniem jednego, osobowego nadprzyrodzonego czynnika zamiast wielu osobowych i nieosobowych, to sam świat nie stawał się przez to mniej „magiczny”. Wydarzenia w nim zachodzące miały tak samo źródło zewnętrzne w stosunku do tego świata (czyli nadprzyrodzone). Świat został jedynie inaczej zaczarowany

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 212.

²³ Ibidem, s. 285.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Por. B. Malinowski, *Dziela*, t. 7: *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, D. Praszalowicz, PWN, Warszawa 1990, s. 439 i n.

²⁶ H. Spencer, *The Principles of Sociology*, t. I, D. Appleton & Company, New York 1912, s. 250, § 134.

– miejsce teologicznego polikauzalizmu zajął monokauzalizm. Czy taki obraz świata jest bardziej racjonalny, w sensie zgodności z myślą naukową? Moim zdaniem jest wręcz przeciwnie: nauka odkrywa bowiem, że przebieg wydarzeń jest raczej wypadkową oddziaływania różnych, niesprowadzalnych do siebie sił. Zatem, jak zresztą za Millem przyznaje sam Weber: „jeśli wychodzi się od czystego doświadczenia, dochodzi się do politeizmu”²⁷. Podobnie wyjaśnianie etycznej irracjonalności zjawisk zachodzących w świecie działaniem jednego podmiotu prowadzi albo do przeniesienia owej irracjonalności na samego Boga (Bóg kapryśny, nieprzewidywalny), albo do poważnych dylematów. Weber zauważa zresztą, że wobec klęsk Izraela wszelkie obietnice dane przez Jahwe musiały zostać w teologii żydowskiej przekształcone w warunkowe (co zresztą też określa racjonalizacją), uzależnione od właściwego zachowania²⁸. Wiąże się to z drugą wspomnianą antynomią, przeciwstawiającą magię działaniu etycznemu.

Warto zwrócić uwagę, że etyka przykazań nie stanowi rezultatu namysłu nad skutkami działań, ale funkcjonuje jako pochodzący z objawienia (tym samym mający nadprzyrodzone źródło) katalog zakazów i nakazów. Wyznawca religii abrahamicznych nie dlatego powstrzymuje się od pewnych czynów, że prowadzą one do negatywnych społecznie czy jednostkowo skutków, ale dlatego, że są one zakazane przez Jahwe. Z tej perspektywy zakaz naruszania cudzej własności ma dokładnie taki sam status, jak zakaz spożywania pewnego rodzaju potraw czy noszenia odzienia utkanego z dwóch różnych rodzajów nici. Prawo biblijne nie jest prawem pozytywnym, podobnie jak etyka dekalogu niewiele ma wspólnego z dociekaniem etycznymi filozofów, którzy posługują się w uzasadnianiu swych postulatów logiką, a nie hermeneutyką świętych tekstów, jak czyni teologia moralna.

Tłumaczenie działań Jahwe jako rezultatu (nie)etycznego postępowania Izraelitów nadało im strukturę typowego magicznego tabu. Zrodziło to także poważne pytanie o wielkiej doniosłości duszpasterskiej: jaki jest sens właściwego zachowania jednostki w obliczu faktu, że kary spadają na nią za winy współplemieńców czy przodków?²⁹ Jedynym rozwiązaniem jest przyjęcie, że ostatecznie Bóg jest absolutnym suwerenem, a jego wyroki pozostają dla jednostki niezbadane, co tym samym zaprzecza podstawowemu założeniu, na którym Weber oparł swą tezę o racjonalności judaizmu.

Weberowskie „odczarowanie świata” można określić jako zapośredniczenie relacji do bóstwa przez normy prawno-etyczne. Przestrzeganie tych norm staje się tu działaniem magicznym, mającym na celu zapewnienie pożądanego dobra doczesnych (powodzenie narodu wybranego i jego członków) czy zbawienia po-

²⁷ M. Weber, *Polityka...*, s. 131.

²⁸ M. Weber, *Starożytny judaizm...*, s. 202.

²⁹ Ibidem.

śmiertnego (w późniejszych mutacjach tej koncepcji). W istocie nie mamy zatem do czynienia z jakimkolwiek odczarowaniem relacji z bóstwem, co najwyżej z formalną kodyfikacją nadprzyrodzonych zaleceń.

Nie ulega wątpliwości, że wskazywane przez Webera fakty nie czynią uprawioną jego tezy, iż do owego odczarowania miało dojść w judaizmie czy młodszych religiach z niego się wywodzących. Dopóki Bóg jest absolutnym suwerenem władającym światem spoza niego, świat pozostaje zaczarowany. Dopóki źródłem prawa i etyki jest nadprzyrodzone objawienie, również sfera praktyki pozostaje w istocie sferą magii, jedynie miejsce rytuału zajęło postępowanie wewnątrzświatowe.

