ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXII, zeszyt 1 — 1974

STANISŁAW KAMIŃSKI, ZOFIA J. ZDYBICKA

# DEFINICJA RELIGII A TYPY NAUK O RELIGII

W badaniach nad zjawiskiem religii występują sytuacje na pierwszy rzut oka paradoksalne. Pewne zjawiska współczesnej cywilizacji zdają się zagrażać życiu religijnemu. Obserwuje się na niektórych terenach zanik praktyk religijnych, a równocześnie nietrudno zauważyć, że problemy religii pojawiają się z nową intensywnością w literaturze pięknej, w sztuce i stanowią jeden z głównych tematów dociekań szeroko pojętej filozofii.[1] Od przeszło stu lat zaznacza się ogromny wzrost teoretycznego zainteresowania się zjawiskiem religii, i to z różnych punktów widzenia: historycznego, psychologicznego, socjologicznego, filozoficznego i teologicznego. Współcześnie dysponujemy ogromną wiedzą pozytywną o zjawiskach religijnych. Mimo wzrostu wiedzy religiologicznej istnieją jednak zasadnicze rozbieżności co do odpowiedzi na pytanie najbardziej podstawowe: czym jest religia, jakie są jej ostateczne źródła i podstawy oraz jaką funkcję pełni w życiu ludzkim.

[1] Prawie wszystkie publikacje z bardzo różnych dyscyplin religiologicznych poruszają problem definicji religii. Istnieje także szereg pozycji poświęconych wyłącznie temu zagadnieniu. Dla przykładu podajemy niektóre z nowszych: L. Richter. *Begriff und Wesen der Religion.* W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Bd. 5. Tübingen 1961; W. Cohn. *Ist Religion Universal? Problem der Definition von Religion.* W: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie.* Bd. 2: *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie.* Köln und Opladen 1960 s. 201—213; M. E. Spiro. *Religion: Problems of Definition and Explanation.* W: *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* Ed. M. Banton. London 1966 s. 85—126; E. Pin. *Contexte culturel et définition de la religion. W: Types, dimensions et mesure de la religiosité. Actes de la Xe Conférence Internationale.* Roma 1969 s. 415—418; F. J. Streng. *Studying Religion. Possibilities and Limitations of Different Deffinitions.* „Journal of the American Academy of Religion" 40:1972 s. 219—237. Wiele miejsca zagadnieniu definicji religii poświęcają zwykle podręczniki filozofii religii. Por. np. F. Ferré. *Basic Modern Philosophy of Religion.* New York 1967 s. 30—116. Problem definicji religii był również szeroko rozważany i dyskutowany przez polskich religioznawców, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych. Por. I. A. Krywielew. *W sprawie głównej cechy pojęcia religii.* „Euhemer" 1957 nr 1 s. 39—58 (ten sam numer „Euhemera" zawiera

Zagadnieniem stanowiącym wspólny przedmiot i cel dociekań poszczególnych dyscyplin religiologicznych jest definicja religii. Każda z nauk o religii, zakładając — świadomie lub nieświadomie — jakieś „tymczasowe" określenie religii, szuka trafnej i pełnej odpowiedzi na pytanie o naturę religii. Zagadnienie definicji religii stanowi więc zarówno punkt wyjścia, jak i punkt dojścia każdej niemal dyscypliny religiologicznej. W każdej z nich na różne sposoby usiłuje się zdobyć adekwatne pojęcie religii. Natrafia się przy tym na bardzo poważne trudności, i to tak dalece, że sprawa podstawowego określenia religii stanowi wciąż jeden z głównych problemów współczesnej wiedzy o religii. Wzrost wiedzy szczegółowej o religii nie tylko nie zbliża do rozwikłania zagadki, ale nawet nie daje nadziei na jej rozwiązanie. Istota religii nie wyczerpuje się bowiem w licznych parcjalnych ujęciach poznawczych, gorzej — staje się jeszcze bardziej nieuchwytna całościowo, rodzą się kontrowersje między poszczególnymi definicjami.

Trudności w zdobyciu wyczerpującej oraz uniwersalnie ważnej odpowiedzi na pytanie, czym jest religia, spowodowane są wieloma czynnikami:

1° wielością historycznie i współcześnie istniejących religii, które znacznie różnią się między sobą determinacją przedmiotu religijnego i formami religijnej aktywności;

2° charakterem samych przeżyć religijnych, które aczkolwiek mają aspekt zewnętrzny i społeczny, rozgrywają się przede wszystkim we wnętrzu człowieka, a będąc aktami osoby, a nie natury, są niepowtarzalne w swej indywidualności i spontaniczności;

3° poznawczą niedostępnością przedmiotu religijnego, który nigdy nie jest dany bezpośrednio, naocznie, w całej swej okazałości;

4° powiązaniem religii z innymi dziedzinami życia ludzkiego, co sprawia, że w gruncie rzeczy jest ona wielorako złożonym zjawiskiem kulturowym;

5° możliwością badania zjawisk religijnych z rozmaitych punktów widzenia, przy implikowaniu zupełnie odmiennych założeń filozoficznych, przy zastosowaniu różnych metod, co w rezultacie daje poznanie akcentujące nie te same elementy i strony tego złożonego zjawiska.

---

tłumaczenie 48 definicji J. H. Leuby, s. 59—68); A. Nowicki. *Rola kategorii „formy" i „treści" w definiowaniu religii i ateizmu*. „Euhemer" 1958 nr 3 s. 17—30; T. Margul. *Definicja religii w religioznawstwie porównawczym*. Tamże s. 31—46; B. Wolniewicz. *Definicja religii jako problem logiczny*. Tamże s. 73—76; F. Kriegelewicz. *O trudności definiowania „religii w ogóle"*. Tamże s. 47—60; Z. Poniatowski. *Definicja religii a sytuacja w religioznawstwie*. Tamże s. 6—16. Ostatnio wrócił do problemu definicji religii T. Margul w artykule *Życie religijne jako podstawowa kategoria religioznawcza* („Studia Filozoficzne" 1973 nr 2 s. 153—164)

Słowem — wielość definicji religii jest wyrazem wielopłaszczyznowej złożoności fenomenu religii, jak i różnoaspektywności badań. Biorąc pod uwagę dotychczasowe poszukiwania dotyczące określenia religii, można postawić tezę, że problem definicji religii nie polega na znalezieniu jednej, wspólnej, ogólnie ważnej definicji religii, ale na ukazaniu podstaw wielości określeń, ich relatywnego charakteru oraz wskazaniu, która definicja jest logicznie podstawowa, fundamentalna, na którą jakby nakładają się wszystkie pozostałe określenia oraz uzasadnieniu tego, jaka nauka jest uprawomocniona do sformułowania takiej definicji fundamentalnej albo wstępnej dla użytku innych dyscyplin.

