



Sławomir Sztajer

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-8975-2994

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.013>

Naturalna historia religii Davida Hume'a a powstanie nowoczesnej nauki o religii

W cenionych opracowaniach na temat dziejów badań nad religią myśli Hume'a poświęca się niewiele uwagi. Wprawdzie Hume jest uznawany za prekursora naukowych badań nad religią, ale jego dziełom nie przypisuje się przełomowej roli w historii tych badań. Przykładowo Eric J. Sharpe w opracowaniu poświęconym dziejom religioznawstwa porównawczego umieszcza Hume'a w gronie poprzedników religioznawstwa, ale nie wskazuje na jego istotną rolę w kształtowaniu nowoczesnej nauki o religii¹. Również Jacques Waardenburg zawarł w swej obszernej antologii tylko nieliczne odniesienia do myśli Hume'a, nie poświęcając szkodkiemu filozofowi nawet kilku zdań komentarza². Takie podejście do historii religioznawstwa zostało ugruntowane w poprzednim stuleciu. Opiera się ono na przekonaniu, że religioznawstwo jako odrębna dyscyplina naukowa narodziło się w XIX wieku wraz z pojawieniem się takich badaczy jak Friedrich M. Müller czy Cornelius P. Tiele. O ile takie przekonanie jest słuszne, jeśli pod uwagę bierze się początki insty-

¹ Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth, 1986), 19.

² Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology* (Berlin: De Gruyter, 2017).

tucjonalizacji religioznawstwa oraz wprowadzenie odrębnej nazwy dla nowej dyscypliny, o tyle conceptualne podstawy nauki o religii zostały ukształtowane wcześniej, co najmniej w XVIII wieku. Już wówczas bowiem w Europie rozwijały się świeckie badania nad religią, a ponadto przekształceniom uległo samo pojęcie religii, które uzyskało bardziej abstrakcyjny charakter, umożliwiając określanie terminem „religia” różnych niechrześcijańskich systemów wierzeń, porównywanie ich między sobą oraz konstruowanie naturalnych historii religii³. Brytyjskie Oświecenie odegrało szczególną rolę w powstaniu nowoczesnej nauki o religii. Anglia stanowiła podatny grunt dla badań nad religiami z powodu szybkich przemian religii, względnej wolności religijnej, rozwoju krytyki biblijnej, a także odkryć geograficznych w regionie Ameryki i Pacyfiku, w wyniku których Europa zaczęła na większą skalę odkrywać religie niechrześcijańskie⁴.

Wbrew dominującej opinii historyków religioznawstwa, że David Hume był tylko jednym z wielu prekursorów nowoczesnej, świeckiej nauki o religii, argumentuję, że twórczość Hume’a odegrała przełomową rolę w wyłanianiu się religioznawstwa jako nauki. Dorobek Hume’a miał i nadal ma istotne znaczenie dla późniejszych badań nad religią, a wielu współczesnych badaczy przyznaje się do pozostawania pod wpływem myśli szkockiego filozofa. W dalszych rozważaniach nie zamierzam przeprowadzać systematycznej analizy *Naturalnej historii religii* ani szczegółowo badać problemów interpretacyjnych, których istnienie sygnalizują współcześni badacze twórczości Hume’a. Celem jest raczej wydobyć takich osiągnięć Hume’a zaprezentowanych w dyskutowanym dziele, które istotnie przyczyniły się do wyłonienia się w XIX wieku nowoczesnej nauki o religii.

Wypowiedzi na temat religii zawarł Hume w wielu swoich dziełach. Oprócz prac poświęconych przede wszystkim religii, tj. *Dialogów o religii naturalnej* oraz *Naturalnej historii religii*, na uwagę zasługują m.in. fragmenty *Badania dotyczących rozumu ludzkiego*, w których są dyskutowane problemy cudów, opatrności czy nieśmiertelności duszy. Istotne miejsce w dorobku Hume’a zajmuje przedsięwzięcie, które dziś nazwalibyśmy krytyką religii i badaniem racjonalności przekonań religijnych. W dalszej części tekstu skoncentruję się jednak nie tyle na krytyce religii i teologii naturalnej dokonanej przez Hume’a, ile na prowadzonych przez niego badaniach nad naturalnymi podsta-

³ Peter Harrison, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 2.

⁴ Tamże, 3.

mi religii. Odwołam się zatem przede wszystkim do *Naturalnej historii religii*. Nie ulega jednak wątpliwości, że również badania racjonalności przekonań religijnych, w szczególności zaś filozoficzna krytyka teologii przeprowadzona przez Hume'a, odegrały istotną rolę w ukształtowaniu się późniejszych nauk o religii. *Naturalna historia religii* Hume'a jest mniej znana i rzadziej przywoływana, lecz wiele wskazuje na to, że miała charakter przełomowy, ponieważ filozof zaproponował w niej bodaj pierwszą całościową naturalistyczną teorię religii oraz wyraźnie odróżnił empiryczne badania nad naturalnymi determinantami religii od spekulatywnej filozofii religii poszukującej nie tyle przyczyn, ile racji przekonań religijnych.

Oddzielenie porządku przyczyn od porządku racji nie oznacza, że nie występuje między nimi żaden istotny związek. Pytanie o przyczyny przekonań religijnych staje się szczególnie ważne właśnie wtedy, gdy problem racji nie może być zadowalająco rozwiązany. Nie może zaś być rozwiązany wówczas, gdy pojawiają się nieprzewidywalne wątpliwości co do racjonalnego charakteru tych wierzeń. Wyniki uzyskane w *Dialogach o religii naturalnej* mogą być zatem rozumiane jako punkt wyjścia do badania religii poprzez poszukiwanie naturalnych przyczyn. Choć *Naturalna historia* powstała przed *Dialogami*, zawiera ona wcześniejsze ustalenia dotyczące religii objawionej i religii naturalnej, obecne także we wcześniejszych pismach Hume'a⁵. Słuszna wydaje się więc uwaga Marka Webba, że „Hume rozwija swoje wyjaśnienie przyczynowe, ponieważ wierzy, że tradycyjna religia nie ma podstaw w rozumie oraz że uciekanie się do nadprzyrodzonego pochodzenia [religii] nie daje się obronić”⁶.

