

Rozdział I

Słowo Boga

Na początku – naucza się nas – było słowo. I było to, rzecz jasna, słowo Boga, stwórcy świata, lub też słowo jego proroków, a potem słowo jego syna, co świat zbawił. Słowo to zostało nie tylko wypowiedziane, lecz także zapisane w księdze, w Świętej Księdze, w Biblii, w Testamencie. Jaką to czyni różnicę, gdy słowo – jak w judaizmie, islamie i chrześcijaństwie – zapisane jest w księdze (lub wielu księgach), a nie pozostaje tylko słowem wypowiedzianym, wytworem języka mówionego? Czy istnieją jakieś ogólne prawidłowości, zgodnie z którymi kultury słowa mówionego i kultury słowa pisanego różnicują się w swoich wierzeniach i praktykach religijnych? Na czym polega zależność systemów kultowych od konkretnych sposobów komunikacji? I wreszcie – w jakiej mierze wcześniejsze powstanie religii Księgi warunkuje różne tradycje intelektualne?

Są to kwestie bardzo ogólne, które zauważa wielu uczonych, niekiedy zastanawiając się nad nimi, a niekiedy spychając je na margines; przyjmuje się też milcząco na ich temat różne założenia. Chciałbym podjąć próbę wydobywania na jaw tych ukrytych zazwyczaj sądów. Wychodzę od kwestii daleko idącego zróżnicowania religii afrykańskich i eurazjatyckich, w te ostatnie włączając nie tylko oparte na jednej księdze religie Bliskiego Wschodu, ale również inne, w których przekaz mitów, doktryn i rytuałów także następuje w znacznej mierze za pośrednictwem pisma, zwłaszcza alfabetycznego. Warto jednak zauważyć, że formy przyjmowane przez religie Wschodu są często bardziej eklektyczne niż formy religii śródziemnomorskich, co wpływa na złagodzenie zasady wyłączności, jeśli nie w odniesieniu do kapłanów, to przynajmniej do wyznawców. Te i inne różnice mają pewne znaczenie, ja jednak zajmuję się tutaj głównymi tendencjami.

Zacznę od stwierdzenia, że na najogólniejszym poziomie oba typy religii mają ze sobą wiele wspólnego. I tak eurazjatycki obserwator łatwo wydzieliłby w Afryce obszar wierzeń i praktyk, który określiłby – bez względu na swój stosunek do nich – jako religijny, obrzędowy lub rytualny. Wyodrębniłby, na przykład, rytuały ześrodkowane na cyklu biograficznym i cyklu kosmicznym. Do pierwszego należą rytuały narodzin, małżeństwa i śmierci (jak również te, które odnoszą się różnych faz pośrednich: inicjacji, brzemienności, rozvodu, przejścia w stan spoczynku itd.), w skład drugiego wchodziłyby rytuały cyklu rocznego, które w większości społeczeństw rolniczych odprowadzane są na początku i na końcu okresu wegetacyjnego. Istnieją również obrzędy okazjonalne, sprawowane często w nieszczęściu, w przypadku choroby lub śmierci, suszy lub powodzi. Ze względu na nieregularność występowania tych sytuacji, aby określić stojące za nim czynniki lub siły – boskie bądź ludzkie – trzeba odwołać się do przepowiedni.

Badając rytuały, które wytyczają fazy cyklu biograficznego, z natury rzeczy skupiamy się na przyjściu człowieka na ten świat i odejściu z niego na tamten. Tajemnica narodzin i śmierci zajmuje w doświadczeniu religijnym najważniejsze miejsce. Dlatego wszystkie społeczeństwa ludzkie – przynajmniej aż do współczesnej świeckiej epoki – mają jakieś wyobrażenia tamtego świata oraz przechodzenia dusz (a niekiedy i ciał) z tego świata na tamten. Wszystkie religie zatem zajmują się dwoma światami i ich mieszkańcami, w pierwszym przypadku – głównie ludźmi, w drugim – czynnikami czy siłami „nadludzkimi”, w tym także jakimś Bogiem Najwyższym, będącym zazwyczaj stwórcą tego świata, a mieszkańcem tamtego. Kwestie życia i śmierci, postępowania bogów i ludzi wchodzi w zakres każdej religii.