Wyznacza to zasadniczy cel naszego artykułu. Chcemy dokonać:

1° prezentacji istniejących, bardziej typowych definicji religii — przedstawi się, omówi i uporządkuje definicje występujące w rozmaitych naukach i budowane za pomocą różnych metod, wskazując na specyfikę poszczególnych typów definicji;

2° prezentacji poszczególnych dyscyplin religiologicznych, zwracając szczególną uwagę na ich przedmiot, cel oraz stosowaną metodę, w konsekwencji — typ definicji, do jakiego dochodzą i mogą na swoim gruncie dochodzić;

3° wskazania wzajemnych relacji, które zachodzą między poszczególnymi naukami o religii a zarazem między odpowiednio dla nich znamiennymi definicjami. Znalezienie tych związków pozwoli wskazać typ wiedzy uprawomocnionej do sformułowania logicznie podstawowego, fundamentalnego określenia religii oraz zdeterminować sposoby dochodzenia do innych definicji z uwagi na definicję podstawową i ich kompatybilność.

## I. WSTĘPNA TYPOLOGIA OBIEGOWYCH DEFINICJI RELIGII

Prób określenia religii dokonuje się nieustannie i w różnych dyscyplinach. Można by przytoczyć setki definicji, poczynając od określenia Cycerona, a kończąc na definicjach współczesnych religiologów.[2]

Dokonuje się też pewnych typologii, biorąc pod uwagę różne kryteria podziału. Przytoczymy kilka spośród istniejących, by na tym tle przedstawić próbę własnego uporządkowania.

[2] Wielość określeń religii jest rzeczą aż nazbyt dobrze znaną. Pisało o tym wielu autorów, wielu gromadziło też różne określenia religii. Klasyczne pod tym względem pozycje to: J. H. Leuba. *A Psychological Study of Religion.* New York 1912 oraz R. Pauli. *Das Wesen der Religion.* München 1947. Por. także: C. Du-

1. Podział ze względu na sposób, w jaki się definicję otrzymuje (chodzi tu raczej o metodę tworzenia pojęcia religii).[3]

a) Definicja indukcyjna, uzyskana za pomocą metody swoistej abstrakcji, stosowana najczęściej przez historyków religii. Mając do dyspozycji szeroki materiał empiryczny, próbują oni — poprzez pominięcie zjawisk szczegółowych i uogólnienie — wykryć istotę religii. Na tej drodze osiąga się zwykle określenia tak ogólnikowe, że nie przedstawiają one większej wartości dla scharakteryzowania konkretnych zjawisk religijnych. Tego rodzaju definicję stanowi na przykład określenie E. B. Taylora: „religia jest wiarą w istoty duchowe".[4]

b) Braki abstrakcyjnego sposobu określenia religii zdaje się wyrównywać metoda addycji, polegająca na tym, że gromadzi się i sumuje pozytywne determinacje fenomenu religijnego i w ten sposób konstruuje się pojęcie religii. Zapomina się przy tym jednak, że istota religii nie jest równoważna sumie wszystkich cech. Powstaje także problem, co przyjąć jako kryterium dla odróżnienia cech istotnych, konstytutywnych od pochodnych, a nawet od cech przypadkowych, oraz co gwarantuje spójność tej sumy cech.

c) Metodę addycji skorygowano, przechodząc do metody substrakcyjnej. Polega ona na tym, że usuwa się z rozważań elementy empiryczno-historyczne, koncentrując się na stronie czysto „duchowej" zjawiska religii. Otrzymane w ten sposób pojęcie religii jest dość arbitralne i trudno kontrolowalne, stąd nie może posiadać poznawczej wartości uniwersalnej.

d) Podobne kłopoty powstają z tzw. metodą akceptacji identyczności jedynie pewnych składników religii. Bywa ona stosowana w tradycyjnym prawosławiu czy różnych sektach. Twierdzi się, że istota religii jest we wszystkich historycznych religiach i wszystkich wyznaniach taka sama co do typu przeżywania i nie dopuszcza się odmian związanych z położeniem czy uwarunkowaniami czasowymi. Od F. Schleiermachera, R. Otta, i A. Nygrena w ramach tej metody religię identyfikuje się najczęściej z uczuciem lub przeżyciem religijnym i do tego ogranicza się istotę religii. Przy takim podejściu do uchwycenia natury religii grozi niebezpieczeństwo wyeliminowania ważnych ele-

---

casse. *A Philosophical Scruting of Religion.* New York 1953; L. Kaczmarek. *Istota i pochodzenie religii.* Poznań 1958; E. Kopeć. *Co to jest religia.* „Zeszyty Naukowe KUL" 1:1958 nr 2 s. 73—84; J. Keller. *Religia (pojęcie, geneza, klasyfikacja, struktura).* W: *Zarys dziejów religii.* Warszawa 1968 s. 9—14; A. Stanowski. *Fenomen religijny.* „Więź" 14:1971 nr 7—8 s. 60—72.

[3] N. Schiffers (*Sacramentum Mundi.* T. 4. Freiburg 1969 s. 163—175) oraz L. Richter (jw.) porządkują określenia religii według ośmiu metod i wskazują na ich niewystarczalność.

[4] *Primitive Culture.* London 1903 s. 424.

mentów, np. racjonalnych, w zjawisku religii, które w mniejszym stopniu ujawniają się, ale są bardziej podstawowe.

e) Metoda ewolucyjna lub genetyczna, stosowana zwłaszcza od czasów Feuerbacha, Freuda i Junga, w określaniu religii zakłada, że religia jest ostatnim stadium ewolucyjnym określonych zdarzeń pozareligijnych. Wskazuje na zjawiska niereligijne, które w wyniku rozwoju indywidualnego czy społecznego stają się religią. Uważa się na przykład, że człowiek, czując swoją zależność, doświadczając ubóstwa i krzywdy społecznej, tworzy sobie obiekty religijne, będące projekcją jego niemożliwych do zrealizowania pragnień, np. „biedny człowiek ma bogatego Boga". Metoda ta implikuje założenie nieautonomiczności religii, co sprzeciwia się stałości i obserwowanemu charakterowi rozwoju religii.

f) Metoda interpretacji filozoficznej polega na tym, że określa się religię zgodnie z przyjętym schematem filozoficznym. Taką metodę stosuje na przykład Hegel. Według niego religia jest absolutną świadomością ducha subiektywnego. Uzyskuje ona ostateczne zrozumienie i prawdziwą istotę dopiero w filozofii, która jest wyższym etapem rozwoju ducha, co zakłada uznanie wyższości konstrukcji rozumu nad faktem religii (aprioryzm).

g) Metoda wskazywania czynników funkcjonalnych. Chcąc określić istotę religii, determinuje się funkcje, jakie pełni ona w życiu ludzkim. Tutaj także zachodzą trudności, co stanowi podstawę dla wyróżnienia funkcji religijnych od niereligijnych. Zakłada to, podobnie jak w poprzednich metodach, zapożyczone skądinąd ujęcie istoty religii, albo potraktowanie religii jako faktu wtórnego, nieautonomicznego.