Idea naturalnej historii religii nie jest wynalazkiem Hume'a. Historia naturalna jako gatunek pisarstwa rozpowszechniony w Oświeceniu zarówno angielskim, jak i francuskim była już przed Hume'em, i co więcej – już w XVII wieku, uprawiana m.in. przez angielskich deistów w celu ukazania rozwoju wierzeń religijnych⁷. Robert A. Nisbet wskazuje na związek oświeceniowych historii naturalnych z ideą rozwoju ludzkości – zadaniem historii naturalnych jest ukazanie kolejnych etapów, przez jakie przechodziła ludzkość od stanu początkowego do cza-

⁵ Dawid Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski (Warszawa: PWN, 1977).

⁶ Mark Webb, „The Argument of the Natural History”, *Hume Studies* 17(2) (1991): 142.

⁷ Harrison, 'Religion', 160.

sów obecnych⁸. Pisanie historii naturalnej odbiegało jednak zasadniczo od narracji historycznej, która jest znana współczesnej historiografii. Intencją autorów historii naturalnych było nie tyle przedstawianie faktycznych dziejów obyczajów, wierzeń czy praw składających się na ład społeczny, ile uchwycenie leżących u ich podłoża przyczyn należących do ładu naturalnego. Choć nie oznacza to, że fakty stawały się nieistotne, zadaniem historii naturalnej było przedstawienie historii raczej idealnej niż faktycznej. To, co naturalne, zostaje odróżnione od tego, co faktyczne, przygodne.

Pojęcie natury, którym posługiwali się autorzy historii naturalnych, było różnie rozumiane, ale w odniesieniu do dziejów człowieka i ludzkich społeczeństw oznaczało w większości przypadków stan pierwotny danej rzeczy – człowieka, społeczeństwa, religii itp. Pierwotność pojmowano przy tym nie tylko jako pierwszeństwo w porządku chronologicznym, ale przede wszystkim jako taki stan rzeczy, który nie został dotychczas zniekształcony przez przypadkowe okoliczności. Jak podkreśla Nisbet: „powodem, dla którego filozofowie epoki klasycznej i Oświecenia twórczo spoglądali wstecz ku początkom rzeczy, było przekonanie, że te w ich pierwotnym stanie mogły ukazywać prawdziwą istotę, tj. naturę rzeczy”⁹. Istotę rzeczy można poznać nie poprzez koncentrowanie się na historycznej przypadkowości, lecz poprzez przedarcie się przez gąszcz faktów ku prawdziwej naturze badanego przedmiotu¹⁰.

Początki zastosowania tak rozumianej historii naturalnej do badania dziejów religii, a tym samym do badania istoty religii, sięgają XVII wieku. Historie religii pisane przez angielskich deistów zachowują główne cechy historii naturalnej¹¹. Próby stworzenia naturalnej historii religii można znaleźć w twórczości Herberta of Cherbury, Johna Tolanda czy Matthew Tindala. Z kolei naturalna historia religii Hume’a nie przedstawia dziejów religii zgodnie z dominującym wcześniej modelem degeneracji religijnych wierzeń i praktyk. W dominującym modelu pierwotną formę religii stanowił monoteizm, który następnie uległ degeneracji do politeizmu. Zdaniem Hume’a taka transformacja jest niemożliwa, a zatem pierwotną formą religii musiał być politeizm¹². Co więcej, natural-

⁸ Robert A. Nisbet, *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 139.

⁹ Tamże, 140.

¹⁰ Harrison, *‘Religion’*, 158.

¹¹ Tamże, 160.

¹² Dawid Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. Anna Hochfeldowa (Warszawa: PWN, 1962), 144–145.

na historia religii Hume'a nie jest historią religii naturalnej, o której pisali m.in. deści. Wyniki *Dialogów o religii naturalnej* – jeśli przyjąć, że Filon jest wyrazicielem poglądów Hume'a – wskazują, że uzasadnienia są pozbawione nie tylko przesady religijne starożytnych ludów, ale także podstawowe dogmaty religii naturalnej. Zgodnie z tym ani poglądy Hume'a wyrażone w *Dialogach o religii naturalnej*, ani też *Naturalna historia religii* nie wpisują się w tradycję deizmu¹³. Historia religii w wydaniu Hume'a nie stanowi ram, w których można badać i ukazywać racjonalność religii. Dlatego też – i to stanowi o kolejnej istotnej różnicy między podejściem Hume'a a wcześniejszymi historiami naturalnymi religii – problem pochodzenia religii musi zostać oddzielony od problemu jej racjonalności.

Wśród badaczy twórczości Hume'a nie ma zgody co do tego, w jakim stopniu *Naturalna historia religii* wpisuje się w gatunek określany w XVIII wieku i wcześniej mianem historii naturalnej. „Historia naturalna” w epoce Oświecenia nie tylko oznaczała różne rzeczy, ale też jej rozumienie ulegało wówczas zmianie¹⁴. Nawet jeśli weźmie się pod uwagę wieloznaczność tego pojęcia, wydaje się jednak wątpliwe, że metoda stosowana przez Hume'a jest bliska tej, która cechuje oświeceniowe historie naturalne człowieka. Metoda ta, zdaniem Andrew Skinnera, opierała się na przytaczaniu raczej faktów niż przypuszczeń, zastosowaniu indukcji i systematyzowaniu¹⁵. Tymczasem kluczowe tezy formułowane przez autora *Naturalnej historii religii*, takie jak pierwotność politeizmu, nie mogą być uzasadnione przez odwołanie się do faktów, a tym samym przez indukcję.

