

ZBIGNIEW DROZDOWICZ *

Czym było i jest religioznawstwo?

Do zabrania głosu w tytułowej kwestii skłonił mnie artykuł prof. Andrzeja Bronka pt. *Czym jest religiologia?* We wnioskach podsumowujących do swoich rozważań jego autor m.in. stwierdza, że „nazywanie religioznawstwa lub religiologii dyscypliną, co więcej przypisywanie jej metodologicznej autonomii jest co najmniej niezręczne, ponieważ chodzi nie o jedną naukę, lecz zbiór wielu dyscyplin o różnym stopniu samodzielności i metodologicznej tożsamości”. Nieco dalej dodaje: „religiologia nie jest rodzajem odrębnej «supernauki» o własnym przedmiocie i metodzie badania, próbując np. na własną rękę ustalać istotę i genezę religii, lecz tylko nazwą ogólną na określenie dziedziny badań i zbioru nauk zajmujących się badaniem zjawisk religijnych, nie znajduje się w relacji konkurencji do żadnej z wielu nauk o religii i nie zagraża żadnej z nich”¹. Nie chciałbym tutaj polemizować z zasadnością wstawiania owego „lub” przy nazwach „religioznawstwo lub religiologia” (mam jednak co do tego pewne wątpliwości i zapewne nie jestem w nich odosobniony). Chciałbym natomiast ustosunkować się do tez dotyczących wewnętrznej i zewnętrznej autonomii religioznawstwa oraz jego dyscyplinowości i (ew.) dziedzinowości. Kwestie te są istotne z uwagi na potrzebę wskazania miejsca religioznawstwa (i religioznawców) na naukowo-badawczej i akademickiej mapie.

Trudne początki

Odwoływanie się do tradycji ma znaczenie nie tylko dla „religii Księgi” (należy do nich m.in. chrześcijaństwo), ale także dla nauk do kulturze symbolicznej (należą do nich nauki o różnych religiach i formach religijności). Długa tradycja zarówno nobilituje te religie i te nauki, jak i pokazuje ich z reguły trudną drogę do określenia i samookreślenia swojej tożsamości i miejsca w kulturze. Nie inaczej jest z religioznawstwem. Nie chodzi przy tym wyłącznie, a nawet przede wszystkim o nazwę (kwestia ta jednak nie jest zupełnie bez znaczenia), lecz o takie określenie i samookreślenie się w refleksji nad religią (ew. religiami), w którym nie będą łączone – mniej lub bardziej świadomie – dwa istotnie różniące się światy, to znaczy świat tego, w co się wierzy i jak się wierzy, ze

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

¹ Por. A. Bronk, *Czym jest religiologia?*, „Nauka” nr 2/2011, s. 47.

światem zdystansowanego (ew. krytycznego) namysłu nad tym, w co się wierzy i jak się wierzy. Rzecz jasna, opowiadam się za określonym rozumieniem podejścia czy też nastawienia naukowego. Karl R. Popper nazywał to *racjonalizmem* i łączył z „taką postawą, która w rozwiązywaniu problemów daje pierwszeństwo raczej rozumowi, tzn. jasnej myśli i doświadczeniu, niż uczuciom i namiętnościom”². A. Bronk mówi o takiej „zakładanej przez badacza w punkcie wyjścia badań (...) postawie, jaką zajmuje wobec zjawisk religijnych: zaangażowanej proreligijnie lub antyreligijnie”³. W obu przypadkach to podejście, czy też ta postawa, sytuowane są na poziomie wyjściowym. W obu też przypadkach podkreśla się, że ta postawa czy podejście „rodzi pytania o możliwy obiektywizm uzyskiwanych tu wyników”. Na temat tego obiektywizmu obaj autorzy wypowiadali się przy różnych okazjach i niejednokrotnie mówili jeśli nawet nie jednym głosem, to przynajmniej mówili o tych samych problemach, a w przyjmowanych i proponowanych przez nich rozwiązaniach można wskazać pewne zbieżności – w takich chociażby kwestiach, jak: 1) sytuacja problemowa (jest ona uznawana nie tylko za równie istotną jak proponowane rozwiązania, ale także za warunkującą te ostatnie); 2) krytycyzm i krytyka tych sytuacji problemowych oraz proponowanych rozwiązań, które nie spełniają wymogów naukowości; czy 3) założeniowość i obiektywność badań (nie tylko, że nie muszą się wykluczać, ale wręcz muszą się dopełniać (zdaniem obu filozofów wiedza bezzależniowa nie istnieje)⁴.

Rzecz jasna, w tych odległych czasach, w których pojawiły się pierwsze nauki, nie dyskutowano ani nad tymi problemami, ani też nie proponowano takich rozwiązań, które mogłyby spełniać dzisiejsze wymagania stawiane wiedzy obiektywnej. Nie byłoby jednak ani tych problemów, ani też tych rozwiązań, gdyby nie pojawili się ci nieliczni starożytni „miłośnicy wiedzy” (filozofowie), którzy zarówno sami zajmowali zdystansowaną postawę wobec współczesnych im wierzeń i praktyk religijnych, jak i potrafili przekonać do niej innych – też stosunkowo nielicznych (liczni byli ci, którzy z owymi wierzeniami i praktykami się utożsamiali). Ogromnie zróżnicowaną ich galerię przedstawia Diogenes Laertios w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*. W świetle tego

² „Nie jest to oczywiście wyjaśnienie w pełni zadowalające, bo wszystkie takie terminy jak «rozum», czy «namiętności», nie są jasne. (...) Moglibyśmy zatem powiedzieć, że racjonalizm to gotowość do uważnego przyjmowania krytycznej myśli i do uczenia się z doświadczenia. Jest to postawa gotowości do uznania, że ja mogę się mylić, ty możesz mieć rację, i wspólnym wysiłkiem możemy zbliżyć się do prawdy. Jest to postawa, która niełatwo porzuca nadzieję, że za pomocą takich środków jak argument czy obserwacja ludzie mogą się dogadać na temat wielu ważnych spraw”. Por. K.R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2007, s. 284 i d.