2. Ze względu na złożoność treściową definiendum rozróżnia się:

a) definicje zakładające prostotę faktu religijnego, tzw. definicje jednocechowe; za istotę religii uważa się jedną jej cechę;

b) definicje zakładające bogatszą charakterystykę faktu religii, tzw. definicje wielocechowe; uważa się, że religia stanowi zespół cech. [5]

3. Ze względu na zaakcentowanie jednego z głównych elementów złożonego faktu religii definicje dzieli się na: a) definicje wierzeniowe, b) definicje aksjologiczne, c) definicje obrzędowe, d) definicje instytucjonalne. [6]

---

[5] Por. Poniatowski, jw. s. 9. Pogląd, jakoby religia dała się ująć w pojęcie proste, jest bezzasadnym upraszczaniem zjawiska religii. Pojęć prostych jest niezwykle mało (np. pojęcie barw niezłożonych), a całe dzieje dyskusji nad pojęciem religii dowodzą wielkiej złożoności tego zjawiska. Autorowi tego podziału chodziło zresztą o definicje, które akcentują jeden z czynników złożonego faktu religii.

[6] Podziału takiego często dokonują różni religioznawcy. Przytacza go również Margul (*Życie religijne* s. 154—156), nazywając tego rodzaju określenia definicjami redukcjonistycznymi, ponieważ sprowadzają całość zjawiska religii do jednego

4. Ze względu na szczególny udział określonej władzy ludzkiej odróżnia się: a) definicje intelektualistyczne, b) definicje emocjonalistyczne, c) definicje woluntarystyczne.[7]

5) Ze względu na spełnianie warunków naukowości wyróżnia się: a) definicje nienaukowe, zaliczając do nich: definicje etymologiczne, intuicyjne, teologiczne, filozoficzne, specjalistyczne (antropologizujące, socjologizujące, psychologizujące); b) definicje naukowe.[8]

Po przedstawieniu istniejących w literaturze podziałów postaramy się jeszcze w inny sposób uporządkować istniejące określenia religii. Mogą to być definicje metaforyczne, podające określenia przy użyciu

---

z trzech zasadniczych składników. Zastrzeżenia wysuwane pod adresem tego rodzaju definicji płyną stąd, iż zjawisko religii zawiera wszystkie te elementy, a wysuwanie wyłącznie jednego z nich jako czynnika naczelnego, organizującego inne jest dość arbitralne, a poza tym jawnie deformuje ujmowane zjawisko.

[7] W ten sposób dzieli definicje Leuba (jw.). Podobnie wielu religioznawców, np. W. Kaufmann (*Critique of Religion and Philosophy*. Wyd. 1 — New York 1958. Wyd. 2 — New York 1972 s. 100—108). Przykładem definicji intelektualistycznej jest m. in. określenie Spencera: „Istotą religii jest przekonanie, że wszystkie rzeczy są manifestacją siły, która przekracza nasze poznanie"; emocjonalistycznej — Schleiermachera: „Istota religii polega na uczuciu całkowitej zależności"; praktycznej — Raglana: „Religia jest kwestią życia „by means of symbols". Wymienia się jeszcze definicje biologiczne, dynamiczne itp. Por. P. Ortegat. *Philosophie de la religion*. T. 1. Louvain—Paris 1948. s. 13—29. Dla scharakteryzowania religii szuka się często elementu wspólnego dla wszystkich. Zdaniem niektórych religiologów elementem takim jest stosunek do „sacrum", które w różnych religiach jest rozmaicie pojmowane, ale we wszystkich w jakiejś postaci występuje. Inni dopatrują się takiego czynnika w „Lebensmitte", rozumiejąc go jako jakiś „ośrodek życia", „życiodajne środowisko życiowe" (G. Mensching). Ostatnio Margul wysuwa propozycję nowej, jego zdaniem, zasadniczej kategorii religioznawczej i określa ją jako kategorię „życia religijnego". Wydaje się, że propozycja Margula nie dotyczy wprost definicji religii, tak jak było to w wypadku sacrum czy Lebensmitte, ale stanowi postulat skierowany pod adresem empirycznych dyscyplin religioznawczych, by badając religię ujmowali ją wszechstronnie. Toteż nie wydaje się, aby projekt ten posuwał naprzód problem definicji religii.

[8] Por. Margul. *Definicja religii w religioznawstwie porównawczym* s. 31. Zastrzeżenia pod adresem takiego podziału płyną stąd, że dokonany jest on nie w jednej płaszczyźnie, a poza tym trudno dopatrzyć się powodu, dlaczego na przykład definicje filozoficzne czy specjalistyczne zostały sklasyfikowane jako nienaukowe. Sam zresztą termin „specjalistyczne" nie jest tu trafnie dobrany. W literaturze religiologicznej pojawiają się inne jeszcze podziały, np. W. Piwowarski w artykule *Społeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności* („Zeszyty Naukowe KUL" 16:1973 nr 3/4) wyróżnia definicje funkcjonalne i określa je jako inkluzywne, szerokie oraz treściowe, ekskluzywne, wąskie. Nie jest to jasne rozdzielenie definicji, mimo dołączonych kwalifikujących przydawek. Z. Chlewiński natomiast wyróżnia określenia funkcjonalne i przedmiotowe. Podział ten jest jednak mało informatywny. Niedookreślone jest zwłaszcza rozumienie definicji przedmiotowej. Por. *Problem religii w psychologii*. Tamże.

terminów o czysto przenośnym znaczeniu lub posługujące się wyłącznie porównaniem. Tego rodzaju wypowiedzi raczej tylko przybliżają zdarzenie religii niż charakteryzują jednoznacznie jego istotę. Podobny charakter ma na przykład określenie, że religia jest „opium dla ludu" czy powiedzenie Schopenhauera, że religia jest swoistą „metafizyką ludową", polegającą na uznaniu, że jest tak, a nie inaczej. Takie jest również określenie religii G. van der Leeuwa, który twierdzi, iż religia jest „poszerzaniem życia ludzkiego do granic możliwości, a nawet poza te granice". W żadnym z tych określeń nie zostało sprecyzowane, na czym polega istota zjawiska, o które chodzi, a użyte terminy, takie np. jak „granice możliwości", nie precyzują, o jakie możliwości chodzi i co jest poza ich granicami.

Pomijamy w naszych rozważaniach definicje metaforyczne i ograniczamy się do dostatecznie jednoznacznych, które da się podzielić na:

a) definicje nominalne, będące określeniem jedynie samego słowa;

b) definicje realne, stanowiące określenia desygnatu nazwy religia, czyli samego faktu religii.