Odczarowanie świata według Bergera

Weberowską koncepcję odczarowania świata rozwijał Peter L. Berger. Użytkuje ona jednak odmienne znaczenie, pozornie jedynie zgodne z Weberowskim. Wynika to z innej koncepcji samej religii u obu autorów. Wprawdzie Weber nie sformułował wprost żadnej definicji religii, to jednak już wyżej przytoczone rozważania pozwalają zaliczyć jego stanowisko do tych, które osobliwości religii szukają w sferze poznawczej. Zwykle autorzy tego nurtu przedmiot religii określają kategoriami „nadprzyrodzony” czy „pozaempiryczny”. Kluczowym przeciwieństwem, z perspektywy którego Weber oceniał religię, jest opozycja: tajemnicze oraz nieprzewidywalne i kalkulowalne. Berger natomiast przynależy do nurtu określającego przedmiot religii kategoriami *sacrum* czy *numinosum*, czyli odwołującego się do porządku aksjologicznego czy emocjonalnego, a nie wyłącznie poznawczego. Umieszczenie Weberowskiej kategorii w tym kontekście pozwala wydobyć na jaw tkwiącą w niej, choć niedostrzeganą na pierwszy rzut oka, dwuznaczność. Zarówno niemieckie *zauber* w słowie *Entzauberung*, angielskie *enchantment* (w *disenchantment*), podobnie jak polski *czar*, poza znaczeniem synonimicznym do magii (czary), oznacza także czarowność, urok i powab. Odczarowanie świata oznaczałoby więc pozbawienie go uroku, pociągającej atrakcyjności i samoistnego piękna. Taki proces z pewnością możemy w ramach religii judeochrześcijańskich dostrzec.

O ile dla Webera świat nieodczarowany to taki, którym rządzą tajemnicze i nieobliczalne siły, o tyle Berger, pisząc o odczarowaniu świata, stwierdza: „Wierzący protestancki nie żyje już w świecie, który nieustannie przenikają święte istoty i siły. Rzeczywistość jest spolaryzowana na radykalnie transcendentną boskość i radykalnie »upadłą« ludzkość, która, *ipso facto*, jest pozbawiona świętych cech. Pomiedzy nimi rozpościera się całkowicie »naturalne« uniwersum, bezsprzecznie twór Boga, lecz samo w sobie pozbawione *numinosum*. Innymi

słowy, radykalna transcendencja Boga staje przed uniwersum radykalnej immanencji, »zamknięcia się« na świętość³⁰.

Berger w samym tym podziale dostrzega załóżki sekularyzacji: „gdy nic nie pozostaje »pomiedzy« radykalnie transcendentnym Bogiem i radykalnie immanentnym światem, *oprócz* tego jednego kanału pośredniczącego [tj. z bożego słowa – K.K.], zanurzenie tego świata w niewiarygodności prowadzi do empirycznej rzeczywistości, w której faktycznie »Bóg umarł«. Rzeczywistość ta stała się więc podatna na systematyczną racjonalną penetrację, zarówno w myśli, jak i w działaniu, którą wiążemy ze współczesną nauką i technologią. Niebo pozbawione aniołów staje się otwarte na interwencję astronoma i w końcu astronauty»³¹. Nieco inną drogą Berger dochodzi zatem do wniosku podobnego, co Weber: odczarowanie świata w wymiarze aksjologicznym podobnie jak odczarowanie wizji świata i praktyki jego opanowywania otwiera drogę nauce.

Narodziny przyrodoznawstwa między Egiptem a Babilonią

Jak wyżej wykazałem, Weberowskie założenie, iż wizja Boga i świata właściwa starożytnemu judaizmowi była szczególnie racjonalna i wolna od myślenia w kategoriach sprawczych sił magicznych, wynika wyłącznie z arbitralnego zaklasyfikowania strukturalnie identycznych działań bądź do magii, bądź do praktyk religijnych od magii uwolnionych. Podobnie nie ma podstaw do uznania, że teologiczny monokauzalizm jest bardziej racjonalny niż polikauzalizm. Niezależnie od tego, czy źródeł zjawisk w świecie szuka się w mocy wielu istot nadprzyrodzonych czy jednej istoty nadprzyrodzonej, czy ich intencje stara się *post factum* zrozumieć na drodze hermeneutyki prorocत्व czy wróżb, obraz świata jest jednakowo „magiczny”.

Nie ulega jednak wątpliwości, że judaizm wypracował koncepcję bóstwa skrajnie transcendentnego, co doprowadziło do aksjologicznego odczarowania świata jako domeny bogów pogańskich. Czy jednak otworzyło to w jakikolwiek sposób drogę nauce?

Jeszcze w ubiegłej dekadzie wśród historyków nauki dominowało przekonanie, że w starożytnym Izraelu nauka nie istniała³². Ostatnio postęp studiów nad odnalezionymi w XX wieku rękopisami znad Morza Martwego pozwolił nieco

³⁰ P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997, s. 156.

³¹ Ibidem, s. 157.