³ Por. A. Bronk, *Czym jest religiologia?* wyd. cyt., s. 47.

⁴ Por. K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992; A. Bronk, Podstawy nauk o religii, „Studia Religioznawcze” nr 4a, Lublin 2009.

przekazu wprawdzie początki filozofii i filozofów są dyskusyjne (byli wówczas m.in. tacy, którzy wywodzili je „z epoki magów”), to jednak zasadniczy przełom dokonał się momencie, gdy pojawili się ci mędrcy greccy, którzy zajmowali postawę krytyczną wobec „barbarzyńskich” wierzeń i praktyk. Jednym z nich był żyjący w VI w. p.n.e. Bias z Prieny. Na podstawie relacji Diogenesa Laertiosa można dojść do wniosku, że o bogach i bóstwach, w których istnienie i moce sprawcze wierzyli jego współcześni, wypowiadał się w sposób ogólny, a nawet ogólnikowy (np. miał mówić: „o bogach mów, że istnieją”), jednak w konkretnych sytuacjach, gdy spotykał się z niemądrymi (nieracjonalnymi) zachowaniami innych, dystansował się nie tylko od tych zachowań, ale także od tych bogów, na których pomoc tamci liczyli⁵. Nie można oczywiście powiedzieć, że mędrzec ten był religioznawcą, podobnie zresztą nie można dokładnie określić, co oznaczało owo dystansowanie się. Można jednak powiedzieć, że raczej w grę nie wchodzi tutaj jakaś „bezbożność” (ateizm). Można również powiedzieć, że jego postawa, czy też zachowanie, oznaczała – mimo tych niejasności – jakieś znawstwo współczesnych mu wierzeń i praktyk. A czy nie o to generalnie chodzi w religioznawstwie?

Znacznie mocniejszą pozycję w tradycji filozoficznej niż Bias z Prieny ma Sokrates (ok. 470/69-399 p.n.e.). Niestety, nie pozostawił on żadnych pisanych świadectw swojej mądrości, a wszystkie informacje na temat jego życia i jego filozofii pochodzą z tzw. drugiej ręki. Jednym z takich źródeł są pisma jego ucznia Platona (427-347 p.n.e.). W *Obroonie Sokratesa* podkreśla on nie tylko wyjątkową mądrość swojego mistrza i nauczyciela, ale także wskazuje na niezbyt wielką mądrość tych, z którymi mu przyszło współlegzystować – m.in. tych poetów, którzy wierzą, że „w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów; ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią”⁶. Jednym z zarzutów postawionych Sokratesowi w wytoczonym mu procesie był zarzut „nie uznawanie bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe”. Filozof ten wprawdzie nie udzielił swoim oskarżycielom jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co to są za „nowe duchy”, powiedział jednak wyraźnie, że „ani Heliosów, ani Seleny za bogów nie uważa, tak jak inni ludzie”, podobnie zresztą, jak nie wierzy w inne ludowe przekonania, a nie wierzy w nie, bowiem są one irracjonalne. Bez wchodzenia w szczegóły wiary Sokratesa można powiedzieć, że tutaj również nie chodzi o ateizm. Chodzi natomiast o zgłoszenie swojego *votum separatum* wobec takiej ludowej wiary, która oparta była na „prymitywnym antropomorfizmie, zarówno w sensie fizycznym, jak i mo-

⁵ Przykładowo: „Gdy płynął raz z ludźmi bezbożnymi podczas burzy i okręt walczył z falami, a oni wzywali pomocy bogów, powiedział: «zamilczcie, aby bogowie nie dostrzegli, że wy tu płyniecie». Zapytany przez bezbożnego człowieka, co to jest pobożność, milczał, a kiedy tamten zapytał go o przyczynę milczenia odpowiedział: «Milczę, bo pytasz o rzeczy, które ciebie wcale nie obchodzą»”. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 55 i d.

⁶ Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 1958, s. 98 i in.

ralnym, który ją kompromitował”⁷. Jego rozpoznanie można uznać również za element znawstwa w tym zakresie, który stanowi obszar badań religioznawstwa. W przypadku Sokratesa nie można już jednak powiedzieć, że brakowało mu metody – bo filozof ten przeszedł do historii jako autor oryginalnej i stosowanej praktycznie do dzisiaj metody dialogicznej⁸. Rzecz jasna, nie wyodrębnił on ani przedmiotu badań religioznawczych, ani też nie sformułował jego swoistych metod badawczych. Tyle tylko, że w tamtych czasach takie wyodrębnienie mało komu były do czegoś potrzebne. Odmiennego zdania był Arystoteles (384/83-322/21 p.n.e.), filozof „zmierzający w znacznej mierze do tego, aby filozofia w możliwie największym stopniu potrafiła samą siebie uzasadnić jako wiedzę, która nie jest związana z żadną korzyścią”⁹. Należał on jednak do tych wyjątków, które można spotkać w każdej epoce.