Poniżej zajmiemy się tylko definicjami realnymi, które postaramy się uporządkować ze względu na metodę ich uzyskiwania. Są to:

— Definicje dokonujące analizy etymologicznej słowa religia. Określenia etymologiczne były formułowane przede wszystkim przez autorów starożytnych i suponują, że słowotwórstwo wystarczająco wskazuje na interesujące intuicje filozoficzne związane z pojęciem religii. Wymieńmy dla przykładu określenie Cycerona, Laktancjusza i św. Augustyna. Cyceron wyprowadza termin religia od r e l e g e r e (odczytać na nowo), określając religię jako „pilne przestrzeganie tego, co ma związek z czcią bogów". „Ci, którzy pilnie rozważyli i ponownie jak gdyby zebrali (relegerent) to, co dotyczy kultu bogów, nazywani są religijnymi «ex religendo, ut eligentes ex eligendo, tamquam a deligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes»".[9] Laktancjusz natomiast słowo religia wywodzi z terminu r e l i g a r e (wiązać, spajać), rozumiejąc religię jako „połączenie i związanie z Bogiem, związek moralny człowieka z Bogiem: «Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit»".[10] Do tych określeń nawiązuje św. Augustyn, wyprowadzając termin religia od r e l i g e r e, co oznacza czynność ponownego wybierania: „zapomnieliśmy bowiem o Bogu, ale ponownie obieramy Go jako Pana naszego".[11]

[9] *De natura deorum* II 28 [10] *Institutiones divinae* IV 28.

[11] *De civitate Dei* X 3; *De vera religione* 55. Św. Augustyn precyzuje to rozumienie, określając religię jako „więź człowieka z jednym wszechmocnym Bogiem". Por. także *Retract.* I 13. Odpowiednikiem łacińskiego terminu „religio" jest termin grecki „eusebeia" oraz hebrajski „jir'at, chared".

Wszystkie powyższe określenia zawierają wspólną ideę, mianowicie tę, że istotą religii jest związek człowieka z Bogiem czy bogami (przedmiot religijny), przy czym fakt istnienia przedmiotu religii jest niewątpliwy. Są to jednak definicje bardzo ogólne, nie precyzują bliżej charakteru tego związku, wskazują jedynie, że chodzi tu o związek moralny i kult.

— Definicje dokonujące analizy zdarzenia nazywanego religią. Definicje analityczno-rzeczowe podają istotną treść w drodze analizy różnych aspektów zjawiska religijnego, stąd wielkość rodzajów tego typu definicji. [12]

1. Analiza ze względu na genezę. Otrzymane w ten sposób definicje genetyczne określają religię przez wskazanie jej pochodzenia, a zwłaszcza źródeł i procesu jej powstawania. Często mają charakter redukcjonistyczny, nie przypisują religii charakteru zjawiska pierwotnego, autonomicznego, lecz redukują ją do innych faktów kulturowych czy zdarzeń o jeszcze innej naturze.

3. Analiza ze względu na funkcję. Uzyskane na tej drodze definicje strukturalne określają zjawisko religii przez wskazanie na jego strukturę, najczęściej formalną. Ponieważ religia stanowi zjawisko bogate i złożone, a przedmiot jej nie jest poznawczo uchwytny wprost, sformułowanie adekwatnej definicji strukturalnej nie jest rzeczą łatwą. Zazwyczaj są to określenia fragmentaryczne. Pełne natomiast posiadają zwykle charakter opisu układu elementów znamiennych.

3. Analiza ze względu na funkcję. Uzyskane na tej drodze definicje funkcjonalne wskazują na to, do czego służy religia, jaką pełni rolę w życiu ludzkim, albo opisują zachowanie się religijne człowieka, dlatego też dzieli się je na:

a) definicje opisujące aktywność religijną,

b) definicje opisujące rolę i cel aktów religijnych, jakiemu służą.

W uzupełnieniu powyższego podziału proponujemy jeszcze odróżnić definicje ze względu na przedmiotową pełność charakterystyki oraz na stopień jej teoretyczności. Z uwagi na pierwsze kryterium mamy:

a) definicje uwzględniające wszystkie elementy (momenty) zjawiska religii,

b) definicje parcjalne, uwzględniające tylko niektóre elementy (np. wierzeniowe, obrzędowe, aksjologiczno-praktyczne, instytucjonalne). [13]

---

[12] Przyjmuje się tu bardzo szerokie rozumienie pojęcia analizy. Analiza może być rozmaita, zależnie od typu nauki, na której gruncie ją się przeprowadza. Może to być zabieg tzw. indukcji sokratesowskiej, porównywanie, redukcja do innych zjawisk itp.

[13] Podział na definicje pełne i fragmentaryczne dotyczyć może wszystkich wyżej

Ze względu na stopień teoretyczności charakterystyki definicje mogą być:

a) bardziej opisowe,

b) bardziej wyjaśniające.

Pierwsze podaje się w terminach obserwacyjnych, a drugie za pomocą pojęć teoretycznych. Nie wolno zapominać, że zachodzi różnica stopnia wyjaśniania oraz aspektów wyjaśniania.

Po przedstawieniu schematu uporządkowania określeń religii przystąpimy do bliższego omówienia poszczególnych typów definicji.

## 1. Definicje genetyczne

Podamy tu określenia Fichtego, Feuerbacha, marksistów, Comte'a, Freuda i Bergsona — autorów, wydaje się, charakterystycznych dla tego typu definicji.

Według Fichtego religia jest „wynikiem obiektywizacji ducha"; przedmiot religijny utożsamia się z ostatnim stadium rozwojowym ducha; absolut w człowieku dochodzi do pełni świadomości. „Idea Boga — pisze Fichte — jako prawodawcy działającego poprzez prawo moralne w nas, zasadza się na alienacji tego, co nasze, na przeniesieniu tego, co subiektywne, na istotę znajdującą się poza nami; ta alienacja jest właściwą zasadą religii, o ile ma być używana do determinowania woli". [14]

Zdaniem Feuerbacha natomiast religia stanowi „uprzedmiotowienie i projekcję ludzkich (przysługujących gatunkowi ludzkiemu) właściwości w jakiś poza-świat". Określenie to wyjaśnia, skąd bierze się zjawisko religii. Człowiek tworzy sobie absolut ze swoich cech, które absolutyzuje. Definicja ma charakter parcjalny. Dotyczy, tak zresztą jak i definicja Fichtego, głównie genezy przedmiotu religijnego. [15]

Podobnie wygląda definicja marksistów. Absolut wywodzi się z umysłowej aktywności człowieka i są nim zmistykowane siły przyrody i społeczeństwa, od których człowiek czuje się uzależniony. Engels tak określa religię; „Jest fantastycznym odzwierciedleniem w ludzkich głowach tych sił zewnętrznych, które rządzą codziennym bytem ludzi,

---

wymienionych rodzajów definicji, a więc zarówno definicje genetyczne, strukturalne, jak i funkcjonalne mogą być pełne lub fragmentaryczne w zależności do tego, czy podają pełną charakterystykę zjawiska religii w danym aspekcie czy nie. Fragmentaryczny charakter posiadają także definicje intelektualistyczne, emocjonalne, woluntarystyczne itp.

[14] *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.* Berlin 1798 — cyt. za: *Filozofowie o religii.* Wyd. A. Nowicki. — Warszawa—Kraków 1960 s. 145.