W *Naturalnej historii religii* Hume dąży do wyjaśnienia występowania przekonań religijnych, w szczególności zaś genezy religijnych wierzeń i praktyk w religiach politeistycznych i monoteistycznych. Dzieło Hume'a jest jedną z pierwszych prób porównawczego badania religii¹⁶. Nie chodzi jednak wyłącznie o zestawianie i porównywanie zjawisk religijnych, ale wskazanie przyczyn, jakie leżą u ich podłoża. Postępowanie Hume'a nie różni się tutaj zasadniczo od postępowania obecnego w *Traktacie o naturze ludzkiej*, dotyczącego przekonań o istnieniu powi-

¹³ Anthon Thomsen, „David Hume's Natural History of Religion”, *The Monist* 19(2) (1909): 273.

¹⁴ Michel Malherbe, „Hume's Natural History of Religion”, *Hume Studies* 21(2) (1995): 262.

¹⁵ Andrew Skinner, „Natural History in the Age of Adam Smith”, *Political Studies* 15(1) (1967): 32–48.

¹⁶ Terence Penelhum, *Hume* (London: Macmillan, 1975), 171.

zania koniecznego, przedmiotów zewnętrznych czy tożsamości. Model wyjaśniający jest w obu przypadkach podobny, różne są jedynie *explananda*¹⁷. Tym, co ma być wyjaśnione w *Naturalnej historii religii*, jest występująca w różnych religiach „wiara w istnienie niewidzialnej, rozumnej mocy”¹⁸. Wyjaśnienie występowania religii w kategoriach przyczyn, nie zaś racji, stanowi podstawową i dość nowatorską cechę Hume’owskiego modelu eksplanacyjnego. U podstaw religii leżą skłonności (instynkty, zasady) oraz aktywizujące je bodźce. Wyzwalane pod wpływem bodźców skłonności wytwarzają wierzenia religijne¹⁹.

Ponieważ przekonania religijne, zdaniem Hume’a, nie mają podstaw w ludzkim rozumie, ich niemal powszechne występowanie należy wyjaśnić, odwołując się do pozarozumowych przyczyn. Istnienie nielicznych społeczeństw pozbawionych wiary religijnej oraz silne zróżnicowanie wierzeń prowadzą do wniosku, że podstawy (zasady, przyczyny) religii mogą być jedynie wtórne²⁰. Skłonności leżące u podłoża religii nie mają charakteru pierwotnego, ponieważ nie są przejawem pierwotnego instynktu. Przejawem tego ostatniego są według Hume’a miłość własna, pociąg płciowy, miłość rodzicielska, wdzięczność czy odraza. Wtórny charakter „zasad religii” oznacza, że mogą być one łatwo kształtowane („zniekształcane”) przez różne przyczyny i przypadki, a nawet zupełnie powstrzymane (przypadek niereligijności). Zdaniem Keitha E. Yandella wskazane przez Hume’a zasady czy skłonności leżące u podłoża wiary religijnej można zawęzić do pięciu skłonności. Są to: skłonność do wiary w „niewidzialną, inteligentną moc”, która jest twórcą porządku w naturze; skłonność do kierowania uwagi na przedmioty zmysłowe, którym przypisano nadprzyrodzoną moc (konceptualizowanie nadprzyrodzonej mocy w kategoriach przedmiotów zmysłowych); skłonność do przypisywania ludzkich cech istotom nadprzyrodzonym (antropomorfizacja); skłonność do poszukiwania systemu, który dostarcza racjonalnej satysfakcji; wreszcie skłonność do przypisywania nieskończonej doskonałości istotom i mocom nadprzyrodzonym²¹. Istotne jest to, że wymienione skłonności są indukowane przez różne procesy poznawcze i emocjonalne, do których należy przede wszystkim lęk przed

¹⁷ Zob. Keith E. Yandell, „Hume’s *Natural History of Religion*”, w: *The Oxford Handbook of Hume*, red. Paul Russell (Oxford: Oxford University Press, 2016), 647; Harold W. Noonan, *Hume* (Oxford: Oneworld, 2007), 179.

¹⁸ Hume, *Dialogi*, 139.

¹⁹ Keith E. Yandell, *Hume’s „Inexplicable Mystery”: His Views on Religion* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 116.

²⁰ Hume, *Dialogi*, 140.

²¹ Yandell, *Hume’s*, 116.

bólem, chorobą i śmiercią (czynnik emocjonalny), ale także dostrzeganie porządku w naturze (niezależnie od tego, czy jest to porządek rzeczywisty, czy pozorny), niewiedza (a co za tym idzie – niepewność) odnosząca się do przyczyn mających wpływ na ludzkie życie oraz nadzieje i obawy dotyczące przyszłości. Negatywne uczucia, takie jak smutek, mają przy tym większe znaczenie, jeśli chodzi o pobudzanie skłonności leżących u podłoża wiary w istoty nadprzyrodzone²². Takie połączenie skłonności i wywołujących je przyczyn sprawia, że wierzenia religijne przez nie wytwarzane są silnie kulturowo zróżnicowane ze względu na występowanie rozmaitych kombinacji wchodzących w grę przyczyn, a także siły i żywotności tych przyczyn. Co więcej, ponieważ przyczyny te mają charakter psychologiczny – są to przede wszystkim czynniki poznawcze i emocjonalne – są one odpowiedzialne za różnice indywidualne.