³² A.Y. Reed, „Ancient Jewish Sciences” and the Historiography of Judaism, (w:) J. Ben-Dov, S. Sanders (red.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press, New York 2014, s. 195.

skorygować ten pogląd. Izrael pozostawał w kulturowej łączności z dwoma imperiami, które również pod względem gromadzenia wiedzy i wykorzystania jej w ramach techniki przodowały pierwotnie na zachodniej półkuli: Egiptem i Babilonią. Okazuje się, że przenikały stamtąd również pewne idee naukowe. Uderza jednak, po pierwsze, jak niewielki był to transfer, po drugie, los tych idei już w czysto judaistycznym kontekście. Przytoczę jeden tylko przykład: w rękopisach pozakanonicznej księgi Henocha (1.72) znajdujemy kalendarz oparty na precyzyjnych obserwacjach poczynionych przez astronomów w Babilonii: punktów wschodu i zachodu Słońca w momentach przesilen³³. Nie został on jednak przedstawiony jako rezultat badań naukowych, ale objawienia danego przez Boga mitycznemu Henochowi. Miało to na celu zatajenie obcych źródeł wiedzy³⁴, a jednocześnie uczyniło z odkrycia naukowego element magicznego obrazu świata. Niezależnie od tego, jak świątli, wykształceni i otwarci na obcą wiedzę byli autorzy literatury henochiańskiej, nie ulega wątpliwości, że to, co uprawiali, było raczej zaczarowywaniem wizji świata niż nauką.

W późniejszym okresie literatura rabiniczna daje świadectwa pewnych zainteresowań naukowych (zwłaszcza w dziedzinie astrologii, psychologii czy fizjonomiki), które jednak nie przekładały się na rozwój nauki z kilku względów: po pierwsze, wiedza przyrodnicza traktowana była jak wiedza ezoteryczna, którą przekazywać wolno tylko jednej osobie naraz, co – jak trafnie zauważa Alexander – uniemożliwiała jakąkolwiek dyskusję naukową. Po drugie, obowiązywał wówczas zakaz zajmowania się „grecką mądrością”, co odcięło te poszukiwania od najpłodniejszego wówczas nurtu nauki³⁵. Po trzecie wreszcie, wychodzono z założenia, iż najwyższym źródłem wiedzy jest Objawienie, a zatem rezultaty dociekań przyrodniczych (kosmologicznych czy antropologicznych) *a priori* muszą być zgodne z Biblią, która staje się tym samym pełnoprawnym źródłem wiedzy przyrodniczej³⁶.

Niezależnie od śladów myślenia naukowego, jakie znaleźlibyśmy w starożytnym Izraelu, nie ulega wątpliwości, że to nie tam narodziły się nauki przyrodnicze. Powstały one w greckim kręgu kulturowym, który również obficie czerpał z dorobku Egiptu i Babilonii, ale z osiągnięć tych cywilizacji uczynił całkowicie inny użytek.

Początek tego ruchu intelektualnego możemy wytropić w pismach pierwszych filozofów, którzy dla zrozumienia świata zaczęli posługiwać się po raz pierwszy zdemitologizowanymi pojęciami. O ile w genealogii bogów u Hezjoda na począt-

³³ P.S. Alexander, *Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science*, (w:) *ibidem*, s. 35.

³⁴ J. Ben-Dov, *Ideals of Science: The Infrastructure of Scientific Activity in Apocalyptic Literature and in the Yahad*, (w:) *ibidem*, s. 126, 136.

³⁵ P.S. Alexander, *op. cit.*, s. 30.

³⁶ *Ibidem*, s. 33.

ku stał Okeanos (bóg morza), to już dla Talesa prapoczątkiem wszystkich rzeczy jest woda jako jeden z bezosobowych pierwiastków. Grecy spekulacje tego rodzaju sprzęgli z wypracowaną w ramach instytucji politycznych (w sądownictwie i w perswazji politycznej na użytek procedur demokratycznych) retoryką jako sztuką przekonywania za pomocą argumentacji odwołującej się do rozumu i faktów³⁷. Ta z kolei, usystematyzowana w ramach filozofii, dała początek logice. Następny krok został poczyniony w wyniku podbojów Aleksandra Wielkiego, gdy Grecy zetknęli się z technicznie bardziej zaawansowanymi cywilizacjami, wspomnianymi Babilończykami i Egipcjanami. Wysilek zrozumienia, w jaki sposób działają wynalazki stamtąd przyswojone, za pomocą pojęć abstrakcyjnych i sylogizmów logicznych³⁸ doprowadził do licznych pamiętnych okryć naukowych (np. prawa Archimedesesa, geometria Euklidesa) oraz jeszcze liczniejszych, które uległy zapomnieniu w późniejszych wiekach. Wymieńmy kilka przykładów. Jak ustalił historyk nauki Lucio Russo, posługiwano się i znano zasadę zachowania masy³⁹, nie tylko heliocentryczny model Arystacha funkcjonował początkowo jako jedna z oczywistych metod obliczania położenia planet, ale potem był nawet dowodzony na gruncie fizycznym w oparciu o systematyczne badania pływów oceanów przez Selenikosa⁴⁰. Grecy w II wieku p.n.e. opracowali już „dynamiczny heliocentryzm oparty na zasadzie bezwładności i koncepcji równowagi między siłą odśrodkową i grawitacyjną interakcją ze Słońcem”⁴¹. W matematyce znano system pozycyjny, tablice logarytmiczne⁴², trygonometrię (która później ponownie dotarła do Europy za pośrednictwem Arabów i Hindusów)⁴³. Chemia jeszcze przed powstaniem ezoterycznej alchemii uprawiana była w państwach hellenistycznych jako nauka empiryczna⁴⁴.