Najogólniejsze różnice dzielące – mimo wszystkich podobieństw – religie afrykańskie i eurazjatyckie warto rozpatrywać w świetle ich powiązań z kulturami mowy i pisma. Nie jest to tylko kwestia przeciwstawienia synchronicznego. To, że w jednych przypadkach słowo zostaje zapisane, a w innych nie, ma również znaczenie w perspektywie diachronicznej: pomaga wyjaśnić proces szczególnego rozprzestrzenienia się tzw. religii powszechnych (w Afryce są to: islam, chrześcijaństwo i judaizm) przez konwersję i wchłanianie. Temu rozprzestrzenianiu się towarzyszył stopniowy upadek religii lokalnych, czy może raczej ich przyłączanie i przystosowywanie.

Na Zachodzie, zajmując się na przykład religioznawstwem porównawczym, zwykliśmy przyjmować za model te religie, których mity, doktryny i rytuały opierają się na tekstach pisanych. Są to religie powszechne, zwane też niekiedy religiami etycznymi. Będę dowodził, że istnieje nierozzerwalny związek między cechami tak scharakteryzowanych religii a samą istotą piśmienności, właściwych jej środków, dzięki którym, przynajmniej w jakiejś mierze, wierzenia i zachowania religijne są systematyzowane, przekazywane i rozpowszechniane. Ale najpierw o Afryce.

Jedynie religie Księgi na tym kontynencie wywodzą się z Bliskiego Wschodu, a rozprzestrzeniły się głównie na obszarach leżących na północ od Sahary. Historycznie rzecz biorąc, to Egipt wydał jedną z pierwszych religii pisanych – kapłański kult świątynny, w którym nauczanie, a nawet użytkowanie pisma pozostawały przede wszystkim w rękach kleru, podczas gdy w Mezopotamii pismo służyło krytyce zarówno religii, jak i duchowieństwa. Z kolei z geograficznego punktu widzenia religia ta była właściwie zamknięta w granicach politycznych, a znamienne, że niektóre religie dopiero dzięki pismu alfabetycznemu przekraczały ostatecznie granice narodowe, stając się religiami konwersji. W Afryce na tereny Etiopii oraz na przyległe Jemen i Arabię oddziaływał najpierw judaizm, a następnie chrześcijaństwo i islam. Kartagińczycy przejęli z Fenicji zespół wierzeń i obrządków semickich, które następnie utorowały drogę żydowskim praktykom religijnym w basenie Morza Śródziemnego; wysuwano nawet hipotezę, że znaczna część żydowskiej diaspory w Europie składała się z nawróconych Fenicjan z Afryki Północnej¹. Później na tym samym obszarze zdomował się kościół donatystyczny² i na pewien czas chrześcijaństwo rozszerzyło się na całą Afrykę Północną, od Maghrebu do Etiopii, docierając również do Egiptu i Sudanu. Ten sam obszar został następnie opanowany przez islam (poza niewielkimi skupiskami żydów i chrześcijan), rozciągający się na zachodnie i wschodnie części Sahary, jak również wzdłuż wschodnich wybrzeży Afryki aż do Madagaskaru.

¹ M. Bernal, informacja ustna.

² Donatyzm – północnoafrykański ruch kontestacyjny w kościele katolickim, występujący z radykalnym poglądem, że chrześcijan, którzy pod wpływem prześladowań na początku IV w. wystąpili z kościoła, należy wykluczyć z niego na zawsze; kilkakrotnie potępiany na synodach, donatyzm przetrwał do VII w. [przyp. red. nauk.].

Religie te, wyjąwszy religie starożytnego Egiptu, były związane z pismem alfabetycznym, o wiele bardziej upowszechnionym wewnątrz wspólnot i łatwiej przejmowanym z zewnątrz; były więc raczej religiami powszechnymi niż narodowymi. Można zatem stwierdzić, że nie tylko „religie alfabetyczne” szerzyły piśmienność, ale i piśmienność szerzyła te religie. Przy czym rozpowszechniana była nie tylko pewna konkretna religia, ale również sama „idea jakiejś religii”.