Wyraźne odróżnienie przyczyn od racji należy do najważniejszych osiągnięć nowoczesnej nauki o religii. *Naturalną historię religii* rozpoczyna zdanie, które ma istotne konsekwencje metodologiczne i teoretyczne i które do dziś z powagą jest przytaczane przez badaczy religii. Hume pisze, że „Chociaż wszelkie studia nad religią mają wyjątkowo doniosłe znaczenie, uwagę naszą zwracają dwa zwłaszcza zagadnienia, a mianowicie zagadnienie rozumowych podstaw religii oraz zagadnienie jej źródeł w naturze ludzkiej”²³. Innymi słowy, Hume rozróżnia w badaniach nad religiami dwa problemy – problem prawdziwości lub racjonalności religii oraz problem jej genezy. Problemowi racjonalności religii są poświęcone *Dialogi o religii naturalnej* oraz fragmenty innych pism Hume'a, natomiast problem genezy badany jest w *Naturalnej historii religii*. Rozróżnienie to odegrało niezwykle istotną rolę w powstaniu nowoczesnej nauki o religii, ponieważ pozwalało odłożyć na bok, niejako zawiesić, kwestię prawdziwości badanych religii i skoncentrować się na naturalnych przyczynach wierzeń i zachowań religijnych. O tym, jak ważne w naukowych badaniach nad religią jest oddzielenie tych dwóch problemów, świadczą nieustannie powtarzane przez religioznawców XX wieku postulaty tzw. agnostycyzmu metodologicznego, mające zagwarantować bezzałożeniowość i obiektywność w badaniach nad religiami²⁴. Agnostycyzm metodologiczny jest rozumiany jako założenie, zgodnie z którym badacz religii nie wypowiada się w ramach dyskursu naukowego o możliwych relacjach między przekonaniami religijnymi

²² Hume, *Dialogi*, 153.

²³ Tamże, 139.

²⁴ Andrzej Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)* (Lublin: TN KUL, 1996), 43–44.

a światem, do którego się one odnoszą. Postulaty tego typu są formułowane także współcześnie, ponieważ niektóre orientacje religioznawcze nadal uwikłane są w spory dotyczące prawdziwości religii. W nowoczesnej nauce o religii istotne było zatem skupienie się badaczy na problematyce szeroko rozumianego pochodzenia religii kosztem problemu prawdziwości, co w praktyce oznaczało zwykle zawieszenie kwestii prawdziwości.

Z punktu widzenia współczesnej filozofii religii wyraźne odróżnienie przez Hume'a problemu pochodzenia religii od problemu racjonalności wydaje się niekontrowersyjne, ponieważ filozofia religii, podążając drogą Hume'a, zwykła oddzielać od siebie oba problemy. Błędne jest jednak przekonanie, że we współczesnych badaniach nad religią, obejmujących przecież nie tylko filozofię religii, ale także rozmaite nauki empiryczne, rozróżnienie Hume'a należy do bezdyskusyjnych założeń metodologicznych. Nadal bowiem w naukach tych występuje sporadyczne, a czasami nawet systematyczne, zamazywanie różnicy między uzasadnieniem a wyjaśnieniem religii. Stąd bierze się potrzeba nieustannego powrotu do Hume'owskiego rozróżnienia dwóch sposobów badania religii również we współczesnym religioznawstwie.

Zawieszenie kwestii prawdziwości religii ma swoje źródła m.in. w Hume'owskiej teorii poznania. Hume wprawdzie podejmuje badania nad prawdziwością wybranych przekonań religijnych, zwłaszcza tych związanych z tradycją chrześcijańską, przyjmuje jednak postawę sceptyczną. Z kolei w *Naturalnej historii religii* niejako obchodzi, by nie powiedzieć ignoruje, ten problem, pozostawiając czytelnika ze zdawkowymi i wymijającymi uwagami oraz powołując się na rzekomą oczywistość i racjonalność wiary w „rozumnego twórcę” świata²⁵. Z lektury *Dialogów o religii naturalnej* wiadomo jednak, że o żadnej racjonalności ani oczywistości nie może być tutaj mowy. Wręcz przeciwnie, argument z budowy świata jest właśnie wysoce wątpliwy. Zawieszenie kwestii prawdziwości religii oznacza w przypadku Hume'a, że wyjaśnianie przekonań religijnych jest możliwe bez założenia zarówno prawdziwości, jak i fałszywości tych przekonań. W późniejszych badaniach nad religiami uczeni postulujący zawieszenie kwestii racjonalności religii będą podążali tropem Hume'a, starając się ufundować empiryczne religioznawstwo na badaniu przyczyn, a nie racji wierzeń i praktyk religijnych.

Historyk badań nad religią James Samuel Preus stawia tezę, że Hume'owska nauka o człowieku ustanawia nowy naturalistyczny pa-

²⁵ Hume, *Dialogi*, 139.

radę badań nad religiami. Przełomowość koncepcji Hume'a polega nie tylko na dogłębnej krytyce teologicznych koncepcji religii (zarówno tych racjonalistycznych, jak i tych opartych na objawieniu), ale przede wszystkim na zastosowaniu logicznych konsekwencji tej krytyki w *Naturalnej historii religii*. Pojęcie paradygmatu zapożycza Preus od Thomasa Kuhna; rozumie je nieco szerzej, choć nadal w zgodzie z intuicją Kuhna, jako „dyscyplinarną matrycę” danej dyscypliny obejmującą podstawowe założenia, przekonania i modele istotne dla tej dyscypliny²⁶. W tym rozumieniu religijne czy teologiczne badanie religii operuje w ramach innego paradygmatu niż nauka o religii (religioznawstwo) oparte na naturalistycznych założeniach. Są to dwa różne i niewspółmierne paradygmaty. Można zgodzić się z Preusem, że to właśnie Hume jest najodpowiedniejszym pretendencem do miana myśliciela, który dokonał zmiany paradygmatu, dzięki swojemu bezkompromisowemu naturalizmowi. Rzecz jasna wyłanianie się nowego paradygmatu w badaniach nad religiami było procesem angażującym wielu wcześniejszych i późniejszych myślicieli, jednak to „Hume zamyka erę krytycyzmu i otwiera drogę dla przyszłych badań. Przełomowa rola Hume'a polega nie tylko na podejściu naturalistycznym do religii, ale także na wypracowaniu jasnej idei religii jako części natury ludzkiej oraz stworzeniu teorii wyjaśniającej alternatywnej wobec ówczesnych teologicznych koncepcji religii”²⁷.

