

ANDRZEJ BRONK

DLACZEGO BEZZAŁOŻENIOWE, I W TYM SENSIE OBIEKTYWNE, NAUKI O RELIGII SĄ NIEMOŻLIWE?*

1. UWAGI WPROWADZAJĄCE

a) Jak pogodzić założeńiowość badań religioznawczych z obiektywnością uzyskiwanych wyników? Wymóg poznania bezzałożeńiowego w filozofii i nauce sięga Platona [H. Hühn 2001] i szerzej tych kierunków filozoficznych, które – jak w XX w. fenomenologia i neopozytywizm – szukają absolutnego punktu wyjścia poznania, który zapewniłby obiektywność i pewność twierdzeniom i teoriom naukowym.

b) Terminem „religioznawstwo” lub inaczej „nauki religiolologiczne” określam empiryczne (humanistyczne) badania nad religią (religioznawstwo w węższym sensie) wraz z filozofią i teologią religii (religioznawstwo w szerszym sensie). Rozważam zarzut, typowy w odniesieniu do wszystkich nauk humanistycznych, że nieunikniona obecność założeń w punkcie wyjścia sprawia, iż religioznawstwo nie stać na obiektywne badanie zjawisk religijnych w sensie zbliżonym do obiektywności nauk empirycznych (przyrodniczych). Zarzut ten głosi również, że badacz, kierując się określonym interesem kulturowym (europocentryzm), religijnym (chrystianocentryzm), światopoglądowym lub ideologicznym przy interpretowaniu zjawisk religijnych, dokonuje z konieczności (zafałszowującej) redukcji zjawisk religijnych do niereligijnych oraz zjawisk z obszaru jednej (pozaeuropejskiej) do zjawisk z kręgu własnej kultury [S. Haack 1998].

* Tekst jest szkiecowym odpowiednikiem referatu wygłoszonego po angielsku (*Why is a presuppositionless and in this sense objective study of religion impossible?*) na konferencji, której organizatorem była Синодальная библейско-богословская комиссия Русской Православной Церкви, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Moskwa 17-23. 11.2010, opublikowany po rosyjsku: А. Бронк, *О причинах невозможности беспредпосылочного и в этом смысле объективного изучения религий*, „Вестник ПСТГУ” / Богословие. Философия 2011. Вып. 5 (37), s. 85-98.

c) Do założeń na etapach zbierania danych doświadczenia, ich interpretacji i rozumienia oraz budowania syntezy w postaci uogólniającej teorii, należą m.in.: 1) przyjmowane przez religioznawcę na mocy zwyczaju lub autorytetu przekonania (twierdzenia) zdroworoządkowe, religijne, światopoglądowe, moralne, polityczne natury teoretycznej, 2) pragnienia, uczucia oraz nastawienia emocjonalne i wolitywne badacza, 3) preferencje badawcze i sposoby wartościowania; 4) czynniki interpretujące o charakterze czysto spekulatywnym, jak nie wywodzące się z doświadczenia aprioryczne pojęcia czy inne konstrukcje umysłu. Mówiąc w dalszym ciągu o założeniach, mam jednak na myśli przede wszystkim sądy (twierdzenia), których prawdziwość jest *prima facie* przez badacza zakładana i dopiero wtórnie ewentualnie poddawana sprawdzeniu. Współczesna filozofia nauki wymienia kilka ważnych funkcji poznawczych założeń w nauce, zwłaszcza heurystyczną przy stawianiu pytań i wysuwaniu hipotez oraz systematyczną przy wyjaśnianiu badanych zjawisk i uprawomocnianiu twierdzeń.

2. RELIGIOZNAWSTWO A PROBLEM OBIEKTYWIZMU

Od powstania religioznawstwa w XIX w. troską badaczy było zapewnienie obiektywizmu naukowym badaniom zjawisk religijnych oraz uzyskiwanym wynikom. Ponieważ pierwsze katedry religioznawcze powstawały przeważnie na (protestanckich) wydziałach teologii lub w miejsce katedr teologicznych, obiektywność religioznawstwa rozumiano początkowo głównie jako zdystansowanie się od pojęć i tez teologii chrześcijańskiej. Udało się to tylko częściowo. Od początku, mimo ostentacyjnie nieraz deklarowanej – szczególnie przez religioznawców niewierzących – konieczności obiektywnego podejścia do badanych zjawisk, widoczne jest głęboko osobiste i ideologiczne zaangażowanie badaczy, zarówno deklarujących się jako niewierzący i jako wierzący. Zwłaszcza gdy chodzi o problem prawdziwości religii w ogóle lub konkretnej religii, empirycznie niemal widoczny jest wpływ, jaki na wyniki badań religioznawczych wywierał fakt osobistego akceptowania przez badacza lub odrzucania tezy o istnieniu transcendentnego wymiaru badanych zjawisk religijnych

Od początku widoczna też jest tendencja do instrumentalnego wykorzystywania wyników badań nad religią dla celów pozanaukowych. Chodzi o znany konflikt związany z równoczesnym realizowaniem przez naukę war-

tości poznawczych, etycznych i pragmatycznych. Dzieje religioznawstwa dostarczają wielu przykładów światopoglądowego zaangażowania religioznawców, upatrujących w nich narzędzie już to krytyki religii, już to obrony prawdziwości własnej religii lub religii w ogóle. Przykładowo: w duchu ewolucjonizmu badacze religie ludów pierwotnych oczekiwali, że wyniki ich badań będą przemawiać „ze skutkiem śmiertelnym przeciwko chrześcijaństwu. Sądzieli, że jeśli uda się wyjaśnić «religię pierwotną» jako rodzaj intelektualnej aberracji, jako złudzenie, wywołane emocjonalnym stresem lub przez jej funkcję społeczną, będzie również można podważyć i odrzucić religie wyższe” [E.E. Evans-Pritchard 1969, s. 15]. Także niektóre typy psychologii religii (freudyzm) okazały się destrukcyjne dla postawy religijnej. Zachodziła również sytuacja odwrotna, kiedy nastawieni apologetycznie badacze (W. Schmidt) wskazywali na wyjątkową z pewnych względów kulturową i społeczną pozycję konkretnej religii (religii monoteistycznej) lub religii w ogóle.