[15] Por. *Wykłady o istocie religii.* Warszawa 1953 oraz *O istocie chrześcijaństwa.* Warszawa 1959.

odzwierciedleniem, w którym siły ziemskie przybierają postać sił nadziemskich". [16] Religia powstaje w wyniku fantazjowania zmieniającego siły ziemskie w nadprzyrodzone. A. Nowicki jakby poszerza źródła religii. Religia — według niego — jest „jedną z form mistyfikowania treści społecznych, filozoficznych, etycznych, naukowych, ekonomicznych, politycznych". [17] Ale i tu wskazuje się jedynie pochodzenie Absolutu.

Comte natomiast uważa, że religia jest najniższym etapem rozwojowym wiedzy, a więc jest wynikiem umysłowego prostactwa, lęku, zachwytu, jakiego pierwotny człowiek doznawał oglądając cuda przyrody. W miarę rozwoju religia przechodzi w metafizykę, a następnie zamienia się w naukę pozytywną. [18] Hipoteza ta wyjaśnia powstanie religii tylko fragmentarycznie, i to przy założeniu niczym nie potwierdzonym, że zachodzą wspomniane 3 stadia rozwojowe wiedzy ludzkiej.

Definicji Comte'a jest bliskie określenie S. Freuda. Według niego religia jest neurozą kolektywną, wywołaną przez warunki podobne do tych, które wytwarzają neurozę dziecięcą: ma swój początek w bezradności człowieka wobec zewnętrznych sił natury i wewnętrznych sił instynktownych (kompleks Edypa). [19]

Bergson uważa, że religia jest „skutkiem wewnętrznych wzruszeń i owocem zrywu miłości, żywiołowego pędu do miłowania, ogarniającego całą rzeczywistość". Definicja ta ogranicza religię do sfery emocjonalnej, jest więc parcjalna.

Jak widać na podstawie przytoczonych definicji genetycznych religii, jej źródeł dopatruje się w różnych stanach, takich jak: poczucie lęku przed nieznanymi siłami — i stąd tworzenia fikcyjnych absolutów, poczucie zachwytu dla nieznanych sił, niski stan wiedzy, sytuacje frustracyjne człowieka, pęd życiowy, poznanie zależności bytowej od Absolutu już istniejącego (modus bytu), pierwszorzędnie osobowego, wtórnie — pozaosobowego.

Wszystkie te stany są znamienne dla niedorozwiniętych osobowości lub dla ludzi o bardzo niskim stopniu rozwoju kulturalnego. Trzeba także zaznaczyć, że typowo genetyczne określenia religii są charakterystyczne przede wszystkim dla stanowisk ateistycznych, usiłujących zanegować istnienie realnego, transcendentnego Absolutu (Boga). Formułowane są zwykle w oparciu o wcześniejsze rozwiązania ontologiczne.

---

[16] *Anty-Dühring*. Warszawa 1949 s. 310.

[17] Jw. s. 26.

[18] Por. A. Comte. *Catéchisme positiviste*. Paris 1852 s. 46, 51.

[19] *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig 1927.

## 2. Definicje strukturalne

można podzielić na te,

a) które określają religię jako relację,

b) które określają religię jako postawę relacyjną (opisuje się głównie podmiot w relacji do przedmiotu religijnego).

Ad a) w ramach tej grupy definicji da się następnie wydzielić takie, 1° które określają religię jako stosunek (ogólnie), 2° jako stosunek osobowy oraz 3° jako stosunek bogato scharakteryzowany czy to odnośnie do członków relacji, czy rozwoju relacji. Poza tym niektóre z nich mają charakter bardziej opisowy, inne bardziej teoretyczny.

Bardzo ogólnie definiuje religię K. P. Tiele, jako „stosunek człowieka do nadludzkich mocy, w które wierzy".[20] Według F. Adlera religia jest „tym, co łączy człowieka z nieskończonością".[21] W. C. Smith określa religię jako „odniesienie się człowieka wierzącego, a więc bytu psychicznego, do tradycji kulturowej".[22] W ujęciu F. Ferrego religia stanowi „sposób wartościowania najbardziej intensywny i głęboki".

Najwięcej definicji, zwłaszcza tych, które powstały po Schelerze, określa religię jako stosunek osobowy, wskazując na osobowy charakter obydwu członów relacji bądź przynajmniej jednego.

S. Kierkegaard określa religię jako „bezpośredni, osobowy i egzystencjalny stosunek jednostki do Boga".[23] Według Schelera religia stanowi „osobowy stosunek człowieka do świętego Boga",[24] przy czym akcentuje zarówno osobowy charakter relacji religijnej, jak i wyróżnioną w religii wartość: świętość.

Według A. Langa religia jest „stosunkiem do Bożej potęgi ujętej osobowo — do Bożego „Ty".[25]

P. Tillich definiuje religię jako „doświadczenie elementu tego, co nie uwarunkowane we wszystkich dziedzinach życia", czyli zwraca uwagę na osobowy i doświadczalny charakter relacji religijnej, pojmując bardzo wszechstronnie relację człowieka do Absolutu (tego, co nie uwarunkowane); podkreśla przy tym bardziej moment „bierności", a raczej „odbiorczości" aktywności religijnej niż aktywność podmiotu religijnego. Jest to zgodne z personalistycznym rozumieniem religii,

---

[20] Por. *Science of Religion* II 15.

[21] *The Religion of Duty*. 1905 s. 94

[22] Cyt. za: Margul. *Życie religijne jako kategoria religioznawcza* s. 159.

[23] Por. *Bojaźń i drżenie*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1969.

[24] *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig 1921 s. 108, 347, 355, 535.

[25] *Wesen und warheit der Religion*. München 1957 s. 74.

gdzie uważa się, iż religia jest odpowiedzią ze strony człowieka na działanie (miłość) Boga.

R. Guardini określa religię jako „relację konkretną człowieka konkretnego do żywego Boga". [26] P. Ortegat natomiast jako „unię społeczną, życiową, spekulatywną osoby ludzkiej z Bogiem — Bytem osobowym i Stwórcą" [27]. Dla Rahnera religia jest „związkiem egzystencjalnym człowieka z żywym Bogiem". [28] Według J. Hessena jest ona „stosunkiem do tego, co święte". [29] E. Gilson określa religię jako „osobowy stosunek człowieka do transcendentnego, realnego i osobowego Absolutu (Boga)". [30]

H. Dumery określa religię jako „obecność Boga rzutowaną na różne płaszczyzny świadomości, które w ten sposób stają się przeniknięte objawieniem". [31] Warto zaznaczyć, że o ile wszystkie powyższe określenia religii wskazywały na jej relacyjny charakter i charakteryzowały ją jako relację człowieka do przedmiotu religijnego, to Dumery relację tę odwraca. Bóg jest aktywny w tym zdarzeniu; religia posiada więc charakter odpowiedzi na działanie Boga.