Takie postawienie sprawy – przedstawienie Hume'a jako najważniejszego prekursora nowoczesnej nauki o religii – może jednak budzić szereg wątpliwości, ponieważ utożsamia religioznawstwo z naturalistycznym badaniem religii i przeciwstawia je teologicznemu (religijnemu) badaniu religii. Problematyczność takiego rozwiązania polega na tym, że wśród nieteologicznych podejść do religii istnieje wiele podejść nienaturalistycznych. Mówienie o dwóch wykluczających się paradygmatach jest zatem znacznym uproszczeniem dziejów badań nad religią. Ujęcie Preusa staje się zrozumiałe, jeśli przez naturalistyczne podejście w badaniach nad religiami rozumie się takie podejście, które usuwa na bok religijno-teologiczne założenia i koncentruje się na naturalnych, w przeciwieństwie do nadprzyrodzonych, źródłach religii. Ponadto nie jest jasne, w jakim sensie religijne i teologiczne koncepcje religii miałyby się rozwijać w ramach paradygmatu. Zdaniem Preusa historia religijna, w szczególności zaś historia chrześcijańskiego dogmatu, pod wieloma względami przypomina paradygmaty naukowe, ponieważ w obu przypadkach

²⁶ J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven: Yale University Press, 1987), xi.

²⁷ Tamże, 100.

„uprawniona grupa zatwierdza określone sformułowanie problemu oraz jego rozwiązanie, a następnie usuwa konkurencję”²⁸. Jest to jednak rozumienie paradygmatu, które już znacznie oddala się od intuicji Kuhna.

Zakładając, że proces wyłaniania się nowoczesnej nauki o religii ma dwa zasadnicze wymiary: stworzenie nowych ram teoretycznych oraz instytucjonalizacja, można uznać, że David Hume jest tym myślicielem, który miał istotny wkład w wytworzenie nowych ram teoretycznych. Instytucjonalizacja rozpoczęła się znacznie później, mianowicie na przełomie XIX i XX wieku, wraz z pojawieniem się takich postaci jak: Tylor, Durkheim czy Freud. Istotne jest jednak to, że wszyscy trzej badacze religii pracowali już w ramach nowej matrycy dyscyplinarnej, w której tworzeniu Hume miał istotny udział²⁹. W porównaniu z innymi prekursorami naukowych badań nad religią dorobek Hume’a, zwłaszcza *Naturalna historia religii*, jawi się jako przełomowy, oryginalny i nowoczesny, utworzył bowiem drogę społecznym naukom o religii³⁰.

Znaczenie Hume’a dla rozwoju świeckiej nauki o religii jest nie tylko historyczne. Również we współczesnych badaniach nad religią *Naturalna historia religii* stanowi inspirację dla badaczy naturalnych podstaw religii. Nie jest to już tylko podejście naturalistyczne rozumiane jako zerwanie z religijno-teologicznymi koncepcjami religii, ale także naturalizm w sensie węższym, akcentujący rolę pozakulturowych uwarunkowań religii³¹. Tak pojmowane naturalistyczne podejście w badaniach nad religiami odgrywa współcześnie znaczącą rolę, czego dobrym przykładem jest dynamiczny rozwój kognitywnych, neuronaukowych i ewolucyjnych podejść w tych badaniach³². Obecnie można wręcz zaobserwować próby „domknięcia” tego paradygmatu, polegające nie tylko na afirmacji naukowego charakteru religioznawstwa, ale także na krytyce, a nawet próbie zakwestionowania teologicznych oraz antyredukcyjnych (antynaturalistycznych) podejść do religii, tj. niektó-

²⁸ Tamże, xi.

²⁹ Tamże, xii.

³⁰ Robert A. Segal, „Hume’s *Natural History of Religion* and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion”, *Religion* 24 (1994): 225.

³¹ Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1994), 3.

³² Zob. np. Joseph Bulbulia i in., *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques* (Santa Margarita: Collins Foundation Press, 2008); Uffe Schjoedt, „The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion”, *Method and Theory in the Study of Religion* 21 (2009); Claire White, *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition and Culture* (London: Routledge, 2021).

rych podejść filozoficznych, fenomenologicznych, komparatystycznych, a nawet antropologicznych i psychologicznych. Zwolennicy zwrotu ku badaniu naturalnych podstaw religii podkreślają potrzebę wyjaśniania zjawisk religijnych, nie zaś ograniczania się jedynie do ich interpretacji, systematyzowania i porównywania. Wielu z nich bezpośrednio odwołuje się do Hume'a jako prekursora tego rodzaju badań. Ograniczę się w tym miejscu do kilku przykładów.

Wśród nowszych teorii religii nawiązujących do spuścizny Hume'a można wskazać różne teorie religijnej antropomorfizacji. Choć na samo zjawisko antropomorfizacji w religiach zwrócono uwagę stosunkowo wcześniej (znane są zwłaszcza wypowiedzi Ksenofanesa z VI/V wieku p.n.e.), dopiero w czasach nowożytnych zaczęły powstawać rozbudowane teorie próbujące wyjaśnić zjawisko antropomorfizacji. Teoria Hume'a należy do pierwszych nowożytnych całościowych teorii religijnej antropomorfizacji. Nie odbiega ona zanadto w swojej konstrukcji od współczesnych koncepcji, np. takich jak teoria przedstawiona przez Stewarta Guthrie³³. Guthrie traktuje teorię Hume'a jako punkt wyjścia do swoich badań, podkreślając, że szkocki filozof należy do tych myślicieli, którzy najlepiej rozwinęli koncepcję religijnej antropomorfizacji³⁴. W istocie Guthrie proponuje drobną modyfikację i rozwinięcie koncepcji Hume'a, w znacznej mierze wpisując się w jego sposób myślenia o antropomorfizacji.