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad trudnymi początkami religioznawstwa są rozważania nad religią i religijnością Cycerona (106-43 p.n.e.). Przedstawił je m.in. w rozprawie *O naturze bogów*. Nie kwestionował w niej zasadności wiary w istnienie bogów, a nawet wiary w to, że „bogowie wdają się w sprawy ludzkie”, ale powątpiewał w to, aby uzasadnienia dla niej mogli dostarczyć kapłani lub filozofowie¹⁰. Uzasadnienie to znajdował w powszechnej potrzebie pokoju i spokoju społecznego – jego zdaniem, bez tej wiary „wszelka świętość i kult religijny musiałby nieuniknienie upaść. A gdy one niszczą, następuje zamęt w życiu i wszelkie zamieszanie. Nie wiem, czy z wykorzeniem bogobojności nie znikłaby także ufność, nie uległa rozkładowi społeczność ludzka i nie zanikła najwznioślejsza z cnót, jaką jest sprawiedliwość”. Wprawdzie wszystko to i wiele jeszcze innych uwag na temat religii i religijności jemu współczesnych wypowiedzianych jest w trybie warunkowym (nieobcym przecież naukowemu dialogowi), to

⁷ „Wydaje się nadto, że z różnych napomknąć można wnosić, że Sokrates, (...) reagując na irytujący politeizm właściwy religii ludowej, uznawał koncepcję jednego bóstwa, chociaż nie wykluczał wielości jego manifestacji”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. I, Lublin 1993, s. 350 i d.

⁸ Szerzej w kwestii tej metody, por. tamże, s. 369 i d.

⁹ „Filozofia jako filozofia powinna pozostać całkowicie wolna i niezależna, a jednocześnie powiązana z praktyką i tworzeniem. (...) nie oznacza to jednak, że zdobyta w ten sposób wiedza nie może przynosić istotnych korzyści w życiu ludzkim. Przeciwnie, staje się ona nieodzowną wiedzą dla dobrego życia. (...) Filozofujący zbliżają się w swojej działalności do Bogów (Arystoteles jest w tym punkcie zgodny z Platonem) i osiągają dzięki swojej działalności najwyższe szczęście. Nie zdobywają go jednak wyłącznie dla siebie, lecz dzieląc się z innymi swoją wiedzą stwarzają im możliwość osiągnięcia życiowego powodzenia”. Por. R. Elberfeld, *Was ist Philosophie?, Programatische Texte von Platon bis Derrida*, Stuttgart 2006, s. 41 i d.

¹⁰ Ci ostatni niejednokrotnie różnią się w tych kwestiach w sposób zasadniczy, a „Diagoras z Melos i cynareik Teodor uważali, że bogów nie ma wcale”. Por. Cyceron, *O naturze bogów*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 7 i d.

przecież pod zasadnością tych spostrzeżeń jeszcze dzisiaj podpisać by się mógł niejeden socjolog, antropolog kulturowy czy religioznawca.

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad tymi trudnymi początkami religioznawstwa są również uwagi średniowiecznych pisarzy chrześcijańskich na temat przedchrześcijańskich wierzeń i praktyk religijnych. Jednym z bardziej znaczących wśród nich jest Aureliusz Augustyn (św., 354-430 n.e.). Jego *Państwo Boże* stanowi wielki intelektualny rozrachunek z „barbarzyńską” przyszłością ludzkości oraz próbę (w znacznej mierze udaną, bo zaakceptowaną później przez chrześcijaństwo zachodnie) ufundowania nowego typu religii i religijności. W szczególności sporo miejsca zajmuje w tym dziele analiza religii i religijności starożytnych Greków i Rzymian. Rzecz jasna, religie te są krytykowane, ale krytykowane z dobrym znawstwem występujących w nich wierzeń i praktyk, i to w tak wielu szczegółach, że jeszcze dzisiaj mogą stanowić źródło wiedzy o greckich i rzymskich bogach, demonach i próbach ich obłaskawiania, kultach i czynnościach obrzędowych itd.¹¹. Towarzyszą im różnorakie oceny, kwalifikacje i ... dyskwalifikacje – w rodzaju: „nierozumna wiara”, „lubieżność”, „bezwstydnosc”, „paskudztwa”, „obrzydlivosc” itp. Towarzyszą temu również pełne wiary słowa – „o zbawiennej mocy religii chrześcijańskiej”, „o czci należnej jednemu Bogu, którego jako dawcę szczęśliwości odczuwa każdy, choćby nie znał jego imienia”, o „wyższości wierzącego chrześcijanina ponad wszelkie filozofie” itp. Można oczywiście poprzestać na uznaniu tego za wyznanie głębokiej wiary chrześcijańskiej autora tego dzieła. Można jednak również potraktować to jako punkt wyjścia do dyskusji nad łączeniem wyznaniowości z naukowością, w tym nad zasadnością formułowania w nich ocen (zwłaszcza tak skrajnych), dzielenia świata wierzeń i praktyk religijnych na całkowicie niewłaściwe i jedynie właściwe itd. Nie są to przecież problemy, z którymi współczesna nauka definitywnie się uporała.

Dyskusja taka jest tym bardziej potrzebna, że w czasach nowożytnych pojawiła się znacząca i wpływowa grupa takich filozofów (uczonych?), która – mimo z reguły chrześcijańskiego wykształcenia i wychowania – przystąpiła do demontażu różnego rodzaju ołtarzy i ołtarzyków wzniesionych przez chrześcijan ku czci chrześcijańskim wielkościom i wartościom. W okresie oświecenia – w epoce uznawanej z różnych względów za przełomową w europejskiej kulturze – prym wśród nich wiodł Wolter (Voltaire, 1694-1778). Miał on raczej mierne wykształcenie (ukończył jezuickie Kolegium Ludwika Wielkiego w Paryżu), ale wypowiadał się w tylu różnych kwestiach, że trudno jest znaleźć taką dziedzinę czy dyscyplinę, w której nie miałby nic do powiedzenia. Rzecz jasna, nie zawsze wypowiadał się na tyle kompetentnie, aby można go było uznać za znawcę tego, o czym mówił. Sam uznawał się za takiego znawcę, w którego obszarze zainte-

¹¹ Por. Augustyn (św.), *Państwo Boże*, Kęty 2002.

resowania znajdowała się cała kultura (nie tylko europejska), w szczególności wielkie szkody jakie wyrządziło w niej chrześcijaństwo¹². Powiem krótko: jego oceny, kwalifikacje i dyskwalifikacje są równie skrajne jak te, które pojawiają się u żarliwych obrońców chrześcijaństwa – tyle tylko że sytuują się na ich przeciwnym krańcu, to znaczy tam, gdzie u tych obrońców pojawiają się afirmacje u Woltera (i podobnie do niego myślących i mówiących wolterian) pojawiają się negacje. W każdym przypadku stawiało to i stawia pod znakiem zapytania ich naukowość.