To, że teologiczne, filozoficzne i ogólnie światopoglądowe uwarunkowania (założenia) religioznawcy mogą wywierać i faktycznie wywierały wpływ na sposób widzenia i badania zjawisk religijnych, jest oczywiste. Był on pozytywny wówczas, gdy pozwalał lepiej (wyraźniej) dostrzegać zjawiska, których religioznawca ateistyczny nie widział, lub negatywny, kiedy prowadził do zafałszowanego widzenia religii. Zarzuca się niekiedy religioznawcom ateistycznym, że z braku wyczulenia na specyfikę zjawisk religijnych nie potrafili ich adekwatnie rozpoznać, niezależnie od tego, jak wyszukanyimi posługiwali się metodami badawczymi, zwłaszcza gdy chodzi o doświadczenie religijne ludzi, którzy uważają je za rzeczywiste. Z kolei o religioznawcach teistycznych sądzi się, że mieli gotowe odpowiedzi na temat religii, zanim jeszcze postawili pytania i przeprowadzili badania.

Zarzut założeniowości, światopoglądowej stronniczości i stąd braku obiektywności, a w konsekwencji nienaukowości wysuwali przeważnie religioznawcy nastawieni ateistycznie pod adresem badaczy osobiście opowiadających się za postawą religijną. Był słuszny wówczas, gdy – niekiedy przeniknięci intencjami obrony kulturowej lub absolutnej wartości religii – interpretowali jednostronnie zjawiska religijne na rzecz teizmu. Psychologicznie interesujący jest fakt, że sami religioznawcy akonfesyjni (laicy) byli głęboko przekonani o wolności własnych poglądów od pozanaukowych uwarunkowań tak, jak gdyby postawa ateistyczna automatycznie niejako gwarantowała obiektywizm i naukowość.

3. IDEAŁ OBIEKTYWNOŚCI

Z epistemologicznego punktu widzenia pewien pogląd (twierdzenie) uważa się za obiektywny wówczas, gdy jego prawdziwość nie jest zrelatywizowana do wypowiadającego go podmiotu lub pewnej kultury². Należy (Th. Kuhn i R. Rorty) odróżniać dwa pojęcia obiektywności³:

a) przedmiotowe w sensie akceptacji sądu, który reprezentuje rzeczy takimi, jakimi one są rzeczywiście, i wówczas obiektywizm jest realizmem. Ustalenie tego, co istnieje realnie, jest zadaniem metafizyki (jeżeli uznaje się ją za wiarygodny rodzaj poznania) lub do nauk empirycznych (jak to preferują wszystkie pozytywizmy). Stwierdzenie realnego istnienia pewnego przedmiotu (zjawiska, stanu rzeczy) dokonuje się dzięki rodzajowi zmysłowego kontaktu z rzeczywistością, w wyniku którego dochodzi do ich zaprezentowania w umyśle takimi, jakimi są rzeczywiście;

b) jako intersubiektywność w sensie akceptacji pewnego twierdzenia w wyniku zgody racjonalnych dyskutantów, przyjmujących je za prawdziwe, gdy nie istnieje żaden racjonalny powód dalszego wątpienia.

Swój ideał obiektywności jako poznania bezzałożeniowego (podejścia „od zewnątrz”) zawdzięczało religioznawstwo początkowo dziewiętnastowiecznej, pozytywistycznej i scjentystycznej koncepcji nauki, modelowanej naukami przyrodniczymi. W myśl tej koncepcji przeciwstawiano sobie w duchu oświecenia naukę i religię jako dwie konkurencyjne wielkości, obiecujące na swój sposób „zbawienie” człowieka. Przyjmowano, że tylko podejście naukowe, a dokładniej nauk przyrodniczych, zapewnia zneutralizowany a tym samym, jak uważano, ponadkulturowy punkt widzenia, niedostępny np. teologii i filozofii.

Zgodnie z projektowanym ideałem poznania domagano się, by religioznawstwo wstrzymywało się programowo od sądów teologicznych i filozoficznych. Jego metodologiczną autonomię rozumiano w tym sensie, że nie powinno ono zakładać w punkcie wyjścia żadnych twierdzeń, przejętych z religii (teologii) lub filozofii. Uważając podejście teologiczne za konfesyjne i stąd nienaukowe, głoszono – metodologicznie skądinąd słuszną zasadę – że nie wolno jednej religii (tu: chrześcijaństwa) traktować jako miary

² Terminu „obiektywność” („obiektywizm”) używam dialektycznie, przypisując ją już to naukom o religii, już to badaczowi (jego poglądom), już to badaniu zjawisk religijnych.

³ Od pewnego czasu kategoria obiektywności jest znowu tematem ważnym dla filozofów. Zob. T. B u r g e, *Origins of Objectivity*, Oxford University Press 2010; L. D a s t o n, P. G a l l i s o n, *Objectivity*, Boston 2007.

innych religii. Tylko zajęcie stanowiska „od zewnątrz”, tj. wolne od wszelkich założeń poznawczych, pozwoli na właściwe, tzn. zobiektywizowane poznanie zjawisk religijnych.

W XX w. postulat bezzałożeniowości w badaniach nad religią wypowiedziano zgodnie z hasłem „naukowego obiektywizmu” [N. Rescher 1997], uzależniając go tym razem od metod i technik badawczych nauk społecznych, głównie psychologii i socjologii. Logiczni empiryści, a także fenomenolodzy (E. Husserl) głoszą dość zgodnie, że poznający podmiot – przynajmniej na etapie wyjściowym, jako fundament wiedzy naukowej – powinien być czysty, czyli wolny od wszelkich poznawczych i pozapoznawczych uprzedzeń oraz otwarty na czysto pasywną percepcję badanych zjawisk. W imię metodologicznego obiektywizmu [M. Walczak 2006], zwłaszcza w jego wersji normatywnej, przyjmowano, że obiektywną (rzetelną) wiedzę zapewnia tylko neutralna (bezzałożeniowa, bezstronna, tutaj: religijnie niezaangażowana) postawa badacza. Zadaniem poznającego podmiotu nie jest bowiem konstruowanie świata, lecz poznawanie „rzeczywistości samej w sobie”, co dzieje się wtedy, kiedy zachowuje się on biernie w aktach poznania, neutralizując wszystkie (jak zakładano, deformujące rzeczywistość) czynniki pozapoznawcze i pozarozumowe, głównie w postaci przekonań, nazywanych w tradycji oświeceniowej pejoratywnie przesądami (zabobonami, uprzedzeniami), a w filozoficznej hermeneutyce pozytywnie sędami uprzednimi lub prze(d)sądami.