1. Pojęcie religii

Zacznę od wyjaśnienia, czego nie dotyczy moje spostrzeżenie – nie dotyczy mianowicie idei religii w ogóle. Jak widzieliśmy, nie trzeba być komparatystą, aby we wszystkich społeczeństwach odnaleźć te aspekty wierzeń i praktyk religijnych, które skupiają się wokół pojęć życia i śmierci, tamtego świata, duchów i wróżb, pokuty i cyklów obrzędowych. Ale w językach afrykańskich nie znajduję odpowiednika zachodniego słowa „religia” (ani też „rytuał”), co więcej, wydaje się, że tamtejsi wyznawcy traktują wierzenia i praktyki religijne inaczej niż my – muzułmanie, Żydzi, Hinduiści, Buddyści, Chryścijanie czy Ateiści – uznający je za wydzielony układ. Na różnicę tę wskazuje sposób definiowania religii afrykańskich: charakteryzujemy je nie tylko jako sektę czy kościół (za Durkheimem, który stosował tę kategorię także do najprostszych społeczności), ale jako religię Kikaju czy religię Aszantów. Inaczej mówiąc, określamy religię w kategoriach wierzeń i praktyk konkretnej, terytorialnie wydzielonej grupy – plemienia czy królestwa. W rzeczy samej, można utrzymywać, że idea religii Aszantów wyodrębniła się z szerszego pojęcia sposobu życia Aszantów dopiero w wyniku konfrontacji z islamem czy chrześcijaństwem, przybierając osobną postać w umysłach najpierw obserwatorów, a dopiero potem wyznawców. Koncepcję tę potwierdza w pewnej mierze fakt, że kiedy uczeni europejscy podejmowali próby wyczerpującego zdefiniowania systemów religijnych tego typu, pozostawiając na boku wyznaczniki „etniczne”, sięgali po takie etykiety, jak: pogaństwo, animizm czy barbarzyństwo, określające te religie przez opozycję wobec dominujących postaci religii piśmiennych.

2. Granice

Racje tego stanu rzeczy są oczywiste. Religie piśmienne wytworzą pewien rodzaj autonomicznej granicy. Wyznawców jednej prawdy określa się ze względu na więź ze Świętą Księgą, uznanie *credo* lub praktykowanie określonych rytuałów, modlitw czy form składania ofiary. Nie twierdzę, że zawsze łatwo powiedzieć, kto jest muzułmaninem, żydem, chrześcijaninem, buddystą czy hinduistą; granica jest często trudna do uchwycenia. Ale istnieje pewne pojęcie równoważne pojęciu *Dharma-śāstra*, drogi. Stąd też niektórzy zostają włączeni, a niektórzy wyłączeni – i to nie z przyczyn czysto terytorialnych, chociaż bliskość przestrzenna nierzadko ma tu znaczenie. Porównajmy to z sytuacją społeczeństw nie znających pisma. Nie można praktykować religii Aszantów, nie będąc jednym z Aszantów, a to, czym jest religia Aszantów dziś, może się bardzo różnić od tego, czym była przed stuleciem. Z drugiej strony, religie piśmienne, zwłaszcza używające pisma alfabetycznego, są zasadniczo religiami konwersji, nie zaś po prostu religiami urodzenia. Można je „rozprowadzać”, jak masło na kromce chleba. I można przekonać albo zmusić lud do porzucenia jednego zespołu wierzeń i praktyk, a przyjęcia innego, noszącego miano jakiejś konkretnej sekty czy określonego kościoła. Użycie nowej metody komunikacji, słowa pisanego, niekiedy samo przez się zachęca do konwersji, niezależnie nawet od konkretnego przekazu Księgi. Religie piśmienne są bowiem uznawane za wyższe nie tylko dlatego, że ich kapłani, znając pismo, potrafią zarówno słyszeć, jak i odczytywać słowa Boga, ale też dlatego, że mogą przekazać tę umiejętność wszystkim innym wyznawcom. Twierdzę zatem, że tylko religia piśmienna może być religią konwersji w ścisłym sensie – odmiennym od przystąpienia do jakiegoś nowego kultu cargo czy kultu „leków” albo do ruchu przeciw czarownictwu.

Niezależnie od tej różnicy, miejscowe wierzenia i praktyki są często przedstawiane, zarówno przez wyznawców, jak i przez obserwatorów, jako swego rodzaju lokalne alternatywy wobec systemów religijnych „strzegących swoich granic”, takich jak islam czy chrześcijaństwo. W latach pięćdziesiątych XX wieku w sądzie okręgowym w Lawrze w północnej Ghanie wszyscy stający przed komisarzem kolonialnym mogli wybierać, czy chcą składać przysięgę prawdomówności na Biblię, Koran czy też na miejscowe sanktuarium,

uznawane za „fetyusz”. Tym samym lokalny kult Lodagaa na sali sądowej pozornie zrównał się z religiami powszechnymi, na czym musiał ucierpieć – choćby tylko ze względu na to, że w akcie przysięgi odwoływano się do bożka z patyków i kamieni, nie zaś do świętego obrazu czy słowa pisanego. Pisane słowo Boga, przynajmniej w tym kontekście, uznawane było przez wszystkich za skuteczniejsze od słowa mówionego, a nawet od widoku sanktuarium czy wyobrażenia idei – ze względu na niekwestionowaną siłę sprawczą tego kanału komunikacji, jak również status społeczny jego użytkowników.