Nie jest prawdą, że Grecy nie rozwinęli metody eksperymentalnej, jak twierdzi np. Bruno Snell⁴⁵, z powodu swej rzekomej pogardy dla pracy fizycznej⁴⁶. Dowodzą tego m.in. postępy w medycynie, gdzie dzięki metodom doświadczalnym (również sekcjom *in vivo*) Herofilos odkrył nerwy i podzielił je na czuciowe i ruchowe, opisał różnice między żyłami a tętnicami, analizował komory serca i zastawki sercowe, by wymienić tylko niektóre jego odkrycia⁴⁷. Tenże Herofi-

³⁷ L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005, s. 187 i n.

³⁸ Ibidem, s. 43–44.

³⁹ Ibidem, s. 183.

⁴⁰ Ibidem, s. 333.

⁴¹ Ibidem, s. 339.

⁴² Ibidem, s. 412.

⁴³ Ibidem, s. 72.

⁴⁴ Ibidem, s. 185.

⁴⁵ B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, Aletheia, Warszawa 2014, s. 375.

⁴⁶ Jak uważał S. Andreski, op. cit., s. 91.

⁴⁷ L. Russo, op. cit., s. 157.

los zamówił specjalny, regulowany zegar wodny, dzięki czemu nadał swym badaniom nad pulsem ścisły wymiar ilościowy, podobnie jak Erasistratos stosujący wagę w swych badaniach fizjologicznych. Ścisłe pomiary ilościowe od dawna stosowano w astronomii, a Selenikos – jak wspomniałem – wykorzystał w badaniach astronomicznych pomiary pływów oceanicznych. W dziedzinie hydrostatyki, pneumatyki i mechaniki uczeni hellenistyczni budowali pogładowe urządzenia eksperymentalne. Jak zauważa Russo, zasadniczą różnicą, zwłaszcza w dziedzinie fizyki, między metodą doświadczalną starożytnych a przyswojoną przez naukę w XVIII wieku było nastawienie tej pierwszej bardziej na projekt niż eksperyment⁴⁸. Nauka w czasach hellenistycznych nie była bowiem – jak dotąd sądzono – rozrywką intelektualistów, ale przekładała się na stosowane w praktyce rozwiązania techniczne. Wiele z nich uległo zapomnieniu po rzymskich podbojach, inne były wykorzystywane do konstrukcji urządzeń ludycznych (słynne automaty Herona, których rysunki później wywarły takie wrażenie na uczonych renesansowych). Uczeni tacy jak Euklides, Ktesibios, Filon z Bizancjum, Archimedes czy Hipparch uprawiali matematykę i ilościową fizykę eksperymentalną, opracowywali teorię hydrostatyki i optyki oraz praktyczne urządzenia na nich oparte⁴⁹. Spośród stosowanych wówczas urządzeń technicznych można wspomnieć siewniki, młyny wodne, żniwiarki mechaniczne z żelaznymi grzebieniami i nożami, oparte na sile prądu wody (koła z łopatkami) maszyny do nawadniania⁵⁰. Znano nawet inkubatory wykorzystywane w hodowli drobiu⁵¹, technikę dmuchania szkła, stosowano pompy, systemy odwadniania kopalń⁵², istnieją dowody wytwarzania ognioodpornych tkanin przy użyciu włókien azbestowych⁵³, w użytku były mechaniczne, oparte na napędzie hydraulicznym piły do marmuru czy młoty hydrauliczne⁵⁴. Wiedzę naukową wykorzystywano także w dziedzinie militarnej, konstruując maszyny oblężnicze⁵⁵, a zastosowanie praw hydrostatyki pozwalało na opracowanie technologii budowy gigantycznych statków na których umieszczano katapulty i inne maszyny wojenne. O ile w czasach klasycznych dominowały trójrzędowce, o tyle w okresie hellenistycznym budowano jednostki znacznie większe, nawet czterdziestorzędowce. Statki były obijane ołowianą blachą, co zabezpieczało je przed świdrakiem okrętowym⁵⁶.

Przypisywanie narodzin nowoczesnej nauki uczonym renesansowym wynika wyłącznie z zaprzestania studiów nad ich dziełami po tym, jak już przyswojono

⁴⁸ Ibidem, s. 214.