Trzeba jednak również przypomnieć, że w tamtej bogatej w filozoficzne i polemiczne talenty epoce pojawili się tacy filologowie, którzy – dysponując znajomością języków orientalnych – podejmowali próby nowego odczytania „starych” pism, w tym Starego i Nowego Testamentu. Jednym z nich był Hermann Samuel Reimerus (1694-1768), autor *Apologii albo pisma w obronie rozsądnie myślących czcicieli Boga*¹³. Już opublikowanie fragmentów tego dzieła przez Lessinga wywołało skandal i oburzenie tych, którzy intelektualnie i emocjonalnie przywiązani byli do chrześcijaństwa. Trzeba przyznać, że było się czym przejmować. Przeprowadzone bowiem przez Reimerusa analizy filologiczne doprowadziły go do wniosku, że święte księgi chrześcijaństwa ...nie są aż tak święte, aby nie było w nich poważnych niejasności i sprzeczności, a biblijni bohaterowi nie są aż tak bohaterzy, aby nie mieli pospolitych wad pospolitych ludzi (takich np. jak skłonność do zemsty czy mściwości). Dzisiaj tego rodzaju odkrycia traktuje się – zwłaszcza w protestanckich środowiskach naukowych – za rzecz normalną i naturalną, ale wówczas traktowane były jako zamach na religijne świętości.

Scjencyzny przełom

Przełom ten dokonał się w XIX wieku i związany był – generalnie biorąc – z głęboką wiarą w moc poznawczą nauk, w szczególności tych, które potrafiły nie tylko trafnie opisać zjawiska, ale także wyjaśnić ich genezę i funkcję, oraz przewidywać kierunki i charakter dokonujących się zmian¹⁴. W pierwszej połowie tamtego stulecia zaliczano do nich głównie nauki przyrodnicze – takie m.in. jak fizyka czy biologia. Natomiast w drugiej połowie i w pierwszych dziesięcioleciach następnego stulecia dołączono do

¹² Szerzej w tej kwestii, por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności*. Wykłady, Poznań 2009, s. 80 i d.

¹³ „Reimerus był statecznym, miłującym spokój profesorem, który wykladał języki wschodnie w gimnazjum swojego rodzimego Hamburga. (...) Był autorem cenionych książek w obronie religii naturalnej i przeciwko ateizmowi; dowodził w szczególności, że tylko mądrością Najwyższej Istoty da się wytłumaczyć cudowną organizację świata owadów”. Por. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 374 i n.

¹⁴ Szerzej w tej kwestii, por. Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 130 i d.

nich niektóre nauki społeczne – takie np. jak socjologia czy psychologia. Z tą drugą fazą scjentyzmu przyjęło się łączyć pojawienie się religioznawstwa jako – zadaniem jednych, wyodrębnionej dyscypliny naukowej, natomiast zdaniem innych dyscypliny quasi-naukowej lub pseudonaukowej¹⁵. Daleki jestem od przeceniania naukowości zarówno samego scjentyzmu (uważam, że był on zarówno filozofią nauki, jak ideologią), jak i naukowości tych nauk, które stanowiły jego wizytówkę. Uważam jednak, że stanowił on istotne zerwanie z tym spekulatywizmem filozofów i teologów, którzy wcześniej pretendowali do najbardziej wiarygodnych znawców religii i religijności. Uważam również, że zapoczątkowane wówczas kierunki badań i zastosowane w nich metody badawcze wiążą się z tym, co lepsze, a nie z tym, co gorsze w religioznawstwie. Stanowisko to spróbuję uzasadnić, odwołując się do tych uczonych, którzy dzisiaj uznawani są za swego rodzaju klasyków nauk o kulturze symbolicznej.

Na takie miano zasługuje Émil Durkheim (1858-1917), autor m.in. *Elementarnych formach życia religijnego*¹⁶. Nie jest zapewne możliwa jednoznaczna odpowiedź na pytanie, czy jest to dzieło etnograficzne, etnologiczne, socjologiczne czy religioznawcze, bowiem wszystkie te słabo wówczas wyodrębniane dyscypliny są w nim reprezentowane, a jego autor ani nie miał trudności w ich łączeniu, ani też nie uczynił z tego naukowego czy naukowoznawczego problemu. Istotny problem widział natomiast w doborze właściwych dla tego zróżnicowanego obszaru badań metod badawczych. Kwestii tej poświęcił zresztą odrębną rozprawę – zatytułował ją: *O zasadach metody socjologicznej* (stąd być może uchodzi za prekursora współczesnej socjologii). Wskazał w niej nie tylko

¹⁵ Z tym scjentyzmem skłonny jest łączyć „powstanie naukowych nadań nad religią” również A. Bronk. Jego zdaniem, „na powstanie dziewiętnastowiecznych zainteresowań religią złożyły się: rozwój nauk historycznych, filologicznych, psychologii, socjologii, etnologii oraz językoznawstwa historycznego i porównawczego, których metody (techniki) rozciągnięto na badania dziejów, początków i funkcji religii; ewolucyjne widzenie świata, stawiające u początków to, co niedoskonałe (prymitywne); powstanie nowożytnej nauki, tłumaczącej racjonalnie (rozumowo) wszystkie zjawiska; ale także narastająca od czasów reformacji krytyka i wrogość wobec Kościoła katolickiego, potem każdej postaci religii instytucjonalnej i wreszcie religii w ogóle”. To ostatnie było oczywiście negatywnym „kapitałem” religioznawstwa. Jednak również w tych pierwszych historycznych podstawach współczesnego religioznawstwa, zdaniem tego autora, występują istotne negatywny – takie m.in., jak: „uboga podstawa faktograficzna” czy „ogólne i spekulatywne teorie na temat genezy i istoty religii”. Por. A. Bronk, *Podstawy nauki o religii*, wyd. cyt., s. 43 i d.