Współczesne badania nad myśleniem religijnym, które wskazują na istotną rolę myślenia teologicznego w religiach, również mogą być rozumiane jako rozwinięcie koncepcji pochodzenia religii zaproponowanej przez Hume'a. Myślenie teleologiczne zdaje się stanowić dla Hume'a skłonność właściwą naturze ludzkiej. Przy czym w *Naturalnej historii religii* Hume koncentruje się nie tyle na argumentacie teleologicznym i poszukiwaniu racjonalnych podstaw istnienia Boga, wychodząc od budowy świata (argument ten został potraktowany zdawkowo w *Naturalnej historii religii* i poddany druzgocącej krytyce w *Dialogach o religii naturalnej*), ile właśnie na skłonności do myślenia w kategorii celu – skłonności do wiary w „niewidzialną, inteligentną moc”, która jest twórcą porządku w naturze. Badania wielu współczesnych psychologów eksperymentalnych skupiają się na skłonności do spontanicznego myślenia teleologicznego zarówno w życiu codziennym, jak i religijnym. Deborah Kelemen argumentuje, że myślenie teleologiczne odgrywa istotną rolę

³³ Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A Cognitive Theory of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

³⁴ Tamże, 185.

w codziennym myśleniu o świecie. Co więcej, zdaniem badaczki myślenie takie, zwłaszcza u dzieci, leży u podłoża właściwego wielu religiom teistycznym myślenia o zjawiskach naturalnych jako istniejących w jakimś celu i zaprojektowanych przez inteligentną istotę. Małe dzieci Kelemen określa mianem „intuicyjnych teistów”, ponieważ wykazują one w badaniach eksperymentalnych skłonności do rozumienia natury jako artefaktu zaprojektowanego przez istotę nadprzyrodzoną³⁵. Pod wpływem edukacji myślenie o zjawiskach naturalnych w kategoriach celu jest na poziomie refleksyjnym tłumione, co nie przeszkadza także dorosłym i wykształconym osobom spontanicznie myśleć w taki sposób³⁶.

Hume'a koncepcja genezy religii ma fundamentalne znaczenie dla podejścia określanego współcześnie mianem religii materialnej (*material religion*), które próbuje dowartościować materialny i zmysłowy wymiar religii – również tych religii, w których czcياً obdarza się przede wszystkim niematerialne, nieuchwytnie zmysłowo istoty³⁷. Otóż materialny wymiar religii odgrywa niezwykle istotną rolę w konceptualizacji istot nadprzyrodzonych. Wyobrażenia religijne niemal zawsze zawieszono są między tym, co zmysłowe, i tym, co niezmysłowe. Zależność tę doskonale uchwycił Hume, według którego u podłoża myślenia religijnego leży skłonność człowieka do koncentrowania się na widzialnych, zmysłowych obiektach. Wyjaśniając charakterystyczny dla religii politeistycznych proces deifikacji obiektów naturalnych, takich jak: słońce, księżyc, drzewa, źródła, Hume wskazuje na sprzeczne skłonności ludzkiej natury. „Jakkolwiek by skłonni byli ludzie wierzyć w istnienie w świecie niewidzialnej, rozumnej mocy, równie skłonni są zatrzymywać uwagę na zmysłowych, widzialnych obiektach, zaś chęć pogodzenia tych przeciwstawnych tendencji prowadzi ich do połączenia niewidzialnej mocy z jakimś obiektem widzialnym”³⁸. Zmysłowość jest wszechobecna nie tylko w religiach politeistycznych; również monoteizmy, na co Hume niejednokrotnie zwraca uwagę w *Naturalnej historii religii*, są przesycone zmysłowością. Doświadczenie religijne, także

³⁵ Deborah Kelemen, „Are Children ‘Intuitive Theists’? Reasoning about Purpose and Design in Nature”, *Psychological Science* 15(5) (2004): 296.

³⁶ Deborah Kelemen, „Teleological Minds: How Natural Intuitions about Agency and Purpose Influence Learning about Evolution”, w: *Evolution Challenges: Integrating Research and Practice in Teaching and Learning about Evolution*, red. Karl Rosengren, E. Margaret Evans (Oxford: Oxford University Press, 2012), 66.

³⁷ David Morgan, *The Thing about Religion: An Introduction to the Material Study of Religions* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2021).

³⁸ Hume, *Dialogi*, 162–163.

mistyczne, jest dobrym tego przykładem, podobnie jak czczenie materialnych reprezentacji bóstw i przywiązanie do świętych przedmiotów materialnych (relikwie, ikony, szkaplerze, święte księgi).

Interesujące w koncepcji Hume'a i inspirujące dla współczesnych koncepcji religii materialnej jest nie tylko przekonanie, że religia naturalnie ciąży ku temu, co zmysłowe, ponieważ opiera się na naturalnej skłonności do „zatrzymywania uwagi na rzeczach zmysłowych”. Ważne jest również to, że religijna konceptualizacja ostatecznie nie może się obyć bez pewnej dozy materializacji, włączenia zmysłowego wymiaru do doświadczenia religijnego. Podobnie jak powszechny na niższych etapach religii antropomorfizm uwodzi nawet wyrafinowane umysły filozofów, nie mówiąc już o wyznawcach bardziej rozwiniętych religii (chrześcijaństwo, judaizm), tak przywiązanie do zmysłów nieuchronnie daje o sobie znać na wyższych etapach rozwoju religii.

Odpowiada temu opisywana przez Hume'a skłonność do przechodzenia od politeizmu do teizmu oraz przechodzenia w stronę odwrotną – od teizmu do politeizmu. Hume określa te zjawiska mianem „przypływów i odpływów politeizmu i teizmu”³⁹. Nie chodzi tutaj tylko o zjawisko obserwowane w dziejach religii, ale także o zjawiska zachodzące w religijności jednostki ludzkiej. Skłonność do politeizmu jest naturalna i wynika z potrzeby dookreślenia i konkretyzacji (uzmysłowienia) wysoce abstrakcyjnych wyobrażeń o istotach nadprzyrodzonych. Oddawanie czci istotom nadprzyrodzonym skonceptualizowanym na wysokim poziomie abstrakcji nie jest łatwe, ponieważ przekracza naturalne zdolności konceptualne człowieka. Z drugiej jednak strony zbyt konkretyzacja istot nadprzyrodzonych, przedstawianie ich w postaci materialnej i antropomorficznej, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami (bogowie stają się niczym ludzie), prowadzi do swojej degeneracji religii, swoistego „prostactwa” – by użyć określenia Hume'a – które polega na niegodnym przedstawianiu bogów. Wówczas tendencja ponownie odwraca się ku teizmowi i zmierza ku bardziej abstrakcyjnym reprezentacjom. Mechanizm opisany przez Hume'a w znacznym stopniu przypomina współczesne koncepcje dwóch stylów poznawczych w religijności, a także dwóch sposobów reprezentacji i przetwarzania informacji zaobserwowanych w myśleniu religijnym. Koncepcje te odgrywają współcześnie istotną rolę w wielu kognitywnych teoriach religii, takich jak kon-

³⁹ Tamże, 174.

cepcja dwóch stylów religijności Harveya Whitehousa⁴⁰ czy koncepcja poprawności teologicznej Justina L. Barretta⁴¹.