Aby zapewnić obiektywizm przy badaniu zjawisk religijnych, dwudziestowieczni teoretycy nauk religiologicznych proponują postawę „metodycznego ateizmu” [K. Rudolph 1984] lub „metodologicznego agnostycyzmu” [P. Berger 1997] odnośnie do transcendentnego, nadprzyrodzonego wymiaru religii, „kiedy rozum przyznaje, że nie potrafi rozstrzygnąć o prawdziwości lub fałszywości twierdzeń religijnych” [A. Grabner-Haider 1993, s. 204]. Ninian Smart [1973, s. 57], który początkowo zalecał przy badaniu zjawisk religijnych postawę metodologicznego agnostycyzm – zawieszenia przez badacza własnego osądu na temat istnienia lub nieistnienia Boga jako warunku obiektywności badań naukowych – dostrzegł z biegiem czasu potrzebę uwzględnienia w badaniach nad religią obecności idei Boga w ludzkim doświadczeniu i w ludzkich wierzeniach [N. Smart 1984, s. 374]⁴.

⁴ Chociaż „Tylor został wychowany w środowisku kwakrów, Frazer prezbiterianów, Malinowski katolików, a Durkheim, Lévy-Bruhl i Freud wyszli z tradycji żydowskiej, to z jednym czy dwoma wyjątkami badacze religii, których pisma stały się najbardziej wpływowe, byli w czasie ich redagowania agnostykami lub ateistami” [E. Evans-Pritchard 1969, s. 14 n.].

4. SYTUACJA WSPÓŁCZESNA

Okazało się z biegiem czasu, że skrajnie zarysowana koncepcja obiektywności na sposób arystotelesowsko-locke'owskiej idei *tabula rasa*, umysłu wypełnionego czystymi danymi doświadczenia, nie daje się zrealizować nawet w naukach przyrodniczych. Przeciwny jej pogląd głosi, że rozum zaangażowany poznaje lepiej niż wolny od założeń m.in. dlatego, że odznacza się większą wrażliwością na badane zjawiska. Doświadczenie nie jest nigdy wolne od elementów teoretycznych, bo to one decydują o przebiegu obserwacji i sposobie interpretacji zebranych doświadczenia a następnie o sposobie budowania teorii naukowej. Krytycy zneutralizowanej koncepcji obiektywności nazywają ją negatywnie *spectator theory of knowledge* (J. Dewey), *copy theory of language* (W.V.O. Quine), „mitem tego, co dane” (W. Sellars), „spojrzeniem znikąd” (Th. Nagel). Zarzucają, jak R. Rorty, błędne przedstawianie sobie umysłu jako lustra, w którym wiernie odbija się świat. Th. Kuhn [1985, s. 448 n.] zwraca (za Ch. Peircem) uwagę na decydującą rolę, jaką przy ocenianiu, sprawdzaniu i uzasadnianiu teorii naukowych, odgrywa kompetentna wspólnota naukowa (*community of inquirers*).

Filozoficzna hermeneutyka stwierdza, że radykalnie realizowana „zasada pustej głowy”, tutaj: by przy rozumieniu innej religii (kultury) nie korzystać z rozumienia własnej, oznaczałaby praktycznie, że ludzie z jednej kultury (religii) nie rozumieliby ludzi drugiej kultury (religii). Każde rozumienie, zauważa H.-G. Gadamer, jest zrelatywizowane do horyzontu pewnej kultury, zwykle własnej, stanowiącej naturalny punkt odniesienia przy rozumieniu świata. Całkowita neutralizacja wstępnego, związanego z wartościowaniem rozumienia jest nie tylko niemożliwa, lecz szkodliwa, ponieważ uniemożliwia rozumienie i porozumienie, gdyż o prawdziwości pewnego twierdzenia rozstrzyga się zawsze na gruncie określonego przedrozumienia [A. Bronk 1988].

Również konstruktywizm metodologiczny (społeczny, naturalistyczny), stanowisko teoriopoznawcze, przyjmujące, że poznanie jest równocześnie konstruowaniem opisywanej rzeczywistości, traktuje „fakty naukowe” jako teoretyczne konstrukty, które są wypadkową tego, co z jednej strony podmiot a z drugiej badane zjawisko wnoszą w poznanie świata. Z perspektywy konstruktywistycznej „fakty naukowe” są produktem teorii naukowej i w miarę tego, jak zmieniają się teorie naukowe, one same ulegają zmianie. To, co nazywa się „faktem naukowym”, jest „rzeczywistością” już zinterpretowaną na etapie obserwacji i opisu naukowego, m.in. dlatego, że angażuje od początku określoną aparaturę pojęciową. Z tej perspektywy kultura

(a wraz z nią religia) jawi się jako świat tworców intencjonalnych wykreowanych, bo powołanych do istnienia przez człowieka, chociaż ich dalsze istnienie nie jest już związane „z określonymi, poszczególnymi ludźmi” [J. Karpiński 2006, s. 41].

Fakty kulturowe (naukowe) mogą być proste lub złożone. Jako fakt kulturowy religia jest faktem złożonym, rozciągniętym w czasie i przestrzeni, obejmującym czasowo różne epoki i geograficzne rozproszone obszary. Chociaż nauce słusznie można przypisywać ustalanie faktów, nie czyni ona tego raz na zawsze, gdyż proces poznania może doprowadzić do odrzucenia wcześniej przyjętej teorii naukowej a wraz z nią do odrzucenia stwierdzanych i wyjaśnianych przez nią faktów. Dlatego Einstein mógł potocznie twierdzić, że prawdą w nauce jest to, co wytrzymało próbę czasu.