¹⁶ „Publikacja tego dzieła (w 1912 r. – uw. wł.) została poprzedzona długim okresem intensywnej działalności intelektualnej, w którym nie pojawiło się żadne inne dzieło Durkheima w postaci książki. (...) Książka ta jest najbardziej etnologiczną pracą Durkheima, opierającą się w pełni na materiałach etnograficznych. Poprzedziły ją liczne drobniejsze studia, także wykorzystujące dane zebrane przez antropologów i także dotyczące życia społeczeństw pierwotnych”. Por. E. Tarkowska, Wstęp do wydania polskiego *Elementarnych form życia religijnego* (Warszawa 1990, s. XVII i d).

na te metody, które powinny być stosowane w badaniach humanistycznych i społecznych, ale także na generalny cel tych badań¹⁷.

W najbardziej nas tutaj interesujących kwestiach, to jest zadań i możliwości poszczególnych nauk humanistycznych i społecznych, Durkheim wypowiedział się już we wprowadzeniu do *Elementarnych form życia religijnego*. Stwierdza tam m.in., że tytułowe elementarne formy socjolog może „opisać z taką dokładnością i wiernością, z jaką mógłby to uczynić etnograf czy historyk”, gdyż po pierwsze, ich „prostota nie ma sobie równych”, po drugie, nie wymaga to „odwołania się do jakiegokolwiek elementu zaczerpniętego z religii poprzedzającej”. Jednak „socjologia stawia przed sobą inne problemy niż historia i etnografia”, to znaczy „ma przede wszystkim na celu wyjaśnienie rzeczywistości aktualnej i bliskiej nam i dlatego mogącej oddziaływać na nasze zapatrywania i czyny: tą rzeczywistością jest człowiek, a zwłaszcza człowiek współczesny...”¹⁸. W rozprawie tej pojawiają się również mniej lub bardziej ogólne (filozoficzne) uwagi dotyczące bądź to religii w ogóle (w rodzaju: „Nie ma w gruncie rzeczy religii fałszywych. Wszystkie są na swój sposób prawdziwe: wszystkie, jakkolwiek na różny sposób, odpowiadają danym warunkom ludzkiej egzystencji”), bądź też ogólnych zasad jej badania (w rodzaju: „Wedle zasady kartezjańskiej rozstrzygającą rolę w łańcuchu prawd naukowych odgrywa zawsze pierwsze ogniwo”). Analiza poszczególnych części tego obszernego dzieła pozwoliłaby zapewne odpowiedzieć na pytanie, w których jego fragmentach Durkheim występuje jako socjolog, a w których jako historyk, etnograf czy filozof. Pytanie tylko, czy te ustalenia są potrzebne i komu są potrzebne, a także, czy nie utrudniłyby zadania tym, którzy inspirując się tym dziełem, poszukiwali i znajdowali nowe ścieżki i obszary badań humanistycznych i społecznych (fundując m.in. takie dyscypliny jak antropologia kulturowa).

Za klasyka nauk o kulturze symbolicznej uchodzi również Max Weber (1864-1920). Dzisiaj kojarzony jest przede wszystkim z socjologią, ale przecież miał on istotne dokonania w wielu różnych dyscyplinach. Wskazuje się zresztą na te dokonania i analizuje się je pod kątem odkrywczości w fachowej literaturze¹⁹. Warto zatem przypomnieć, że do tych wielodyscyplinowych badań miał on gruntowne przygotowanie akademickie – uzyskane najpierw podczas studiów na uniwersytecie w Heidelbergu (studiował na nim prawo, filozofię, ekonomię i historię), a później na uniwersytetach w Berlinie i w Getyn-

¹⁷ „Naszym celem zasadniczym – stwierdza tam – jest (...) rozciągnięcie naukowego racjonalizmu na badania zachowania ludzkiego poprzez pokazanie, że rozważane *ex post*, dają się one sprowadzić do stosunków przyczynowo-skutkowych, które następnie za pomocą nie mniej racjonalnej operacji można przekształcić w zasady działania na przyszłość”. Por. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, s. 4 i d.

¹⁸ Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, wyd. cyt., s. 1 i d.

¹⁹ Por. przykładowo: S. Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2000.

dze. Miał również wypracowywany przez lata (i kilkakrotnie korygowany) program badawczy; początkowo zamierzał się skupić nad badaniem kultury zachodniej, a ściślej nad pokazaniem, w jaki sposób „protestancka asceza stała się fundamentem nowoczesnej zawodowej kultury” (pisał o tym w liście do Heinricha Rickerta z 2 kwietnia 1905 r.), później rozszerzył swoje badania na różnego rodzaju zależności występujące między religijnymi i pozareligijnymi formami życia społecznego również w innych kulturach²⁰.