Współczesna kognitywistyka religii wiele zawdzięcza filozofii Hume'a w ogóle, w szczególności zaś jego badaniom religii. Większość kognitywnych teorii religii dobrze wpisuje się w paradygmat ustanowiony przez szkockiego filozofa. Helen De Cruz wprost określa Hume'a mianem kognitywnego badacza religii, który tworzył ćwierć millenium przed powstaniem kognitywnych teorii religii⁴². I rzeczywiście, pytania, które postawił Hume, są podobne do tych, które formułowane są we współczesnych podejściach kognitywnych. Najogólniejsze pytanie o źródła religii w naturze ludzkiej zachowuje swoją ważność, mimo że zmianie uległy pojęcia zarówno religii, jak i natury ludzkiej. Bardziej szczegółowe pytania dotyczą poznawczych uwarunkowań przekonań religijnych oraz przyczyn powszechnego występowania i olbrzymiego zróżnicowania idei religijnych. Najistotniejszą jednak cechą wspólną twórczości Hume'a i współczesnych kognitywnych teorii religii jest podejście wyjaśniające – poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzie mają religię, nieograniczanie się do zestawiania, porównywania i interpretacji danych empirycznych. Wspólne jest także naturalistyczne podejście do badania religii. Hume urasta do rangi jednego z pierwszych twórców, jeśli nie pierwszego, całościowej naturalistycznej teorii religii. Podobne jest wreszcie podejście teoretyczne i dążenie do sformułowania ogólnej teorii religii. Zarówno koncepcja Hume'a, jak i poszczególne kognitywne teorie religii cechują się stosunkowo wysokim stopniem ogólności, właściwym klasycznym teoriom religii. Nie ulega też wątpliwości, że w XX wieku wiele nurtów i dyscyplin religioznawczych nieufnie podchodziło do „wielkich” teorii religii, eksponując raczej silne kulturowe zróżnicowanie zjawisk religijnych i koncentrując się na opisie i klasyfikacji tego zróżnicowania oraz interpretacji poszczególnych zjawisk i typów zjawisk religijnych.

Zignorowanie istotnego wkładu myśli Hume'a w rozwój nowoczesnej nauki o religii wynikało prawdopodobnie z ignorowania doniosłości *Naturalnej historii religii*, która przez długi czas pozostawała w cieniu innych pism Hume'a na temat religii, zwłaszcza *Dialogów o religii*

⁴⁰ Harvey Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (Walnut Creek: Altamira Press, 2004).

⁴¹ Justin L. Barrett, „Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion”, *Method and Theory in the Study of Religion* 11(4) (1999).

⁴² Helen De Cruz, „The Relevance of Hume's Natural History of Religion for Cognitive Science of Religion”, *Res Philosophica* 92(3) (2015): 653.

naturalnej. Przy powierzchownej lekturze *Naturalna historia religii* może sprawiać wrażenie, że mamy do czynienia z rozważaniami na temat dziejów religii, rozważaniami, które nie znajdują uzasadnienia w wielu późniejszych koncepcjach pochodzenia religii. *Naturalna historia religii* jest jednak czymś więcej niż historią religii. Jej doniosłość polega na wyodrębnieniu pewnych mechanizmów umysłowych mających źródła w naturze ludzkiej oraz czynników wyzwalających te mechanizmy.

Teoria religii Hume'a jest teorią całościową, mającą wszystkie formalne cechy kompleksowej teorii religii⁴³. W szczególności opiera się na empirystycznej epistemologii (koncepcji impresji i idei) oraz antropologii (koncepcji natury ludzkiej), szczegółowo rozwiniętych w *Traktacie*, ale mających zastosowanie w *Naturalnej historii religii*. Ponadto zawiera definicję religii („wiara w istnienie niewidzialnej, rozumnej mocy”), wyodrębnia wskazane wyżej mechanizmy, które leżą u podłoża formowania się idei i zachowań religijnych, a także czynniki (okoliczności), których obecność wyzwała te mechanizmy. Teoria Hume'a wyjaśnia również dynamikę religii, odpowiadając na pytanie, jak z pierwotnych wierzeń religijnych powstają obecnie obserwowane zjawiska religijne oraz dlaczego mamy do czynienia z olbrzymim zróżnicowaniem zjawisk religijnych mimo uniwersalności mechanizmów leżących u ich podłoża. Wreszcie teoria religii Hume'a posługuje się specyficzną strategią interpretacyjną, która pozwala ustalić, kopiami jakich impresji są idee religijne.

Naturalna historia religii Hume'a pod wieloma względami wpisuje się w rozpowszechniony w XVIII wieku styl pisarstwa eseistycznego, kierowanego do szerszego grona czytelników. Autor posłużył się znanym już wcześniej i stosowanym w refleksji nad ewolucją religii „gatunkiem” historii naturalnej. Znaczne partie treści tego dzieła oraz zastosowany w nim sposób argumentacji wiele zawdzięczają innym autorom epoki⁴⁴. Jednakże to nie wymienione wyżej cechy dzieła Hume'a świadczą o jego historycznej doniosłości, jeśli chodzi o genezę nowoczesnej nauki o religii. Doniosłość *Naturalnej historii religii* polega na zainicjowaniu badań nad religią, które w sposób świadomy zawieszają problem racjonalności (prawdziwości) religii historycznych, po to by skoncentrować się na naturalnych przyczynach obserwowanych zjawisk religijnych. Takie badania są możliwe pod warunkiem, że dokona się jasnego i wyraźnego rozróżnienia między racjonalnością i pochodzeniem przekonań religijnych.