3. Zmiana

Chociaż uważam, że w kulturach oralnych konwersja w powszechnie przyjętym sensie jest niemożliwa, nie twierdzę, że zmiany w obrębie systemu religijnego – w odróżnieniu od zmian samej przynależności religijnej – w ogóle się nie zdarzają. Przeciwnie, określenie „religia Aszantów” może ukrywać znaczne przemiany wewnętrzne dokonujące się w ciągu dziesięcioleci, mimo że ten etniczny sposób etykietowania, nazywania rzeczy, wskazuje na ciągłość, homeostazę – na czym opiera się wiele naukowych charakterystyk religii niepiśmiennych. Sprzeciwiam się wszelkim tezom o statycznym charakterze systemów religijnych prostszych społeczeństw niepiśmiennych w odróżnieniu od dynamizmu, zmienności systemów świata nowoczesnego. Przeciwwstawienie takie może być prawdziwe w stosunku do techniki, gospodarki czy innych pokrewnych dziedzin działania społecznego. Ale w odniesieniu do religii trzeba je podać w wątpliwość. Przede wszystkim każda ze wspomnianych religii powszechnych ma swoją Świętą Księgę czy Pismo – Torę, Biblię, Koran. Dzieła te są świętą skarbnicą słów Boga, które same w sobie pozostają niezienne i wieczne, natchnione przez to, co boskie, nie zaś jedynie ludzkie. Jakkolwiek liturgia kościoła katolickiego może się przeobrażać, a formy modlitwy mogą się tak różnić jak u *kadirijja* i *tidžanijja*³ w islamie Maghrebu, jak w synagogach ortodoksyjnej i zreformowanej, jak w zborach kalwińskim i luteranckim,

³ Nazwy muzułmańskich bractw mistycznych (sufickich) [przyp. red. nauk.].

jakkolwiek zmieniają się interpretacje – to samo słowo pozostaje tym, czym było zawsze. (Chociaż każde odczytanie jest odmienne, to twierdzenia krytyków literackich, że tekst istnieje wyłącznie w procesie komunikacji, są przesadne i mylące). Podstawową powinnością kopistów, islamskich kaligrafów, drukarzy króla czy królowej (na przykład Cambridge University Press) było zachowanie tekstu w stałej, kanonicznej postaci, czemu służyło sporządzanie wersji „autoryzowanych”. Pojedyncza pomyłka drukarska zmieniająca Judasza na Jezusa (co się kiedyś zdarzyło) wywoływała skandal. Prawdą jest, że religie wschodnie nie skupiają się w taki sposób na jednej głównej Świętej Księdze, mają jednak pewien korpus pism przekazywanych z pokolenia na pokolenie w niezmienionej postaci i na skutek tego „kanonizowanych”. Jakiś czas temu, w 1977 roku, w indyjskiej wiosce miałem okazję słyszeć mojego sąsiada bramina, recytującego w sanskrycie codzienną modlitwę z *Rygwedy*, stworzonej podobno ponad trzy tysiące lat temu. W Indonezji byłem świadkiem publicznego odczytywania i wyjaśniania starożytnego tekstu buddyjskiego, którego dokładnie zachowane słowa były tłumaczone przez lalkarza na dolnobałijski i zarazem opatrywane komentarzem. Te same sanskryckie mantry są recytowane bądź odczytywane daleko w Chinach, Tybecie i Japonii, co prawda pojawiają się w różnych kontekstach, lecz brzmią tak samo mimo ogromnych odległości w przestrzeni i czasie. Z pewnością właśnie pismo przesądza o tym, że hinduizm (nawet zważywszy na bogactwo lokalnych kultów i ich przejawów) istnieje w rozpoznawalnie podobnych postaciach na całym subkontynencie, podczas gdy w Afryce czy na Nowej Gwinei lokalne wierzenia religijne i czynności rytualne są bardzo zróżnicowane.