Szerzej charakteryzują relację religijną następujący religiolodzy: N. Söderblom określa religię jako „stosunek między człowiekiem a pozaświatową siłą, w którą człowiek wierzy i od której czuje się zależny, stosunek wyrażający się w modlitwie, zaufaniu, bojaźni, ofiarach, etycznym postępowaniu". [32] Söderblom pojmuje więc religię jako relację człowieka do jakiegoś transcendensu, przy czym jest to relacja ujęta dość wszechstronnie, zarówno od strony przeżyć wewnętrznych podmiotu tej relacji, jak i ich zewnętrznego wyrazu (postępowanie religijne).

Podobny charakter posiada definicja wspólna Tielego i Söderbloma, która zwykle przytaczana jest w literaturze religioznawczej jako przykład klasycznej definicji relacyjnej. „Religią, czy też samą istotą, czy lepiej cechą trwałą dla wszystkich zjawisk i aspektów religii jest to, że łączy ona pewnym stosunkiem (relatio) człowieka jako nosiciela uczuć religijnych z tak czy inaczej ujmowanym przez niego światem innym, nadprzyrodzonym, transcendentnym". [33]

---

[26] *Unterscheidung des Christlichen.* Mayence 1935.

[27] Jw. s. 684.

[28] *Hörer des Wortes.* München (1941) 1971.

[29] *Religionsphilosophie.* Bd. 2. 2. Aufl. München 1955 s. 27.

[30] Por. *Bóg i filozofia.* Tłum. M. Kochanowska. Warszawa 1961.

[31] Por. *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme.* Paris 1957.

[32] Por. *Einführung in die Religionsgeschichte.* Uppsala 1921.

[33] *Kompendium der Religionsgeschichte.* 6. Aufl. Berlin 1931 s. 3 (wyd. 1 — Berlin 1880)

J. E. Smith podaje następujące określenie religii. Jest to „stosunek, jaki w żywym doświadczeniu zachodzi między jednostką a przedmiotem czci, wywołującym w nas szacunek i miłość".[34] Jest to dość szerokie ujęcie przedmiotu religijnego, choć charakter wskazanych tu uczuć sugerowałby jego osobowe rozumienie.

Podobnie ma się sprawa z definicjami G. Menschinga i F. Heilera. Pierwszy uważa, że religia jest „przeżyciowym spotkaniem człowieka z tym, co święte oraz wyrażoną w postępowaniu odpowiedzią człowieka spowodowaną przez to, co święte".[35] Drugi natomiast określa religię jako „dynamiczne obcowanie człowieka z tym, co święte".[36] Używając terminu spotkanie, Mensching zwraca uwagę na osobowy i dialogowy charakter relacji, a przedmiot religijny ujmuje w techniczny dla religioznawstwa termin sacrum, co jest określeniem obejmującym wszelkiego rodzaju przedmioty religijne — osobowe i bezosobowe.

Dla Fromma religię stanowi „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci, których potrzeba stanowi pierwotne wyposażenie psychiki ludzkiej".[37] Przy tym — jak wiadomo — Fromm uważa, że przedmiotem czci może być zarówno Bóg chrześcijański, jak i jakaś idea czy osoba, np. osoba wodza.

Ad b) Definicje, które określają religię jako postawę relacyjną, mogą być także różnorakie ze względu na to, czy poprzestają na ogólnym określeniu religii jako postawy, czy jest to forma przekonań (wiary, wizji), czy forma świadomości (doświadczenie, przeżycie emocjonalne), czy postawa kulturowa lub moralna.

Na ogólnym określeniu religii jako postawy poprzestają: P. Tilanus, W. Gruehn i G. de Broglie.

Według Tilanusa religia to „postawa lub nastawienie człowieka, którego zachowania i formy wyrazu spowodowane są przez tę postawę lub to nastawienie wobec pewnej rzeczywistości, którą pojmuje się jako realnie istniejącą i znajdującą się poza nim, a o której sądzi, że nie ma na nią bezpośredniego wpływu, ale uważa ją za taką, która określa ludzkie istnienie i jego życie, a w konsekwencji uznaje ją za autorytet i normę".[38]

Dla de Broglie'a religia jest „postawą duszy i wszystkich danych

[34] *Experience and God.* Tłum. pol. D. Petsch — *Doświadczenie i Bóg.* Warszawa 1971 s. 53.

[35] *Geschichte der Religionswissenschaft.* Bonn 1948 s. 18.

[36] *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* Stuttgart 1961 s. 18.

[37] *Szkice z psychologii religii.* Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1966 s. 134.

[38] *Religion et société industrielle.* „Social Compass" 14:1967 s. 137.

afirmacji i działania, które pozwalają człowiekowi utrzymywać z Bogiem dobre stosunki". [39]

Gruehn uważa religię za „taką postawę duchową, która odnosi się do Boga, mówiąc prościej — jeśli dusza ma jakąś łączność z Bogiem, przewyższającą wszelkie stworzenie, jeśli nią Bóg kieruje". [40]

Druga grupa definicji to te, które istoty religii dopatrują się w przekonaniach, wierze czy jakiejś wizji.

B. Taylor redukuje religię do wiary, określając ją jako „wiarę w istoty duchowe". F. Manthey określa religię jako „przekonanie o istnieniu pewnych sił lub osobistości ponadzmysłowych, połączone z poczuciem zależności od tych mocy i przepojone staraniem o obcowanie i życie w harmonii z nimi". [41] Według H. Höffdinga religia jest „wiarą w zachowanie wartości". Nie precyzuje on, jakiego rodzaju są to wartości, zaznacza tylko ogólnie, że „natura jednostki określa jej potrzeby, a potrzeba określa, co staje się dla niej wartościowe". [42]

Dla H. von Glasenapa religia jest „wiarą w istnienie nadnaturalnych, osobowych lub nieosobowych mocy, wyrażającą się w myśleniu, chceniu i postępowaniu; od mocy tych człowiek czuje się zależny, stara się je dla siebie pozyskać lub też usiłuje się do nich wznieść". [43]

A. N. Whitehead określa w następujący sposób religię. Jest ona „wizją czegoś, co jest poza i wewnątrz przepływających rzeczy danych bezpośrednio; czymś, co jest realne, ale jeszcze nie zrealizowane; czymś, co prezentuje możność odległą ale największą z aktów aktualnych, coś, co daje sens wszystkiemu, co się dzieje". [44]

Trzecią grupę definicji stanowią te, które określają religię jako formę świadomości czy sprowadzają ją do doświadczeń i przeżyć emocjonalnych podmiotu.

Hegel określa religię jako „świadomość absolutną w świadomości siebie, czyli świadomość absolutną ducha subiektywnego", przez co sprowadza religię do właściwości (jakości) podmiotu. [45]. Schleiermacher również redukuje zjawisko religii do świadomości pewnej relacji, czyli sprowadza ją do jakości podmiotu, określając ją jako „poczucie koegzystencji z Nieskończonym i poczucie całkowitej od Niego zależności". [46]

---

[39] Por. *De Fine ultimo vitae humanae*. Paris 1948.