Wyrazem zobiektywizowanej postawy naukowej tak, jak ją dzisiaj rozumie filozofia nauki, są m.in. łączne postulaty racjonalności – wymogu podawania racji dla każdego poglądu oraz metodologicznej obiektywności – wymogu wypowiedzania twierdzeń intersubiektywnie sensownych i sprawdzalnych przez racjonalne podmioty. Z tego punkt widzenia antyfundamentalistyczna filozofia współczesna „zastępuje pojęcie «źródła dowodów» pojęciem «*consensusu* w sprawie tego, co uznajemy za dowody». Obiektywność nie jest [...] wiernością wobec czegoś, co nie jest ludzkie, lecz intersubiektywnością” [R. Rorty 1995, s. 21].

5. RELIGIOZNAWSTWO MARKSISTOWSKIE

Interesującym przypadkiem szczególnego rozumienia obiektywności badań nad religią („metodologicznej schizofrenii”) polskich (i szerzej – w tzw. bloku sowieckim) teoretyków religioznawstwa była postawa dwudziestowiecznych religioznawców marksistowskich na obszarze tzw. demoludów, którzy z jednej strony wysuwali program uprawiania religioznawstwa jako nauki bezzałożeniowej, a równocześnie przyznawali się, że opierają swe badania religii na filozoficznych założeniach marksistowskiej ontologii, epistemologii i aksjologii. Religioznawstwo miało być nauką laicką, tj. niezależną od teologii i tendencji apologetycznych, nauką empiryczną, nie wyłączając jednak ocen i sądów wartościujących, oraz nauką historyczną, której strukturę teoretyczną wyznaczają kategorie materializmu dialektycznego i historycznego [J. Keller 1988]. Wyraźnie ideologiczny charakter ma deklaracja Adama Karpińskiego i Mirosława Nowaczyka [1988, s. 42], kiedy

stwierdzają, że „podstawy teoretyczne religioznawstwa marksistowskiego zawarte są w pracach Karola Marksa, Fryderyka Engelsa, Włodzimierza Lenina i innych wybitnych teoretyków materializmu dialektycznego i historycznego, którzy przedstawili określone interpretacje religii, sformułowali naczelne dyrektywy metodologiczne jej badania i określili przesłanki teoretyczno-metodologicznej struktury nauki o religii”.

Po drugiej wojnie światowej przez niemal pięćdziesiąt lat religioznawstwo w Polsce było narzędziem kształtowania światopoglądu i „świadomości socjalistycznej”, walki ideologicznej o władzę polityczną w starciu „przeciwnych światopoglądów: idealistycznego w jego postaci katolickiej i materialistycznego, związanego z socjalistycznym systemem wartości i opartego na filozofii marksistowskiej” [J. Keller 1988, s. 7]. W wyniku irracjonalnej wprost niechęci do religioznawców wierzących wprowadzono, niespotykane na ogół poza krajami byłego bloku sowieckiego, rozróżnienie między religioznawstwem świeckim i konfesyjnym⁵. Przesadny zatem był optymizm ówczesnego Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, które w socjalistycznych realiach musiało przecież spełniać *de facto* (także) funkcję ateizującą, kiedy określało siebie jako pierwsze naukowe towarzystwo tego typu w Polsce, gromadzące naukowców „zainteresowanych obiektywnym, niekonfesyjnym badaniem religii w ich wszystkich historycznych i systematycznych aspektach” [W. Tyloch 1990, s. 7].

6. EURO- I CHRYSOCENTRYZM RELIGIOZNAWSTWA

W kontekście dyskusji nad obiektywnością religioznawstwa pojawia się zarzut europocentryzmu, stawiany klasycznemu religioznawstwu. Za jego przejaw uważa się opisywanie i wyjaśnianie pozaeuropejskich zjawisk religijnych kategoriami wypracowanymi na gruncie kultury europejskiej i religii chrześcijańskiej. Chodzi o znaną zasadę – *interpretatio Graeca* lub *interpretatio Romana* – charakteryzowania i interpretowania nowych zjawisk religijnych (tu: w świecie starożytnym) oraz obcych *numina* za pomocą nazw znanych bogów (tu: greckich lub rzymskich) [G. Lanczkowski 1978, s. 2]. Uważa się, że używana przez religioznawców europejskich aparatura pojęciowa nie ma charakteru uniwersalnego, gdyż związana jest z europejskim i chrześcijańskim rozumieniem religii i kultury [J. Oosten 1985, s. 235].

⁵ Ostatnio odróżnienie to spotkałem w słowniku pod redakcją Z. Drozdowicza [1992, s. 287].

Wywodzące się z chrześcijańskiej teologii i filozofii, religioznawstwo rzeczywiście przejmowało w sposób naturalny chrześcijańskie rozumienie religii. Wiele pojęć religioznawczych ukuto wprost na gruncie chrześcijaństwa, zwłaszcza w jego protestanckim wydaniu, inne biorą swój początek w oświeceniowym rozumieniu religii [E.J. Sharpe 1987, s. 85]. Badając idee religijne i wierzenia pozaeuropejskie, automatycznie poniekąd interpretowano je w kategoriach europejskich i chrześcijańskich. Przykładem trudności, jakie powoduje aplikacja europejskich pojęć, są niekończące się dyskusje nad obecnością terminu i pojęcia religii w kulturach pozaeuropejskich, a więc kwestia, czy religia tak, jak rozumie ją na ogół religioznawstwo europejskie, jest rzeczywiście kulturowym powszechnikiem („być może istnieją kultury, które nie znają religii?”).