⁴⁹ Ibidem, s. 220 i n.

⁵⁰ Ibidem, s. 268.

⁵¹ Ibidem, s. 267.

⁵² Ibidem, s. 270.

⁵³ Ibidem, s. 271.

⁵⁴ Ibidem, s. 273.

⁵⁵ Ibidem, s. 121 i n.

⁵⁶ Ibidem, s. 131 i n.

sobie ich teorie. Tymczasem lektura taka, jak dowodzi Russo, wskazuje, iż epoka Odrodzenia w pełni zasługuje na swą nazwę, była to bowiem próba ponownego przyswojenia zapomnianych osiągnięć nauki hellenistycznej: „intelektualiści renesansowi nie byli w stanie zrozumieć hellenistycznych teorii naukowych, lecz, jak bystre i ciekawe dzieci, fascynowali się poszczególnymi rezultatami, zwłaszcza prezentowanymi w rękopisach za pomocą ilustracji rysunkowych, jak sekcje anatomiczne, perspektywa, przekładnie zębate, maszyny pneumatyczne, odlewanie wielkich dzieł w brązie, maszyny wojenne, hydraulika, automaty, portret psychologiczny, budowa instrumentów muzycznych”⁵⁷. O uczonym będący w wyobraźni masowej wręcz ikoną Renesansu Russo powiada: „powtarzające się często wrażenie, iż Leonardo swym geniuszem zdołał wykroczyć poza swój czas, jest ze wszech miar uzasadnione. Nie chodzi tu jednak o jakąś podróż w przyszłość w stylu SF, lecz o próbę zanurzenia się w odległą przeszłość. W manuskryptach Leonarda widnieją zwykle ilustracje obiektów niewykonalnych w jego czasach z braku odpowiedniej techniki. Okoliczność ta nie wiązała się z wyjątkową, genialną zdolnością Leonarda do odgadywania przyszłości, lecz po prostu z faktem, że u podstaw tych projektów, jak również projektów Francesca di Giordio, leżały inne projekty, pochodzące z epoki, w której technika była o wiele bardziej rozwinięta”⁵⁸.

Czy w powstaniu nauki w Grecji jakąś rolę odgrywała religia? Teza taka wydaje się absurdalna przede wszystkim dlatego, że religię grecką w ramach ogólnego wykształcenia humanistycznego przyswajamy przede wszystkim jako zbiór mitów, w których elementy baśniowe wydają się być wyjątkowo odległe od współczesnego przyrodoznawstwa. Szukając źródeł nauki greckiej, kierujemy się więc spontanicznie ku filozofii, która miałaby jako pierwsza zdemitologizować widzenia świata. Nauka miałaby powstać więc w Grecji niezależnie od religii albo wręcz przeciw niej, jeśli weźmiemy pod uwagę negatywny stosunek do tradycyjnych mitów wielu filozofów (począwszy od Ksenofanesa i Platona).

A jednak, jak słusznie podkreśla Ewa Wipszycka: „mity nie są religią! Grecy nie wierzyli w mity, tak jak Żydzi i chrześcijanie wierzą w historie opowiedziane w Biblii”⁵⁹. Tekstami, które najtrwalej określiły religię grecką, są przede wszystkim eposy Homeryckie. Jak świadczy Herodot (*Dzieje* II, 53): „Hezjod i Homer [...] stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie”. Wizja religijna Homera jest tak odmienna od judeochrześcijańskiej, pod wpływem której rozwijało się religioznawstwo, że pojawiały się wątpliwości, czy w ogóle w mamy w jej przypadku do czynienia z dziełem o treści religijnej. A jednak za takie było niewątpliwie uwa-

⁵⁷ Ibidem, s. 358.

⁵⁸ Ibidem, s. 360.

⁵⁹ E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1994, s. 32.

żane przez samych Greków. Jeszcze cesarz Julian, autor odważnych prób odnowienia religii hellenistycznej, w swym edykcie mającym na celu ograniczenie wpływów chrześcijan na uczelniach pisał: „Przecież dla Homera i Hezjoda, Herodota i Tukydidesa, Demostenesa, Lysiasa i Izokratesa bogowie byli początkodawcami wszelkiej cywilizacji; czyż ludzie wymienieni nie uważali siebie za święty dar: w oczach jednych Hermesa, w oczach drugich – Muz? Jest więc według mnie niedorzecznością, że powyżsi tłumacze ich dzieł [tj. chrześcijanie – K.K.] odmawiają czci boskiej tym istotom, którym pisarze ci ją składali”⁶⁰.

Ze względu na wielki autorytet Homera i trwałość jego wpływu w procesie edukacji kolejnych pokoleń Greków, a później także Rzymian⁶¹, jego wizja religijna zasługuje na szczególną uwagę. Dla oceny jej wpływu na naukę szczególnie inspirujące są zaś prace niemieckiego religioznawcy i filologa klasycznego Waltera F. Otta. W swojej analizie religii homeryckiej zwraca on bowiem uwagę na relacje między magią, racjonalnością i nastawieniem do przyrody, czyniąc to przy tym w terminach bardzo bliskich Weberowskiemu.