[40] *Religijność współczesnego człowieka*. Przekł. zbiorowy. Warszawa 1966 s. 19 n.

[41] *Historia religii w zarysie*. Pelplin 1935 s. 4 n.

[42] *Filozofia religii*. Warszawa 1953 s. 339.

[43] *Die Nichtschrlistlichen Religion*. Frankfurt a. M. 1959 s. 12.

[44] *Science and the Modern World*. Cambridge 1929 s. 247.

[45] *The Evolution of Religion*. Vol. 1. London 1893 s. 235.

[46] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Bd. 1—2. Berlin 1832 — cyt. za: *Filozofowie o religii* s. 218.

Dla E. Cairda religia jest „świadomością pod formą bardziej lub mniej adekwatną mocy Bożej jako zasady jedności świata, w którym my nie jesteśmy tylko widzami, lecz cząstkami".[47] Według E. Bulandy religia jest "świadomością i poczuciem zależności człowieka od Mocy (jednej czy wielu) zaświatowej, z którą usiłuje on wejść w kontakt osobisty".[48]

Do tej grupy należałoby także zaliczyć wszelkie marksistowskie określenia religii, według których jest ona formą świadomości, mianowicie świadomością zdeformowaną — jak określa Marks — „odwróconą na opak świadomością świata".[49]

Według Otta natomiast religia jest „doświadczeniem misterium, które realizuje się, gdy człowiek otwiera się dla wrażeń rzeczywistości wiecznych, które objawiają się na drodze doczesności".[50] Zdaniem W. Jamesa religia to „uczucia, akty i doświadczenia indywidualnego człowieka, o ile odnoszą się do związku z jakkolwiek pojętym bóstwem".[51] W. Wundt określa religię jako „uczucie przynależności człowieka i otaczającego go bytu do ponadzmysłowego świata, w którym wyobraża on sobie urzeczywistnione ideały, będące dla niego celami ludzkich dążeń".[52]

Dla J. F. Friesa religia jest „poczuciem żywym i bezpośrednim pokrewieństwa tego, co czasowe, i tego, co wieczne".[53] J. McTaggart określa religię jako „uczucie, które opiera się na przekonaniu o istnieniu harmonii między nami i wszechświatem".[54]

T. Hobbes określa religię jako specjalny rodzaj uczucia, mianowicie „bojaźń mocy niewidzialnej, wyobrażanej fikcyjnie przez umysł albo wyobrażanej na podstawie opowiadań uznanych publicznie (jeśli opowiadania nie są publicznie uznane, mamy do czynienie z zabobonem)".[55]

Ostatnią grupę w tej kategorii definicji stanowią określenia ujmujące religię jako swego rodzaju postawę — moralną czy kultową. Chodzi tu o określenia Kanta i Comte'a.

---

[47] Por. *Über die Religion.* Leipzig 1924.

[48] *Historia porównawcza religii, jej znaczenie, zasady i aktualne zagadnienia.* W: *Współczesna myśl teologiczna.* Poznań 1964 s. 63.

[49] K. Marks. *W kwestii żydowskiej.* W: K. Marks, F. Engels. *Dzieła.* T. 1. s. 436 n.

[50] *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych.* Tłum. B. Kupis. Warszawa 1968 s. 100.

[51] *Doświadczenie religijne.* Tłum J. Hempel. Wyd. 2. Warszawa 1958 s. 27.

[52] *Mythus und Religion.* Bd. 3 s. 739.

[53] *Neue Kritik der Vernunft.* Heidelberg 1918 s. 231.

[54] *The Religion of Duty.* 1905 s. 94.

[55] *Lewiatan.* Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1964 s. 6.

Comte określając religię jako „kult ludzkości" redukuje Absolut do ludzkości, a stanowisko podmiotu ogranicza do kultu. Szerzej również określa religię jako regulowanie indywidualnej natury i tworzenie jednoczącej płaszczyzny dla poszczególnych jednostek. Utworzenie kompletnej i trwałej harmonii wymaga związania ludzkiej wewnętrznej natury miłością, a następnie związania człowieka ze światem zewnętrznym — wiarą. Jest bowiem potrzebne uczestnictwo serca dla zsyntetyzowania, czyli jedności jednostki, jak i społeczeństwa.[56]

Kant określa religię jako „całokształt wszystkich naszych obowiązków pojętych jako nakazy Boże" (uznanie we wszystkich obowiązkach nakazu boskiego), redukując zjawisko religii do moralności, czy pewnej formy postępowania. Religia — według Kanta — jest moralnym działaniem w świecie czysto wewnętrznym, które o tyle łączy się z wiarą w Boga, o ile oparte na autonomicznym rozumie działanie w świecie zewnętrznym uważamy także za przykazania Boże.[57]

Jako osobną grupę można potraktować określenia strukturalno-funkcjonalne. Zaliczymy do nich definicje E. Schlunda, M. Dussanda i D. Powera.

Schlund określa religię jako „całokształt czynnych i skutecznych stosunków człowieka do nadziemskiej mocy celem osiągnięcia zbawienia".[58]

Dussand natomiast uważa, że religia „jest utworzona przez zespół wierzeń i obrzędów, który zmierza do powiększenia i utrwalenia zasad życia jednostki, grupy i natury".[59]

Power definiuje religię jako „złożony system wierzeń i praktyk, który wyraża sens życia i porządek istnienia w terminach relacji do tego, co święte".[60]

Biorąc pod uwagę wszystkie przytoczone definicje, które określiliśmy jako formalno-strukturalne, można stwierdzić, że religia jest w nich ujmowana jako odniesienie, czyli stosunek człowieka do innej rzeczywistości niż on sam, rzeczywistości swoistego typu. Zjawisko religii posiada więc ontycznie strukturę relacyjną. Jest stosunkiem, w którym jeden człon relacji stanowi podmiot-człowiek, drugi natomiast — przedmiot religijny. Pełna charakterystyka religii obejmuje określenie jednego i drugiego członu relacji oraz charakteru owego

[56] Por. *Catéchisme positiviste* s. 40—51.

[57] Por. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* 6. Aufl. Hamburg 1956.

[58] *Modernes Gottglauben. Das Suchen der Gegenwart nach Gott und Religion.* Regensburg 1939.

[59] *Introduction à l'étude des religions.* Paris 1914 s. 290.

[60] *La survivance de la religion.* „Concilium" 1973 nr 81 s. 93.

religijnego związku. Taką pełną charakterystykę zawierają nieliczne definicje (np. Söderbloma, Tilanusa, Gilsona). Duża część określeń posiada charakter niepełny, redukuje zjawisko religii do jednego z elementów (wierzeń, kultu, moralności itp.). Typowym przykładem są tu definicje Hegla, Kanta i Comte'a.