Rytuały, mity, wierzenia i praktyki prostych społeczności zazwyczaj charakteryzujemy – a z pewnością traktujemy – jako statyczne, niezienne i przekazywane w ustalonej (przynajmniej na podstawowym poziomie) formie z pokolenia na pokolenie. Słuszności tego poglądu nigdy przekonująco nie udowodniono, choćby dlatego, że kultury niepiśmienne pozostawiają nikłe ślady swojej oralnej przeszłości. Ale pojawienie się magnetofonu dało możliwość utrwalania strumienia mowy, odtwarzanych z pamięci słów; nagrania te świadczą o wynalazczości kultur afrykańskich w dziedzinie religii, nie wyłączając mitów i rytuałów. Do wysunięcia takiej tezy

skłania już wielkie zróżnicowanie nawet sąsiadujących ze sobą grup. Jak twierdzą badacze tzw. kultowych aspektów religii, dane dotyczące krążenia „relikwiarzy z lekami” między grupami etnicznymi i organizmami politycznymi świadczą o tym, iż przypadki przejmowania i adaptacji wierzeń i praktyk nie są niczym nowym. W Afryce Zachodniej najwyższy władca *asantehene* zwykł uważnie kontrolować takie nabytki z zewnątrz – kierując się przy tym raczej względami politycznymi niż przywiązaniem do ortodoksji religijnej – podczas gdy inni starali się, i to z powodzeniem, czerpać z nich korzyści. Scentralizowany system polityczny bez wątpienia gwarantuje pewną jednolitość i częściowo powstrzymuje odstępstwa. Ale relikwie krążyły już w czasach przedkolonialnych, a niezależnie od tego, skąd przybywały, zawsze wносиły coś nowego – nowe idee, nowe zakazy, nowe tabu. Dzięki temu często zdecydowanie przeobrażały systemy klasyfikacyjne wspólnot, do których przenikały, i wprowadzały nowe sposoby wartościowania doświadczeń, co miało niekiedy daleko idące skutki dla porządku politycznego, moralnego i kosmologicznego. Przykładem może być przenikanie relikwii Kungkenbie z Birifu na peryferie Kumasi, a także pojawienie się Małego Boga wśród Lodagaa⁴. W pierwszym przypadku błotne rzeźby z Birifu szeroko rozpowszechniły się wśród Aszantów, a gdy w 1950 roku znalazłem się po raz pierwszy na tym obszarze, orkiestra dęta z Kumasi wystąpiła na pogrzebie wodza Gandaa, strażnika relikwii macierzystych.

To przenikanie kultury materialnej z jednego społeczeństwa do drugiego wskazuje na istnienie również innych zapożyczeń kulturowych, a choć krążenie relikwii wyraźnie nasiliło się wraz z nastaniem rządów kolonialnych, procesy tego rodzaju z pewnością zachodziły również wcześniej. Ruch Małego Boga, jako część kultu syntetycznego, wprowadza tu odmienną perspektywę. Ale warunki sprzyjające takiej syntezie istniały przynajmniej od czasów rozpowszechnienia się islamu, zanim jeszcze wewnętrzne sprzeczności pojęcia Boga Stwórcy (wczoraj bliskiego, dziś odległego) sprawiły, że jego ponowne pojawienie się wśród ludzi, nawet tylko chwilowe, stało się realną możliwością.

⁴ J. Goody, *Religion, social change and the sociology of conversion*, [w:] *Changing Social Structure in Ghana*, red. J. Goody, London 1975.

4. Proces zanikania

Dowodziłem w innej pracy⁵, że w dziedzinach aktywności religijnej związanych z chorobą i płodnością – realizujących bardzo konkretne ludzkie cele – istnieje częściowa sprzeczność między tym, co ofiarowane, i tym, co otrzymywane, między dawanym a przyjmowanym. Bywa, że kult przestaje dostarczać cargo, przynosić spodziewaną ulgę, tak że zainteresowane jednostki czy grupy muszą szukać innych sposobów zaspokojenia. Dlatego afrykańskie systemy wierzeń są w szczególny sposób „niedomknięte”, zachęcając do poszukiwań, do tropienia prawdy (jeśli można w ten sposób oddać używane przez Lodagaa pojęcie *yilmiong*, właściwej drogi, właściwej mowy). Może się wydawać, że takie ujęcie wskazuje na nadmiernie pragmatyczne podejście do życia religijnego, ale nie próbuje przecież ogarnąć go we wszelkich możliwych przejawach, a jedynie dociec, co powoduje, że religie afrykańskie – którym właściwe są raczej sytuacje zmiany i przyswojenia niż odrzucenia i konwersji – wykazują większą elastyczność, niż wynikałoby z wielu teorii.