⁴³ Theodore Vial, „How Does the Cognitive Science of Religion Stack Up as a Big Theory, À la Hume”, *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (2006): 352–353.

⁴⁴ Malherbe, „Hume's *Natural History of Religion*”: 256.

Nie tylko na tym polega jednak przełomowość dzieła Hume'a. *Naturalna historia religii* inicjuje nowy naturalistyczny paradygmat w badaniach nad religiami. Hume tworzy nowe ramy teoretyczne oraz model eksplanacyjny, który z powodzeniem będzie rozwijany w kolejnych stuleciach i który legnie u podłoża religioznawstwa jako nauki empirycznej.

Bibliografia

- Barrett Justin L. 1999. „Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion”. *Method and Theory in the Study of Religion* 11(4): 325–339.
- Boyer Pascal. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Bronk Andrzej. 1996. *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*. Lublin: TN KUL.
- Bulbulia Joseph, Richard Sosis, Erica Harris, Russell Genet, Cheryl Genet, Karen Wyman (red.). 2008. *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita: Collins Foundation Press.
- De Cruz Helen. 2015. „The Relevance of Hume's Natural History of Religion for Cognitive Science of Religion”. *Res Philosophica* 92(3): 653–674.
- Guthrie Stewart. 1993. *Faces in the Clouds: A Cognitive Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison Peter. 2002. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume Dawid. 1962. *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. Anna Hochfeldowa. Warszawa: PWN.
- Hume Dawid. 1977. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski. Warszawa: PWN.
- Kelemen Deborah. 2004. „Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning about Purpose and Design in Nature”. *Psychological Science* 15(5): 295–301.
- Kelemen Deborah. 2012. „Teleological Minds: How Natural Intuitions about Agency and Purpose Influence Learning about Evolution”. W: *Evolution Challenges: Integrating Research and Practice in Teaching and Learning about Evolution*, red. Karl Rosengren, E. Margaret Evans, 66–92. Oxford: Oxford University Press.
- Malherbe Michel. 1995. „Hume's *Natural History of Religion*”. *Hume Studies* 21(2): 255–274.
- Morgan David. 2021. *The Thing about Religion: An Introduction to the Material Study of Religions*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Nisbet Robert A. 1969. *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Noonan Harold W. 2007. *Hume*. Oxford: Oneworld.
- Penelhum Terence. 1975. *Hume*. London: Macmillan.

- Preus J. Samuel. 1987. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press.
- Schjoedt Uffe. 2009. „The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion”. *Method and Theory in the Study of Religion* 21: 310–339.
- Segal Robert A. 1994. „Hume’s *Natural History of Religion* and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion”. *Religion* 24: 225–234.
- Sharpe Eric J. 2006. *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth.
- Skinner Andrew. 1967. „Natural History in the Age of Adam Smith”. *Political Studies* 15(1): 32–48.
- Thomsen Anthon. 1909. „David Hume’s Natural History of Religion”. *The Monist* 19(2): 269–288.
- Vial Theodore. 2006. „How Does the Cognitive Science of Religion Stack Up as a Big Theory, À la Hume?”. *Method and Theory in the Study of Religion* 18: 357–371.
- Waardenburg Jacques. 2017. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*. Berlin: De Gruyter.
- Webb Mark. 1991. „The Argument of the Natural History”. *Hume Studies* 17(2): 141–159.
- White Claire. 2021. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition and Culture*. London: Routledge.
- Whitehouse Harvey. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Yandell Keith E. 1990. *Hume’s „Inexplicable Mystery”: His Views on Religion*. Philadelphia: Temple University Press.
- Yandell Keith E. 2016. „Hume’s *Natural History of Religion*”. W: *The Oxford Handbook of Hume*, red. Paul Russell, 646–659. Oxford: Oxford University Press.

Streszczenie

Wśród prekursorów nowoczesnej nauki o religii David Hume zajmuje szczególne miejsce. Znany jest bowiem nie tylko jako dociekliwy badacz racjonalności religii, należącej do kluczowych problemów filozofii religii, ale także badacz naturalnych podstaw religii, zaprezentowanych zwłaszcza w *Naturalnej historii religii*. Jednym z najważniejszych dokonań Hume’a jest wyraźne oddzielenie, a zarazem komplementarność, dwóch sposobów badania religii, z których jeden koncentruje się na racjach wierzeń religijnych, drugi zaś na przyczynach występowania określonych wierzeń i praktyk. W swoim tekście nie tylko argumentuje, że Hume’owski sposób myślenia o religii stanowił ważny etap na drodze do nowoczesnej nauki o religii, ale również wykazuje, że ta ostatnia w znacznym stopniu inspirowała się i nadal inspiruje Hume’owską krytyką religii.

Słowa kluczowe: Hume, religia, nauka o religii, historia naturalna, Oświecenie

Hume's *Natural History of Religion* and the Origin of the Modern Science of Religion

Summary

David Hume occupies a special place among the forefathers of the modern science of religion. He is famous for being not only a student of the rationality of religion, which is one of the key problems of the philosophy of religion, but also a student of the natural foundations of religion presented mainly in his *Natural History of Religion*. Among Hume's most significant achievements is a clear distinction, but at the same time complementarity, between two approaches to the study of religion: one focuses on the rationality of religious beliefs and practices, and the second focuses on the causes of particular beliefs and practices. This article argues that Hume's way of thinking about religion was not only an important step on the way to the modern science of religion, but the latter was and still is greatly inspired by Hume's critique of religion.

Keywords: Hume, religion, science of religion, natural history, Enlightenment