Wyniki tych badań przedstawił on w swoich zróżnicowanych problemowo dziełach. Zróżnicowanie to sprawia, że żadnego z nich nie można jednoznacznie zaszeregować do którejś z dyscyplin naukowych – nawet tych, które – tak jak jego *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* czy *Starożytny judaizm* – już swoim tytułem zdają się sugerować przynależność do religioznawstwa. Najtrudniej jest oczywiście przyporządkować którejś z dyscyplin jego *Gospodarkę i społeczeństwo*, dzieło stanowiące swoiste zbilansowanie i podsumowanie wieloletnich badań. Wprawdzie w jego podtytule mówi się, że zawiera ono „zarys socjologii rozumiejącej”, ale punkt ciężkości stanowi *rozumienie* takich globalnych i lokalnych procesów zmian życia społecznego, w którym nic, co było, jest i będzie istotne dla tego życia, nie zostanie pominięte; a przecież nie trzeba być specjalistą, aby stwierdzić, że istotne są dla nich: gospodarka, władza, religia, państwo, prawo itd. O wszystkich tych i wielu jeszcze innych wyznacznikach i składnikach życia społecznego Weber ma coś ważnego do powiedzenia (łącząc je – generalnie – z działaniem oraz z panowaniem społecznym). Jego badania są tym bardziej interesujące (i inspirujące do podejmowania kolejnych problemów), im bardziej wykraczają poza ustalone przez poszczególne dyscypliny ścieżki badawcze. Pozostaje oczywiście kwestią otwartą, czy taka socjologia, jaką uprawiał Weber, jest jeszcze, czy też już nie jest dyscypliną naukową. Z całą pewnością nie ma ona wiele wspólnego z socjologią opisową, statystyczną i „dogmatyczną”²¹.

²⁰ Powody tej zmiany wyjaśniał on w drugim wydaniu (z 1920 r.) *Etyki protestanckiej* – pierwszym z nich było dążenie do ukazania roli etyki zawodowej w możliwie szerokim kontekście kulturowym, natomiast drugim ukazanie się drukiem dzieła jego współpracownika Ernsta Troeltscha pt. *Społeczne nauczanie chrześcijańskich Kościołów*; M. Weber uznał je za „uniwersalną historię etyki zachodniego chrześcijaństwa”. Szerzej w tej kwestii, por. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, s. 139 i d.

²¹ Ostatnim z tych określeń posługuję się za Augustem Comte’em, który wprowadził do naukowego obiegu nie tylko pojęcie „socjologia”, ale także rozróżnienie między „dogmatycznym i historycznym, czyli społecznym punktem widzenia”. Na pierwszy plan („zarówno pod względem logicznym, jak i naukowym”) wysuwa on oczywiście „społeczny punkt widzenia”. Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973, s. 3 i d.

Współczesne religioznawstwo

Rzecz jasna, jest ono ogromnie zróżnicowane, a różnice te przebiegają – podobnie zresztą jak w innych dyscyplinach humanistycznych i społecznych – nie tylko według jego wewnętrznych (łączonych przez A. Bronka m.in. z „układem pytań”) i zewnętrznych wyznaczników (łączonych przez tego autora m.in. z jego funkcjonowaniem instytucjonalnym i personalnym), ale także wewnątrz tych wyznaczników. Istotne znaczenie miało i ma to, do jakiej tradycji odwołują się dzisiejsi religioznawcy, a także to, czy liczą się, czy też nie liczą się z możliwością cofnięcia im społecznego „imprimatur” (pojęcia tego używam w szerszym znaczeniu niż ma ono w Kościele). Istotne znaczenie miały i mają również tak na pozór prozaiczne sprawy, jak moda na określone nazwiska, na określony sposób myślenia i mówienia (np. modne jest dzisiaj wypowiedanie się tak, jakby się było specjalistą od wszystkiego) itd. Takich wyznaczników i oznaczników zróżnicowania religioznawstwa jest oczywiście więcej. Sprawiają one m.in., że niejednokrotnie można mieć wątpliwości, czy mamy jeszcze do czynienia ze znawstwem religii i religijności, czy też raczej ze świadectwami wiary lub niewiary wypowiedzianych się. Chcę przez to powiedzieć tylko tyle, że równie trudne jest – dla jednych religioznawców łączenie ich wyznaniowości z ich naukowością, a dla drugich ich antywyznaniowości z ich naukowością. Nie chciałbym tutaj jednak szerzej zajmować się tą kwestią. Chciałbym natomiast przywołać kilka przykładów takiego uprawiania religioznawstwa, które można uznać za jego dzisiejszą wizytówkę.

Takim przykładem może być religioznawstwo w wydaniu Mircea Eliade’go (1907-1986). Jego koncepcja religii i religijności, nazywana *morfologią sacrum*, nawiązuje bezpośrednio do stanowiska Rudolfa Otto, w szczególności do jego rozprawy pt. *Świętość*, w której poddane zostały analizie różne formy doświadczenia religijnego i „wyłuskane zostały istotne cechy tego przerażającego i irracjonalnego doświadczenia”²². Filozoficznie sytuuje się ona w tradycji fenomenologicznej (mającej takich fundatorów jak E. Husserl oraz takich kontynuatorów jak G. van der Leeuw). Eliadowski fenomenolog – podobnie zresztą jak każdy fenomenolog – zajmuje się tym, co się objawia w doświadczeniu religijnym, ale to, co się w nim objawia, objawia się w różnych kształtach (morfemach) i może być, oraz faktycznie jest, rozpoznawane przez różne osoby w różny sposób. Sam Eliade reprezentuje przede wszystkim punkt widzenia historyka religii, ale jednocześnie uznaje istotność badań socjologa, etnologa i psychologa religii. Pojęciami bazowymi są w jego badaniach pojęcia *mitu*, *sacrum* oraz *profanum*. Mity Eliade sytuuje

²² Podstawowymi elementami tego doświadczenia są „uczucie grozy w obliczu świętości”, oraz „bojaźni w obliczu *mysterium fascinans*. Wszystkie te doświadczenia Otto określa mianem *numina* (od łacińskiego *numen* = bóstwo), ponieważ wywodzą się one z objawienia pewnego aspektu boskiej mocy”. Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 5 i d.; oraz R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993.