Podobnie, jak sądzę, jest z mitem – sformalizowanymi recytacjami, częściowo wyizolowanymi z ciągu działań rytualnych. Muszę tu rozszerzyć moją interpretację pragmatyczną, stwarzając miejsce również dla poszukiwań intelektualnych (choć rozróżnienie to nie jest aż tak istotne, jak wskazywałyby same te określenia). Pozwolę sobie zatem sięgnąć do danych potwierdzających mój pogląd, że mit jest bardziej elastyczny, niż przewiduje wiele teorii. Jakiś czas temu zarejestrowałem długie recytacje Bagre⁶ wśród Lodagaa z północnej Ghany⁷. Sądziłem wówczas, że dysponuję ujednoliconą formą mówioną, celowo wyuczaną i zasadniczo niezmienną w czasie i przestrzeni. Przenośny magnetofon, którego używaliśmy od 1950 roku, pozwolił nam przez lata zebrać wiele innych wersji, pochodzących zarówno z tej samej osady, jak i z sąsiednich. Różnice były liczne i doniosłe, zwłaszcza w odniesieniu do spekulatywnego, „mitycznego” Czarnego Bagre. Niektórzy nawet poprawiali wersje

⁵ J. Goody, *Anomie in Ashanti?*, „Africa” 1957, nr 27.

⁶ Bagre – bóstwo chthoniczne opiekujące się różnymi obiektami i czynnościami rolniczymi, czczone przez ludy Ghany pod kilkoma postaciami, patronującymi tajnym związkom kultowym [przyp. red. nauk.].

⁷ J. Goody, *The Myth of the Bagre*, Oxford 1972.

sformalizowanych inwokacji o długości około dwudziestu wersów, jakby miały one ustaloną postać, a tymczasem okazało się, że każda taka krótka, powtarzająca się oracja ma niemal tyle wariantów, ilu wykonawców – co jaskrawo kontrastuje z niezmiennością „Ojciec Nasz” czy modlitwy dziękczynnej, utrwalonych na piśmie i odczytywanych bądź odmawianych z pamięci.

Afrykańskie wierzenia i praktyki religijne charakteryzują się więc elastycznością, otwierającą je zarówno na zmiany wewnętrzne, jak i na zapożyczenia z zewnątrz. Rys ten uwidacznia się wyraźnie w dziejach Aszantów i ich wierzeń, w znacznej części pochodzących z północy. Prawda bowiem wymagała poszukiwań – i to nie tylko wewnętrznych, odwołujących się do wróżbiarstwa, ale i zewnętrznych. Aby odkryć prawdziwe intencje Brytyjczyków podczas inwazji podjętej przez nich w 1874 roku, dwór Aszanti wysłał przedstawicieli do sanktuarium Dente w Kete Kraczi, daleko poza granice swojego panowania. Dotarli oni również do miasta Salaga w Gondży, by tam szukać rady uczonych muzułmanów z Kano na terytorium Hausa, których wiedzę przypisywano studiom nad Świętą Księgą. Poszukiwania te miały na celu uzyskanie wskazówek niezależnych od uwarunkowań politycznych, a tym samym przejęcie dorobku wyznawców z innych krajów, innych regionów.

W kościołach piśmiennych dogmaty i praktyki religijne są względnie sztywno ustalone (są więc ortodoksyjne, zrytualizowane, dogmatyczne właśnie), *credo* recytowane w niezmiennej postaci, przykazania Pańskie wyuczone na pamięć, a rytuały powtarzane dosłownie. Jeśli zachodzi jakakolwiek zmiana, zwykle przyjmuje formę schizmatyczną (właściwą sektom odrywającym się od kościoła macierzystego) i proces ten ma charakter nie tyle inkorporacyjny, znamionujący społeczeństwa oralne, ile raczej świadomie reformistyczny, nawet rewolucyjny.

5. Inkorporacja czy konwersja

Tam, gdzie są granice, wyznaczniki tego, czym jest religia Księgi, pojawiają się nie tylko odszczepieńcze sekty, ale i odszczepieńcze jednostki: apostości i konwertyci. Konwersja jest funkcją granic stworzonych czy też raczej wyznaczonych przez słowo pisane.