Zapewnienie w naukach humanistycznych oraz filozofii i teologii wiedzy „relatywnie” obiektywnej [J. Wach 1962, s. 39] na sposób praktykowany w naukach przyrodniczych, jest na ogół zawsze trudniejsze i realizowane inaczej niż w naukach przyrodniczych, chociażby dlatego, że wyniki pierwszych pozostają w ścisłym związku z ogólniejszym intelektualnym, politycznym i kulturowym rozwojem społeczeństwa, w którym przypadło żyć badaczowi. Dlatego potrzebna tu będzie większa kontrola i dyscyplina metodologiczna, zastępująca deficyt empirii. Potrzebna też jest kultura logiczna w sytuacji, kiedy – wrażliwe na aktualne paradygmaty (dzisiaj: postmodernistyczny lub kognitywistyczny) oraz inne „mody” intelektualne – nauki humanistyczne (religiologiczne) łatwiej ulegają wpływowi różnych ideologii (np. „poprawności politycznej”) oraz wielorakim naciskom ze strony politycznych i finansowych decydentów.

7. KRYTERIALNA FUNKCJA DEFINICJI RELIGII

Trudności, jakie rodzi postulat bezzałożeniowości, widać dobrze na przykładzie definicji religii. Żaden badacz religii nie może pracować bezzałożeniowo chociażby dlatego, że w punkcie wyjścia musi wyznaczyć zakres (dziedzinę) swych badań⁶. Danych religijnych nie zbiera się przecież mechanicznie, a uogólniające teorie religioznawcze nie uzyskuje się dzięki prostej, genera-

⁶ „W przeciwieństwie do teologii i filozofii religioznawstwo troszczy się o swą niezależność od powiązań normatywnych. Nie może jednak pracować bezzałożeniowo. Samo wydzielenie dziedziny religii spośród innych zjawisk kulturowych zmusza ją do refleksji nad swym przedmiotem” [H.-J. Klimkeit 1987, s. 561].

lizującej indukcji, lecz w świetle wcześniejszych hipotez i interpretujących kategorii. Co więcej, bez wstępnego określenia (rozumienia) zjawisk religijnych, religioznawca nie będzie potrafił odróżnić zjawisk religijnych od niereligijnych, para-, krypto- lub pseudoreligijnych od religijnych, tego, co z powodów np. funkcjonalnych uchodzi za religię, lecz nią nie jest. Badacze niewierzący nie dostrzegali ewidentnie tych zjawisk religijnych, które widzieli badacze wierzący, sami natomiast zarzucali im, że widzą to, co chcą zobaczyć. Jak wiadomo, dystynkcja *sacrum-profanum* ma charakter kulturowy i umowny, więc granica między tymi obu obszarami kultury nigdy nie będzie ostra. W doświadczeniu religijnym dochodzi także do głosu własna osobowość religioznawcy, który pozostaje w rozlicznych związkach ze swą epoką, panującą ideologią, swą klasą społeczną i głoszonymi aktualnie poglądami, dlatego nie będzie on też zdolny do całkowicie bezstronnej i w tym sensie obiektywnej oceny zebranego materiału empirycznego [E.J. Sharpe 1987, s. 84].

Podejmując badania, religioznawca musi wiedzieć, co chce badać i gdzie chce szukać danych, które pozwolą na odpowiedź będących odpowiedzią na stawiane pytania. Tę początkową wiedzę czerpie on z poznania potocznego oraz zawdzięcza dotychczasowej edukacji i środowisku, w którym pracuje. Każda kultura niesie z sobą określone – wartościujące – widzenie religii, wyposażając badacza w gotowe schematy do rozumienia także zjawisk religijnych [E.J. Sharpe 1987 s. 85]. Wiedza ta znajduje swój wyraz w założeniach na temat badanego przedmiotu oraz hipotezach na jego temat, które dalsze badania mogą potwierdzić lub odrzucić. Chociaż treściowo uboga i niewyraźna, prawdziwa lub fałszywa, ukierunkowuje badania, niekiedy wprost przesądzając o ich wynikach. Od prowizorycznej definicji religii zależy nie tylko to, co i jak będzie badane, ale również sens innych terminów religioznawczych. W trakcie badania początkowa definicja badanego zjawiska powinna ulec precyzacji, a wiedza o badanych zjawiskach istotnemu, treściowemu wzbogaceniu, potwierdzając lub odrzucając początkowe założenia na ich temat.

8. ZARZUT RELATYWIZMU I REDUKCJONIZMU

W kontekście założeniowości empirycznych badań nad religią wysuwany jest, m.in. przez fenomenologów religii, zarzut relatywizacji zjawisk religijnych i samej religii⁷. Widzą oni tendencje relatywizujące tam, gdzie religio-

⁷ „Fenomenologia sprzeciwia się każdemu rodzajowi «redukcjonizmu» [...] Unikanie reduk-

znawstwo, nie dostrzegając wyjątkowości zjawisk religijnych, traktuje religię jako jeden z wielu fenomenów, składających się na kulturowe bogactwo ludzkości. Również dla czytelnika prac religioznawczych informacja, że wyznawana i praktykowana przez nich religia nie jest kulturowo ani jedyna, ani najważniejsza, może być przeżyciem negatywnym, podobnie jak fakt, kiedy religioznawcy opisują i wyjaśniają jego własną religię (chrześcijaństwo), stanowiącą dla niego z wielu powodów wartość nadrzędną i ostateczną jako jedno z wielu zjawisk kulturowych.

Zbliżony zarzut redukcjonizmu głosi, że naukowe podejście redukuje (pomniejsza) lub nawet pomija to, co dla religii istotne, czyli jego wymiar transcendentny i nadprzyrodzony. Za reducyjne uważa się też teorie religii, które pomijają prawdziwościowy aspekt religii, oraz definicje religii nieuwzględniające zakładanej specyfiki zjawisk religijnych lub negujące wprost ich ściśle religijny charakter. Egzystencjalny i prawdziwościowy wymiar religii neguje przykładowo – postulowana w imię ideału naukowości – postawa „metodycznego ateizmu”. Jak widać, zarzut redukcjonizmu zakłada, że zjawiska religijne są tak swoistym przedmiotem badania, że metody nauk empirycznych (psychologii, socjologii, antropologii czy historii religii) nie są w stanie ująć ich ontycznej odmienności [H.H. Penner 1984, s. 176 n.].