między nieświadomymi i uświadamianymi przeżyciami człowieka. Jednak mit „daje się uchwycić jako mit jedynie wtedy, gdy objawia, że coś się w pełni objawiło”. Od innych pojawiających się w tym obszarze przeżyć (takich np. jak sny) mity różnią się m.in. tym, że: 1) stanowią „objawienie zarazem twórcze i wzorcowe”; 2) „zawsze opowiadają, że coś się rzeczywiście zdarzyło, że zdarzenie to miało miejsce w pełnym tego słowa znaczeniu”; 3) „odslaniają fundamentalne struktury rzeczywistości i różne sposoby bycia w świecie”; 4) oznaczają „wszystko to, co sprzeciwiało się «rzeczywistości»” ziemskiej, a zarazem uzależniają zachowanie tej rzeczywistości w istnieniu”²³. Od tak pojmowanego i przedstawianego mitu do *sacrum* jest już tylko jeden krok. Okazuje się bowiem, że „ontofania zawsze (...) implikuje teofanię lub hierofanię. To właśnie Bogowie lub Istoty półboskie stworzyli Świat i ustanowili niezliczone sposoby bycia w Świecie, poczynając od tego, który jest właściwy człowiekowi, aż po sposób bycia owada. Objawiając historię o tym, co wydarzyło się *in illo tempore*, objawia jednocześnie wejście w *sacrum* świata”. Od «wejścia w *sacrum* świata» odróżnia się – poprzez dialektyczną opozycję – jego *profanum*, stanowiące drugą z podstawowych form «bycia w Świecie», «drugą z sytuacji egzystencjalnych, jakie człowiek ukształtował w trakcie przebiegu swej historii»²⁴. Stwierdzenie, że mamy tutaj do czynienia bardziej z mitoznawstwem niż z religioznawstwem, jest w jakiejś mierze zasadne. Tyle tylko że jest to zaledwie wprowadzenie do tych wielowymiarowych i wieloaspektowych badań związków między *sacrum* i *profanum*, które Eliade prowadził przez wiele lat i których wyniki przedstawił w swoich licznych rozprawach. W jednej z nich (takich np. jak trzytomowa *Historia wierzeń i idei religijnych*) na pierwszy plan wysuwa się historia porównawcza religii, w innych (takich np. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*) etnologia, w jeszcze innych (takich np. jak *Mity, sny i misteria*) mitologia i psychologia głębi.

Charakterystyczny dla współczesnego religioznawstwa jest jednak również sposób jego uprawiania przez tych, którzy zarówno sami uznają się przede wszystkim za socjologów, jak i powołują się głównie na ustalenia socjologów i socjologii. Przykładem może być religioznawstwo uprawiane przez Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna, współautorów książki pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*²⁵. Punktem wyjścia jest w niej pytanie filozoficzne: „jakie są źródła wiedzy?”. Zdaniem autorów tego dzieła, socjologowie nie usiłują jednak wyręczyć w odpowiedzi na to pytanie filozofów, lecz przyjmując, że rzeczywistość jest tworzona społecznie, analizują to tworzenie, a ściślej,

²³ Por. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, s. 6 i d.

²⁴ Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, wyd. cyt. s. 9 i d.

²⁵ We *Wprowadzeniu* do tej rozprawy jako swoich prekursorów wymieniają oni Durkheima i Webera, natomiast jako swojego bezpośredniego nauczyciela Carla Mayera (jego wykłady miały się przyczynić do lepszego rozumienia Webera i Durkheima). Por. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

analizują „związek między ludzką myślą i kontekstem społecznym, w którym ona powstaje”²⁶. Analiza tego związku skłania ich do postawienia pytań, na które usiłują znaleźć odpowiedzi takie nowe multidyscyplinarne nauki jak kognitywistyka (kognitywiści zajmują się różnymi aspektami funkcjonowania ludzkiego umysłu) oraz takie tradycyjne dyscypliny, jak lingwistyka, w tym taki jej dział jak semantyka (zajmuje się badaniem znaczeń językowych). Ta ostatnia stanowi dla nich bezpośrednie przejście do kwestii związanych z życiem religijnym. Okazuje się bowiem, że tzw. uniwersa i subuniwersa znaczeń („Ich źródłem jest specjalizacja ról posunięta tak daleko, że wiedza związana z określonymi rolami staje się w porównaniu ze wspólnym zasobem wiedzy całkowicie ezoteryczna”), muszą mieć swoich „nosicieli” („podobnie jak wszystkie społeczne konstrukcje znaczeń”; „nosicieli w postaci określonych zbiorowości, czyli w postaci grup, które stale wytwarzają dane znaczenia oraz w których znaczenia te mają obiektywną realność”) oraz że są one podtrzymywane przez mitologię („jest najstarszą formą podtrzymywania uniwersum”) i teologię (od pierwszej z nich różni się „większym stopniem teoretycznej systematyzacji”). Wspólne są dla nich nie tylko ich społeczne funkcje, ale także historyczne korzenie (wyrastają one historycznych z procesów instytucjonalizacji)²⁷.

W wyjaśnianiu mechanizmów społecznego podtrzymywania znaczeń Berger i Luckmann odwołują się nie tylko do działalności mitologów i teologów, ale także filozofów, psychologów i ... socjologów. O tym, która z tych grup jest w stanie wykonać to zadanie najlepiej, decyduje nie tylko ich wiedza i ich praktyczne umiejętności, w tym umiejętności konkurowania na rynku usług terapeutycznych i nihilacyjnych, ale także okoliczności społeczne, w których je wykonują. Z reguły każdy z nich dąży do zajęcia pozycji „uniwersalnego eksperta”, dającego „możliwość utrzymania efektywnego monopolu na ostateczne definicje rzeczywistości społecznej”, a ci, którym udało się zająć te „kluczowe pozycje gotowi są użyć swej siły, aby narzuć pozostającej w ich władzy ludności tradycyjne definicje rzeczywistości” („Tradycyjne definicje rzeczywistości powstrzymują zmianę społeczną”). Rodzi to jednak prędzej lub później różnego rodzaju opory i bunty oraz prowadzi do pojawienia się różnego rodzaju herezji i schizm, a także takich rewo-

²⁶ „Można więc powiedzieć, że socjologia wiedzy to socjologiczne ujęcie bardziej ogólnego problemu, mianowicie zagadnienia egzystencjalnego uwarunkowania myśli jako takiej”. (tamże, s. 27).