Odczarowanie i oczarowanie świata według W.F. Otta

Walter F. Otto rozróżnia dwa opozycyjne sposoby postrzegania świata – obiektywny, którego „przedmiotem jest realność natury, a jego celem zrozumienie substancji natury we wszystkich kierunkach i traktowanie jej form i praw ze czcią” i magiczny, który „zawsze ma do czynienia z dynamiką; moc i działanie są jego podstawowymi kategoriami, i stąd szuka i czci to, co niezwykle”⁶². Opozycja ta pozwala klasyfikować światopoglądy „zgodnie ze stopniem, w którym są one ogarnięte i kontrolowane przez myślenie magiczne”⁶³, ale też analizować procesy, jakie zachodziły w myśli greckiej. Zdaniem Otta, poematy Homeryckie są świadectwem fundamentalnej zmiany sposobu myślenia: „epoka fantastycznych opowiadań mitycznych się skończyła. W nowej erze, która pojmuje istotę świata i ludzkiego życia w wyniosłych postaciach, mit nie cieszy się już suwerenną niezależnością i zdolnością do baśni, które posiadał w prehistorycznych czasach. W konsekwencji różnica między nimi stała się jasna. Wraz ze starożytnym mitem zanika również magia, i choć oba przeżyły tu i ówdzie w Grecji w tej czy innej formie, główna linia ducha greckiego dowodzi, że raz

⁶⁰ Julian Apostata, *Listy*, przeł. W. Klinger, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 26.

⁶¹ L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 2006 s. 234, 248; B. Snell, op. cit., s. 153.

⁶² W.F. Otto, *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, Pantheon Books Inc., New York 1954, s. 7 (wszystkie cytaty w przekładzie własnym autora).

⁶³ Ibidem, s. 37.

na zawsze z nich zrezygnował. I ta decyzja podjęta została w okresie, którego wielkimi dokumentami są poematy Homera”⁶⁴.

Uważna lektura *Iliady* i *Odysei* pokazuje rzecz zaskakującą: choć bogowie są tam obecni niemal w każdym istotnym wydarzeniu, to praktycznie nie pojawiają się cuda, nieobecna jest także magia⁶⁵. Jak podkreśla Otto: „historie te mogłyby w całości być opowiedziane bez najmniejszego odwołania do bóstwa i nie wymagałyby żadnej istotnej zmiany”⁶⁶. Bogowie ukazują się bowiem wyłącznie wybranym, dodają odwagi, dają im rady bądź inspirują do czynów, ich działanie jednak jest niedostrzegalne dla osób postronnych, gdyż nie zakłócają swoją mocą naturalnego biegu rzeczy. Przyjmują często formę przechodnia lub przyjaciela, który dopiero, gdy znika z oczu, bywa rozpoznany jako postać bóstwa. Wizję świata Homera Otto określa jako „naturalny idealizm czy idealny naturalizm”, a stał się on, jego zdaniem, „podstawową charakterystyką tego nowego i prawdziwego sensu greckiej religii”⁶⁷.

Widzimy u Otta zbliżoną do Weberowskiej antynomię, choć magii nie przeciwstawia on wielokształtnej jak Proteusz racjonalności, ale obiektywny ogląd świata. Religia homerycka reprezentuje w ujęciu Otta niemal w pełni odczarowaną w ujęciu poznawczym wizję świata. Uwidacznia to, porównując ją do judaizmu, owego źródła racjonalizmu według Webera: „Tutaj [w Starym Testamencie – K.K.] Jahwe walczy dla swego ludu, który nie broniąc się w ogóle, zostaje uratowany przed egipskim pościgiem. Morze rozdziela się, by dzieci Izraela mogły przejść suchą stopą, ale fale zamykają się nad Egipcjanami, z których żaden nie uciekł. Lub Bóg pozwala zdobyć miasto, którego mury padają same na dźwięk trąb i odgłos krzyku Izraelitów, paradujących dookoła nich, tak że wystarczy tylko, by wmaszerowali do środka. U Homera, oczywiście, nic nie dzieje się bez bogów zaangażowanych w manifestowanie siebie. Ale oprócz tej znaczącej bliskości tego, co boskie, wszystko dzieje się swą naturalną kolejną”⁶⁸.

Porównanie takie uwidacznia słabość Weberowskiej argumentacji. Ile by nie odnaleźć „racjonalnych” cech czy tendencji w starożytnym judaizmie czy jego późniejszych mutacjach, to sytuują się one w ramach zasadniczo magicznego poglądu na świat, gdzie o zdarzeniach nie tylko decydują nadprzyrodzone istoty, ale są one ich sprawcami. O ich istnieniu czy działaniu dowiadujemy się tylko z tego, że porządek naturalny ulega naruszeniu. Samo zaistnienie świata jest w tym ujęciu cudem. Jak na to zwracał uwagę już przywoływany przez Snella Wilamowitz: „przyrodznawstwo nie mogłoby powstać tam, gdzie wierzono by,

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, s. 9.