Metodologia nauk wymienia dwa, powiązane ze sobą rodzaje redukcjonizmu: ontologiczny i epistemologiczny. Pierwszy dotyczy poziomów (sfer, dziedzin) rzeczywistości, drugi – sposobów ich wyjaśniania. Skądinąd każde badanie naukowe jest jakoś relatywizujące i redukujące, bo ograniczone (wycinkowe i aspektywne), wyłuskujące swój przedmiot z całości innych zjawisk i poddające je analizie z wybranego punktu widzenia. Do natury badań empirycznych należy także to, że usiłując zrozumieć zjawiska złożone, badacz odwołuje się do ich wewnętrznej struktury i własności elementów składowych, przyjmując, że zjawiska na poziomie niższym, uważanym za bardziej podstawowy, wyjaśniają właściwości (epifenomeny) zjawisk na poziomie wyższym. Zarzut redukcjonizmu może być natomiast zasadny w stosunku do tych badaczy, którzy – dokonując ideologicznej ekstrapolacji swych wyników – stwierdzają np. na gruncie nauk empirycznych, że stosowane przez nich metody wyczerpują całość badanego zjawiska religijnego i że poza tym, co sami w ten sposób ustalili, niczego więcej nie ma. Pozostaje

cjonizmu, w każdej dziedzinie badań, jest podstawowym warunkiem higieny naukowej i metodologicznej [...] Problem zaczyna się komplikować wówczas, kiedy antyredukcjonizm zamienia się w dogmat i w nową postać zakamuflowanej religijnej apologetyki” [R.J. Zwi Werblowsky 1984, s. 294].

zatem dość zasadnicze pytanie, czy wolno religioznawcy tak po prostu globalnie negować istnienie innych niż dostępne badaniom empirycznym momentów zjawisk religijnych, nie wykraczając tym samym w sposób metodologiczny nieuprawomocniony poza (metodologiczne) granice i możliwości nauki.

9. WNIOSKI

Nawet jeśli przytoczone uwagi nie usuwają wielu wątpliwości, związanych z założeniowością i obiektywnością badań nad religią, warto zebrać ich najważniejsze wnioski.

(1) Nie istnieje „absolutnie” obiektywny standard rozumienia, który mógłby stanowić neutralny punkt odniesienia dla wszystkich badaczy religii. Z wielu powodów w naukach humanistycznych, które zajmują się „duchowym” – aksjologicznym i normatywnym wymiarem człowieka i jego wytworów (kultura) – całkowita filozoficzna i światopoglądowa neutralność wydaje się niemożliwa, chociażby dlatego, że „fakty humanistyczne posiadają zazwyczaj nieporównanie więcej czynników warunkujących i wywołujących je niż fakty przyrodnicze” [S. Kamiński 1992, s. 297]. Sytuację komplikuje dodatkowo to, że w poszczególnych naukach religioznawczych obiektywność poznania realizuje się odmiennie. Inaczej przedstawia się ona w empirycznym religioznawstwie, a inaczej w filozofii religii i teologii religii. Swoisty charakter ma deklarowana bezzałożeniowość fenomenologii religii i w tych podejściach (jak rozumiejące religioznawstwo Joachima Wacha), które jako konieczny warunek zrozumienia zjawisk religijnych stawiają empatyczny wgląd ze strony badającego podmiotu.

(2) Zarzut założeniowości i stąd nienaukowości dotyczył w przeszłości głównie religioznawców, formujących swe poglądy pod wpływem religii i teologii (chrześcijańskiej). Trudno naturalnie przystać na istnienie dwu typów religioznawstwa już to teistycznego, już to ateistycznego, gdyż stanowiłoby to zagrożenie dla samej natury nauki jako przedsięwzięcia poznawczego, nastawionego na uzyskanie intersubiektywnie kontrolowalnej prawdy o zjawiskach religijnych. Przy uprawianiu nauki – opisie i wyjaśnianiu zjawisk – niewłaściwa jest każda postawa wyznaniowa, niezależnie czy zajmowana z motywów czysto religijnych, czy też światopoglądowych. Istnieją co najwyżej religioznawcy, którzy przyznają się prywatnie do określonej religii (tak jak inni zajmują postawę agnostyczną lub ateistyczną) i którzy szukają być może w swym światopoglądzie religijnym inspiracji

(wymiar heurystyczny) dla swych badań. Pomijanie immanentnych treści i wartości religii objawionych w samym badaniu należy poniekąd do natury nauk empirycznych, gdyż nie mają one doświadczalnego dostępu do tego, co nadprzyrodzone⁸.

Z drugiej strony zarzucanie badaczowi religii, że uprawia religioznawstwo konfesyjne tylko dlatego, że w życiu prywatnym deklaruje się jako człowiek wierzący, nie ma podstaw. Nie widać bowiem zasadniczego powodu, dla którego fakt osobistego zaangażowania w sprawy religii miałby przesądzać o niemożliwości jej w miarę zobiektywizowanego badania. Podobnie zresztą jak fakt bycia niewierzącym nie zapewnia automatycznie zobiektywizowanego, wolnego od założeń podejścia do zjawisk religijnych. To, co nazywa się obiektywizmem naukowym, też kieruje się, jak wiadomo, własnym interesem (J. Habermas).

(3) Jak długo bada się religię jako czynnik życia społecznego, nie robi wielkiej różnicy, czy badacz jest teistą czy ateistą, gdyż obaj powinni kierować się interesem poznawczym i uwzględniać to, co zaobserwują. Chociaż dla obu religia jest częścią życia społecznego, może ona mieć dla badacza wierzącego jeszcze wymiar dodatkowy. Kiedy natomiast próbują wyjść poza samą obserwację, każdy z nich pójdzie prawdopodobnie inną drogą. Badacz niewierzący będzie szukał teorii – biologicznej, psychologicznej lub socjologicznej – która wyjaśni mu, według niego, złudzenia związane z religią, badacz wierzący będzie się starał zrozumieć, jak i dlaczego ludzie wyobrażają sobie (transcendentną) rzeczywistość religii [E. Evans-Pritchard 1969, s. 121].