²⁷ „Teologia może służyć jako paradygmat późniejszych filozoficznych i naukowych konceptualizacji kosmosu. Chociaż teologia jest bliska mitologii ze względu na religijne treści w jej definicji rzeczywistości, pod względem społecznego umiejscowienia jest bliższa późniejszym konceptualizacjom świeckim. (...) Skrajnym krokiem w takim rozwoju wypadków oraz w sekularyzacji i wyrafinowaniu sposobu utrzymywania uniwersum jest współczesna nauka. Nauka nie tylko dokończyła dzieła wykluczania tego, co sakralne, ze świata życia codziennego, ale w ogóle usuwa z tego świata wiedzę służącą podtrzymywaniu uniwersum” (tamże, s. 178).

lucji, które radykalnie zmieniają zarówno uniwersum symboliczne, jak i pozycje społeczne tych, którzy je uprawomocniali i podtrzymywali. Ich zdaniem odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „co dalej?”, szukać trzeba w historii, w szczególności historii nowoczesnych ruchów religijnych. Pokazuje ona bowiem, że ci, którzy dokonali w tych czasach rewolucji społecznych, to jest intelektualiści, „przekształcili się w «oficjalnych» autorów uprawomocnień”. Od swoich starożytnych i średniowiecznych poprzedników różnią się tym, że potrafili narzucić społeczeństwom zachodnim definicję społeczeństwa pluralistycznego, to jest takiego, które wprawdzie ma „jedno zasadnicze uniwersum, podzielane przez wszystkich i jako takie przyjmowane przez wszystkich”, ale także ma „różne uniwersa częściowe, współistniejące we wzajemnej akomodacji”²⁸.

Kilka uwag ogólnych

Przesłanek do tych uwag dostarczają ci uczeni, którzy wpisują się w szeroki i intelektualnie ożywczy nurt socjologii rozumiejącej. Łączy ich nie tyle opisywanie przemian życia społecznego, w tym takiego jego istotnego fragmentu, jaki stanowi życie religijne, co próba zrozumienia i wyjaśnienia *sensu* tych przemian. Bez wątpienia był to i jest problem filozoficzny. Przywoływani tutaj uczeni przekonująco pokazali i wykazali, że był to i jest jednak również problem historyczny, psychologiczny, etnologiczny, teologiczny, religioznawczy, kulturoznawczy, socjologiczny oraz innych jeszcze nauk humanistycznych i społecznych. Skłonny jestem podpisać się pod tezę, że jeśli któraś z nich go nie dostrzeża, to można mieć uzasadnione wątpiwości, czy z jej naukowością wszystko jest tak, jak być powinno.

Rzecz jasna, problem ten ma zarówno wymiar globalny (całościowy), jak i szereg wymiarów lokalnych (cząstkowych). Sprawia to m.in., że żadna z poszczególnych nauk humanistycznych i społecznych nie była, i nie jest, w stanie go rozwiązać bez korzystania z metod i wyników badawczych innych. U różnych przedstawicieli tych nauk różna jest nie tylko świadomość tego faktu, ale także różna gotowość i umiejętność korzystania z tych metod i wyników. Skłonny jestem również podpisać się pod tezę, że dzisiaj stosunkowo najbardziej znaczące i interesujące poznawczo wyniki osiągają nie ci, którzy zamykają się w swojej dyscyplinie, specjalności lub specjalizacji, lecz ci, którzy – będąc autentycznymi specjalistami „od czegoś” – posiadają jednocześnie niezłe rozeznanie w tym, co robią, jak robią oraz jakie osiągają wyniki inni specjaliści. Pod tym względem religioznawstwo nie jest, a przynajmniej nie powinno aspirować do jakiegoś wyjątku. W sytuacji, gdy staje się ono taką izolowaną i izolującą się wyspą albo już przestało być nauką, albo też znajduje się na drodze do utraty statusu nauki humanistycznej i spo-

²⁸ „Pluralistyczna sytuacja wiąże się ze społeczeństwem miejskim o wysoko rozwiniętym podziale pracy, towarzyszącym mu wysokim zróżnicowaniu struktury społecznej oraz dużej nadwyżce ekonomicznej” (tamże, s. 196).

łecznej – w takim rozumieniu tych nauk, jaki został im nadany m.in. przez socjologię rozumiejącą. To, że owa socjologia wysuwa się dzisiaj na pierwsze miejsce, nie czyni mu – moim zdaniem – żadnej ujemy na honorze. Zawsze przecież w nauce ktoś i coś było pierwsze (również teolodzy i teologia), a to, że owe pierwszeństwo się zmienia stanowi normę i naturalną prawidłowość.

What was and what is the study of religion?

In these remarks I do formulate and argue a general thesis, that the study of religion is, or at least might be as one of the disciplines within human and social sciences also when it tackles the problems examined by other disciplines and when it uses their methods of research. Today we may clearly see, that troubles with holding the standards of science have these researchers of religion, who try to undertake their own way of research. On the other hand, interesting and significant outcomes of research are being gained by those, who (being authentic specialists in explaining various religious questions) know very well what they are doing, what methods they are using and what scores are being won by sociologists, psychologists, ethnologists, historians and philosophers of religion.

Key words: study of religion, scientific breakthrough, understanding sociology, research traditions, indicators of science