⁶⁶ Ibidem, s. 213.

⁶⁷ Ibidem, s. 10.

⁶⁸ Ibidem, s. 6.

że świat został stworzony”⁶⁹, gdyż dogmat stworzenia zakłada relację absolutnej władzy Stwórcy nad stworzeniem, której to władzy religia homerycka nie zna. Również w *Teogonii* Hezjoda bogowie nie tyle stwarzają świat, ale rodzą się wraz z nim, a właściwie sami są rodzącymi się formami świata.

Do podobnych wniosków co Otto dochodzi wspomniany Snell, dodając: „Także w greckich opowieściach zdarza się, że bohaterowie proszą o widomy znak boskiego poparcia, ale takie znaki to błyskawica, przelatujący obok ptak, kichnięcie – a więc rzeczy, o których wedle reguł prawdopodobieństwa nie można by twierdzić, że pojawią się właśnie w pożądanym momencie, które jednak zawsze mogłyby się zdarzyć dzięki szczęśliwemu przypadkowi, *αγαθή τύχη*; nie zdarza się jednak u Greków, by modlący się obstawał właśnie przy odwróceniu naturalnego porządku rzeczy, jak domaga się Gedeon. Oparcie wiary na paradoksach, jak chce Gedeon, u Greków nie jest możliwe; przypisywane Tertulianowi powiedzenie *credo quia absurdum* nie jest greckie, przeciwnie, jest właśnie polemiką z poglądem pogańskich Greków; według klasycznych greckich wyobrażeń bogowie też podlegają prawom kosmosu. U Homera interweniują w najściślejszej zgodzie z naturą”⁷⁰.

Dla Otta Homer jest jednym z największych reformatorów religijnych ludzkości⁷¹. O ile inni religijni reformatorzy, zwłaszcza okresu zwanego *axial ages*, w radykalny sposób potęgowali transcendencję bóstwa, to Homer dokonał takiego pogodzenia sfery boskiej ze światem, iż – wedle sformułowania Hegla – „to, co naturalne, skończone jest promiennie przemienione w duchu, w wolności ducha. Promienne przemienienie polega na tym, że to, co naturalne, skończone, jest znakiem tego, co duchowe”⁷². Pogodzenie takie pociąga za sobą istotne dla nauki konsekwencje: zachowuje naturę nienaruszoną, a w zasadzie dopiero umożliwia samo pojęcie natury. Jak powiada Otto: „Innym ludom zdarzają się cuda; ale większy cud ma miejsce w duchu Greków, gdyż zdolni są tak traktować przedmioty codziennego doświadczenia, że mogą opisać wspaniałe rysy boskości bez utraty choćby odrobiny swojej naturalnej rzeczywistości. Tutaj dostrzegamy duchową tendencję ludu przeznaczonego na to, by uczyć ludzkość badania natury – zarówno w, jak i wokół człowieka; podejście Greków, trzeba powiedzieć, pierwsze dało ludzkości ideę natury, która jest tak bliska współczesnemu człowiekowi”⁷³. Tego rodzaju poznawcze odczarowanie sprawia, że religia nie stanowi siły hamującej poznanie naukowe. Nie formułuje żadnych dogmatów sprzecznych z naturalnym poznaniem czy logiką. Dzięki takiemu pogo-

⁶⁹ Za: B. Snell, op. cit. s. 46, przypis.

⁷⁰ W.F. Otto, op. cit., s. 46.

⁷¹ Ibidem, s. 134.

⁷² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, przeł. S.F. Nowicki, WN PWN, Warszawa 2007, s. 46.

⁷³ W.F. Otto, op. cit., s. 7.

dzeniu rozwój nauki nie dokonywał się przeciw religii, jak miało to miejsce w Oświeceniu.

Ale, co może najważniejsze, poznawczemu odczarowaniu świata towarzyszy jego aksjologiczne zaczarowanie (czy lepiej oczarowanie światem). Berger, jak widzieliśmy, uważał, że dopiero zdjęcie ze świata znamion sakralności otworzyło go na naukowe badanie czy technologiczną manipulację. Historia rozwoju wiedzy w czasach chrześcijańskich, zanim na powrót zaczęła podlegać wpływom antyku, zaprzecza jednak tej tezie. Jeśli rozwijały się jakieś dyscypliny intelektualne, to przede wszystkim te, które za przedmiot miały akurat to, co jeszcze pozostawało zaczarowane. Postawę umysłu stojącego wobec odczarowanego świata trafnie wyraził najwybitniejszy myśliciel zachodniej starożytności chrześcijańskiej, św. Augustyn, gdy w *Soliloquiach* (II-7) stwierdził: „Pragnę znać Boga i duszę. I nic więcej? Nic więcej”. Tylko to bowiem, co zaczarowane w sensie aksjologicznym, jest powabne dla rozumu.