(4) Nie istnieją poważne racje, dla których nie można by badać w ramach ogólnych standardów obiektywności innych tradycji religijnych niż własna [D. Wiebe 1981, s. 2]. Problem nie polega bowiem na tym, by nie żywić w punkcie wyjścia żadnych założeń, lecz by neutralizować ich wpływ tam, gdzie zakłócają „zobiektywizowane” widzenie obserwowanych zjawisk religijnych. Chodzi także o zachowanie w punkcie wyjścia postawy otwartej, nieprzesądzającej z góry wyników oraz o postępowanie krytyczne, tzn. liczące się z możliwością, że badania mogą zmusić do zmiany przyjętych założeń merytorycznych lub metodologicznych lub do korekty wcześniej uzyskanych wyników.

⁸ „Religioznawstwo jako nauka empiryczna ani nie dowodzi, ani nie zagraża istnieniu Boga, ponieważ nie jest to jej zadaniem. Powinna ona być agnostyczna i neutralna względem problemów filozoficznych” [W. Tyloch 1990, s. 181].

(5) Ponieważ badania nad zjawiskami religijnymi wiązały się zwykle z osobistym i głębokim światopoglądowym zaangażowaniem zarówno samego badacza, jak i czytelników jego prac⁹ – gdyż nikt nie pracuje w aksjologicznej próżni – żądanie totalnie „nieuprzedzonego, «obiektywnego» podejścia do religii jawi się jako czysta naiwność” [F. Stolz 1988, s. 39]. Bardziej lub mniej świadomie badacz pozostaje zawsze członkiem złożonej różnorodności, zwanej kulturą, w której się wychował i w której zakorzeniona jest jego własna tradycja badawcza¹⁰. Można się natomiast zgodzić ze stanowiskiem Nino Smarta [1973 s. 158], że badania nad religią *per se* nie mogą ani nie muszą w punkcie wyjścia ani zakładać, ani negować istnienia nadprzyrodzonego przedmiotu religii (Absolutu), czyli łączyć się z postawą fideistyczną lub ateistyczną (gnostyczną).

(6) Zarzut europa- i chrystocentryzmu traci swą ostrość, jeśli badacz przypisuje swym założeniom, które zawdzięcza swej kulturze i edukacji, głównie funkcję heurystyczną i hipotetyczną. W obrębie każdej kultury religioznawca spotyka się ze zjawiskami religijnymi i przejawami religijności na co dzień i na każdym niemal kroku. Rozumie je też ogólnie dzięki pojęciu religii, które urobił sobie w trakcie wcześniejszych, bardziej lub mniej intensywnych kontaktów ze sferą sacrum. Kultura (zachodnia) dostarcza mu również obiegowych wiadomości na temat pochodzenia, natury i roli

⁹ Religia, stwierdza J. Rattner [1987, s. 230 n.] „nie jest podobnie obojętnym przedmiotem rozumienia, jak chrapące, chmury na niebie i warstwy granitu w skale. Religijne treści psychiczne mają podstawę emocjonalną i nikt nie potrafi osądzać ich całkowicie chłodno i bez uprzedzenia. Badacz religii może być osobą wierzącą, niewierzącą lub zajmować postawę chwiejną; mógł otrzymać wychowanie religijne, światopoglądowo neutralne lub ateistyczne; zajmuje również określone stanowisko polityczne, wyznaczające jego postawę wobec wiary, którą z kolei sam ze swej strony określa. Każdy badacz wnosi w sam środek dyskusji religijnych swoją ludzką i duchową sytuację oraz historię. Dlatego jest rzeczą niemożliwą, by potrafił zdać sobie sprawę ze wszystkich swych wewnętrznych i zewnętrznych założeń poznawczych. Jak w przypadku innych problemów światopoglądowych, rolę przy podejmowaniu decyzji intelektualnych odgrywają zróżnicowane czynniki, rozciągające się od struktury charakteru do pozycji klasowej, od zależności społecznych do gospodarczego statusu, od duchowej genezy do politycznego ukierunkowania osobowości badacza”.

¹⁰ „W badaniach religioznawczych wielką rolę odgrywają impulsy, które wychodzą od różnych systemów myślowych, teologicznych lub filozoficznych oraz od strony ideologii, religijnej lub antyreligijnej. Może się to dokonywać bezpośrednio lub przez formułowanie, lub nawet narzucanie określonych problemów do rozwiązania, albo nie wprost – przez dostarczanie aksjomatycznych przesłanek, niepozwalających nawet na postawienie niektórych problemów. Tak więc okoliczności, w jakich pracuje badacz, mają ogromne znaczenie. Centralne miejsce zajmuje wśród nich sama osobowość badacza, z wszystkimi jego zaangażowaniami i zobowiązaniami. Wywierają one wpływ zarówno na intelektualne formułowanie problemów, jak i na sposób ich rozwiązywania przez konkretne badania” [J. Waardenburg 1973, s. 5].

religii. Ta wiedza potoczna jest nieuporządkowana, mało uzasadniona, niekiedy sprzeczna, może nawet fałszywa. Tutaj jest miejsce dla nauk religio-logicznych i dążności do wiedzy zobiektywizowanej, tj. usystematyzowanej i dobrze uzasadnionej na temat badanych zjawisk religijnych, chociaż może to być zadaniem trudnym.

(7) Ponieważ totalna obiektywność w badaniach religio-logicznych jest niemożliwa – cóż zresztą miałyby ona dokładnie znaczyć? – ważna jest rola dyskusji metodologicznych jako miejsca spotkania konkurujących ze sobą punktów widzenia [E.J. Sharpe 1987, s. 84]. Charakterystyczna dla nauk humanistycznych założeńowość każe się więc z krytycyzmem przyglądać poszczególnym teoriom religii. Dyskusje nad ich poznawczą wartością winny sięgać samych filozoficznych podstaw. Uwzględnianie jednego tylko aspektu religii lub, co gorsza, negowanie istnienia innych aspektów musi prowadzić do zawężonego lub nawet fałszywego obrazu religii.