Porównanie wpływowej fenomenologicznej teorii religii Rudolfa Otta z wizją religii homeryckiej Waltera F. Otta pokazuje, jak głęboko uwarunkowana przynależnością wyznaniową autora była ta pierwsza. W religii greckiej element *tremendum*, tak charakterystyczny dla skrajnie wywyższonego Boga protestantyzmu, w zasadzie nie występuje lub odgrywa tylko marginalną rolę. Przemóżny jest natomiast element *fascinans* wyrażający się w tym, że typową dla Greków postawą wobec bóstwa jest podziw: „Zdziwienie, podziw, nawet zachwyt – takie odczucia w ludziach budzi u Homera boskość. [...] Czyż gestem modlitewnym jeszcze u późnych Greków nie jest gest podziwu?”⁷⁴. To właśnie postawa podziwu i zachwytu w zadziwieniu umożliwiła rozwój nauki: „A ponieważ Grecy stali swobodni i pełni podziwu wobec pełnego sensu uporządkowanego świata, opłacało im się pobudzać do działania ręce, oczy, a przede wszystkim rozum. Piękny świat rozpościł się przed nimi szeroko i obiecywał zdradzenie swego sensu i porządku. Z zadziwienia i podziwu w znaczeniu szerszym jeszcze, niż mniemał Arystoteles, powstała filozofia”⁷⁵.

Można oczywiście wskazać również inne religie, które przeprowadziły poznawcze odczarowanie wizji świata (np. konfucjanizm, wczesny taoizm czy buddyzm). Wydaje się jednak, że rację ma W. Otto, który wskazuje, iż tylko grecka dokonała tego dzięki aksjologicznemu zaczarowaniu natury. Jak zauważa: „Starożytna religia grecka pojmowała rzeczy tego świata z najpotężniejszym możliwym poczuciem realności, a pomimo tego – nie, z tego właśnie powodu – rozpoznała w nich cudowny zarys tego, co boskie. Nie obracała się wokół lęków, tęsknot i duchowych rozterek ludzkiej duszy; jej świątynią jest świat, z którego żywotności i ruchu wydobywa swą wiedzę o boskości. Tylko ona nie ma potrze-

⁷⁴ B. Snell, op. cit., s. 50.

⁷⁵ W.F. Otto, op. cit., s. 55.

by izolować się od dowodów doświadczeń, gdyż tylko dzięki całej bogatej gamie ich odcieni, jasnych i mrocznych, krystalizują się one w wielkich obrazach bóstw”⁷⁶.

Popularny slogan głosi, iż cywilizacja europejska oparta jest na greckiej filozofii, rzymskim prawie i religii chrześcijańskiej. Okazuje się jednak, że wpływ religii przedchrześcijańskich może znacząco wykraczać poza rolę motywów i ornamentów w twórczości artystycznej, choć w chrześcijańskim kontekście głównie do tego sprowadzała się obecność starożytnych bogów w kulturze zachodniej. Możliwe, iż nie jest przypadkiem, że ich powrotowi do pracowni artystycznych w Renesansie towarzyszył stopniowy powrót do naturalistycznego idealizmu, który uobecnił w dziełach Homera.

Literatura

- Alexander P.S., *Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science*, (w:) Ben-Dov J., Sanders S. (red.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press, New York 2014, s. 25–50.
- Andreski S., *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. K.Z. Sowa, PWN, Warszawa 1992.
- Ben-Dov J., *Ideals of Science: The Infrastructure of Scientific Activity in Apocalyptic Literature and in the Yahad*, (w:) Ben-Dov J., Sanders S. (red.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press, New York 2014, s. 109–152.
- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, przeł. S.F. Nowicki, WN PWN, Warszawa 2007.
- Julian Apostata, *Listy*, przeł. W. Klinger, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962.
- Kozyr-Kowalski S., *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, (w:) Weber M., *Szkice z socjologii religii*, KiW, Warszawa 1984, s. 7–68.
- Malinowski B., *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, D. Praszalowicz, PWN, Warszawa 1990.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982.
- Otto W.F., *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, Pantheon Books Inc., New York 1954.
- Reed A.Y., *“Ancient Jewish Sciences” and the Historiography of Judaism*, (w:) Ben-Dov J., Sanders S. (red.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press, New York 2014, s. 195–254.
- Russo L., *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005.
- Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 2014.
- Spencer H., *First Principles*, Watts & CO., London 1946.

⁷⁶ Ibidem, s. 10.

- Spencer H., *The Principles of Sociology*, t. 1, D. Appleton & Company, New York 1912.
- Weber M., *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3: *Starożytny judaizm*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków 2000.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa 1984.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 2006.
- Wipszycka E., *O starożytności polemicznie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1994.