(8) Należy przyjąć praktyczną regułę, że zadaniem religioznawcy jest przewyższanie zawężającego partykularyzmu początkowego punktu widzenia. To, czy i jak dalece uda mu się faktycznie przekroczyć własną kulturę i jej sposób widzenia religii, zależeć będzie m.in. od tego, w jakim stopniu podda swe wyniki osądowi innych naukowców, zapewniając im tak intersubiektywną sensowność i sprawdzalność. Winien sobie zdać sprawę z tego, że warunkiem adekwatnego (zobiektywizowanego) widzenia zjawisk religijnych jest liczenie się z ograniczeniami, jakie narzuca każda perspektywa [J. Oosten 1985, s. 232], oraz umiejętne wygaszanie własnych awersji (badacz ateista) lub mechanizmów obronnych (badacz wierzący).

(9) W dyskusji nad sposobami obiektywizowania założeń w badaniach religioznawczych można przypomnieć – przyjmowaną na ogół przez filozofów – jedność natury ludzkiej oraz wspólną wszystkim ludziom strukturę umysłu jako podstawy dla wspólnego, intersubiektywnego ujmowania świata [L. Koj 1993, s. 55]. To jej dziełem jest wielorakość i różnorodność świata twórców kulturowych i plastyczność zachowań ludzkich w dziedzinie religii. Można przyjąć (właśnie założyć), że celem nauk religio-logicznych jest szukanie uniwersaliów kulturowych i religijnych, które istnieją, bo istnieje „wspólny fundament różnych wariantów” kultury w postaci wspólnej wszystkim, dynamicznej – rozumianej nie czysto biologicznie lub kulturowo, lecz filozoficznie, co nie znaczy ahistorycznie – natury ludzkiej. Natomiast różnice między kulturami i religiami „dają się wyjaśnić przez odwołanie się do konkretnych warunków historycznych, społecznych, politycznych, kulturowych i gospodarczych” [M. Carrithers 1994, s. 15 n.].



WYKORZYSTANA LITERATURA

- Bianchi Ugo: On Some Methodological Issues Concerning the Autonomy of the History of Religions, w: Witold Tyloch (ed.), *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Warsaw 1984, s. 41-48.
- Berger Peter L.: Świąty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii tłum. pol. W. Kurdziel, Kraków 1997.
- Bronk Andrzej: Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera, Lublin (1982) 1988.
- Bronk Andrzej: Podstawy nauk o religii, Lublin: TN KUL 2009 (III wydanie poprawione i zmienione); R VIII: Zakończoność i obiektywność badań nad religią (s. 135-149).
- Carrithers Michael: Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity, Oxford 1992; tł. pol. Anna Tanalska-Duleba, Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej, Warszawa 1994.
- Drozdowicz Zbigniew: Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny? „Nauka” 2/2010, s. 29-50.
- Drozdowicz Zbigniew (red.): Zarys encyklopedyczny religii, Poznań 1992.
- Evans-Pritchard Edward E.: Theories of Primitive Religion, Oxford (1965) 1969.
- Haack Susan: Multiculturalism and Objectivity, w: taż, *Manifesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*, Chicago, London 1998, s. 137-148.
- Hühn Helmut: Voraussetzungslosigkeit, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Basel–Stuttgart 2001, s. 1166-1180.
- Karpiński Adam, Nowaczyk Mirosław: Marksistowska teoria religii, w: Józef Keller (red.), *Zarys religioznawstwa*, Warszawa 1988, s. 42-92.
- Karpiński Jakub: Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych, Warszawa (1980) 2006.
- Keller Józef (red.): *Zarys religioznawstwa*, Warszawa 1988.
- Klimkeit Hans-Joachim: Religionswissenschaft, w: Franz Köhnig, Hans Waldenfels (Hgg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg–Basel–Wien 1987, s. 560-562.
- Koj Leon: Wątpliwości metodologiczne, Lublin 1993.
- Kuhn Thomas: Dwa bieguny, tł. pol. Stefan Amsterdamski, Warszawa 1985.
- Lanckowski Günter: Einführung in die Religionsphänomenologie, Darmstadt 1978.
- Rattner Josef: Tiefenpsychologie und Religion, Ismaning bei München 1987.
- Rescher Nicholas: Objectivity. The Obligations of Impersonal Reason, Notre Dame 1997.
- Rorty Richard: Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność, w: Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań 1995, s. 13-32.
- Rudolph Kurt: Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft, „Numen” 25 (1978), fasc. 1, s. 17-39.
- Rudolph Kurt: Ideologiekritik und Religionswissenschaft, w: Witold Tyloch (ed.), *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Warsaw 1984, s. 203-209.
- Sharpe Eric J.: Study of Religion. Methodological Issues, w: Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, New York–London 1987, s. 83-88.
- Smart Ninian: The Science of Religion and Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions, Princeton 1973.
- Smart Ninian: The Scientific Study of Religion in Its Plurality, w: Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. 1: The Humanities, New York 1984, s. 365-378.

- Tyloch Witold (ed.): *Studies on Religions in the Context of Social Sciences: Methodological and Theoretical Relations*, Warsaw 1990.
- Waardenburg Jacques (ed.): *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, vol. 1: Introduction and Anthology; vol. 2: Bibliography, The Hague–Paris 1973-1974.
- Waardenburg Jacques: »Religionswissenschaft« New Style. Some Thought and Afterthoughts, „Annual Review of the Social Science of Religion” 2 (1978), s. 189-220.
- Wach Joachim: *The Comparative Study of Religions*, New York 1958; tł. niem. Hans Holänder, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart 1962.
- Walczak Monika: *Racjonalność nauki. Problemy, koncepcje, argumenty*, Lublin 2006.
- Wiebe D.: *Religion and Truth. Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, The Hague–Paris–New York 1981.
- Werblowsky Raphael J. Zwi: Is there a “Phenomenology of Religions” in the Study of Religions?, w: Witold Tyloch (ed.), *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Warsaw 1984, s. 291-296.