Można by charakteryzować wymienione definicje biorąc pod uwagę pewne rozróżnienia treściowe dotyczące zarówno podmiotu, jak i przedmiotu religijnej relacji.

Determinacja przedmiotu religijnego w przytoczonych definicjach jest bardzo zróżnicowana. Wszystkie występujące w nich określenia można by sprowadzić do dwu typowych: a) definicje, które akcentują osobowy charakter przedmiotu religijnego odniesienia (Bóg, osobowy Absolut, Absolutne „Ty" „to, co nieuwarunkowane", to, co święte"), b) definicje zawierające szersze określenie przedmiotu religijnego, a więc dopuszczające pozaosobowe pojmowanie go („pozaświatowa siła", „inny świat", przedmiot czci", „układ orientacji i przedmiot czci", „ludzkość"). [61]

Trzeba przy tym zaznaczyć, że niektóre z tych definicji mają charakter bardziej opisowy i posługują się terminami obserwacyjnymi (np. Whitehead, Glasenapp, Taylor), inne są bardziej teoretyczne, posługują się terminami teoretycznymi takimi, jak „sacrum", Absolut, byt osobowy, świadomość absolutna itp. (Scheler, Gilson, Hegel, Kant).

Określenie podmiotu relacji religii też przebiega w różny sposób. Uważa się religię za rodzaj przekonań, wiary, wizji, formę świadomości jednostkowej lub społecznej, doświadczenia świętości czy przeżycia emocjonalnego czy wreszcie za rodzaj postawy (postawa kultowa lub moralna). Determinuje się ten człon relacji także bądź za pomocą opisu i terminów obserwacyjnych, bądź za pomocą terminów technicznych (doświadczenie sacrum, świadomość absolutna, świadomość zdeformowana itp.).

### 3. Definicje funkcjonalne

a) opisują zachowanie się religijne człowieka (akty, procesy),

b) wyjaśniają, do czego służy religia, jaką rolę (funkcję) pełni w życiu ludzkim, jaki jest cel aktywności religijnej.

Do pierwszej grupy można zaliczyć definicje Tomasza z Akwinu, C. G. Junga oraz P. L. Bergera.

Tomasz z Akwinu określa religię jako cnotę, a więc pewną spraw-

[61] Daje to podstawę do wyróżnienia typów religii: personalistycznych (animizm, politeizm, monoteizm) oraz religii, których przedmiot czci nie ma charakteru osobowego (panteizm, nieskończoność, nadziemskie moce, ludzkość).

ność (należącą do cnoty sprawiedliwości), na mocy której człowiek oddaje Bogu należną Mu cześć. Cnota religijności (religii) polega więc na tym, że uznaje się, iż „związani jesteśmy wobec Boga długiem, z którego nie możemy się wypłacić". Religia jest „składaniem Bogu należnej czci". [62]

Według Junga religia jest „troskliwym i skrupulatnym przestrzeganiem tego, co Rudolf Otto trafnie nazwał numinosum, tj. przestrzeganiem dynamicznej egzystencji lub efektu, nie wywołanych przez arbitralny akt woli. Przeciwnie, efekt ten ogarnia i opanowuje człowieka, który zawsze jest jego ofiarą, nie zaś twórcą". [63]

Berger określa religię jako „przedsięwzięcie ludzkie, które tworzy kosmos sakralny". [64]

Bardzo liczne są definicje należące do drugiej grupy, czyli determinujące religię przez wskazanie jej celu.

Według M. Müllera religia jest „duchową zdolnością lub dyspozycją, która niezależnie od zmysłów i rozumu, a nawet wbrew nim czyni człowieka zdolnym do ujęcia nieskończoności występującej pod różnymi nazwami i w różnych przejawach". [65] Bliżej jeszcze precyzuje Müller, że „religia polega na uchwyceniu nieskończoności w jej przejawach zdolnych wpłynąć na charakter moralny człowieka". [66]

M. Weber uznaje religię za „akt, który integruje człowieka, na mocy czegoś, co jest poza światem". [67] Podobnie określa religię J. I. Dewey. Ma to być „postawa, akt adaptacji podmiotu do czegoś idealnego albo do jakiejś całości". Takie określenia suponują, że człowiek jest bytem niepełnym czy psychiką, które do scalenia, do integracji potrzebują pewnego odniesienia do rzeczywistości innego rodzaju niż one same.

Według W. K. Wrighta religia jest „próbą zabezpieczenia społecznie uznanych wartości, przy pomocy specyficznych czynności, które powinny budzić wpływy różne od zwykłego egoizmu jednostki [...] i które zawierają w sobie poczucie zależności od tych wpływów". Wright bliżej nie precyzuje, o jakie wartości chodzi, określa tylko bardzo ogólnie, że przez społecznie uznane wartości rozumie te, które są uważane za

[62] *S. Th.* II-II, 80, 1 ad 1. Z całej doktryny Tomasza z Akwinu, a nawet z układu jego *Sumy teologicznej* wynika jednak, że rozumie on religię jako osobowy stosunek do osobowego Boga, transcendentnego i realnego. Por. E. Heck. *Der Begriff religion bei Thomas von Aquin.* Paderborn 1971 s. 307.

[63] *Psychologia a religia.* Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1970 s. 99.

[64] *La religion dans la conscience moderne.* Paris 1971 s. 56.

[65] *Introduction to the Science of Religion* s. 13 n.

[66] *Natural Religion* B. m. 1892 s. 1888.

[67] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Bd. 1—3. Tübingen 1920—1922.

„moralnie słuszne i odpowiadające ludziom w ich dążeniu do własnego dobra". [68]

E. Durkheim określa religię jako „jednolity system wierzeń i praktyk odnoszący się do rzeczy świętych, to znaczy wyłączonych, zakazanych, do wierzeń i praktyk, które zespalają w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem tych wszystkich, którzy do niej należą".[69] Religia — według Durkheima — posiada cel wyraźnie społeczny, jednoczący grupę ludzką.

E. Brunner określa religię jako „staranie człowieka, by znaleźć oparcie w nadziemskich siłach i w ten sposób dojść do zbawienia" [70]. Zdaniem M. Eliadego natomiast religia jest powtarzaniem głoszonego w micie archetypicznego wydarzenia celem osiągnięcia wiecznego odnawiania się prawzorcowego czynu i jego uwiecznionej rzeczywistości oraz włączenia się w nią. Religia jest więc uwiecznieniem tego, co przemijające, nadaniem sensu, nowego, boskiego wymiaru temu, co przygodne, włączaniem w sferę sacrum, uświęcaniem. [71]

A. Antweiler uważa religię za „bezwarunkowe (bez zastrzeżeń) włączanie się w najgłębszą strukturę rzeczywistości". [72] Dla J. P. Sartre'a świadomość religijna jest „swoistym mechanizmem homeostazy prowadzącym do ustanowienia harmonijnych stosunków między egzystencją ludzką i światem". W swojej późniejszej twórczości Sartre podziela poglądy religioznawców tego typu co Lévi-Strauss czy Ernesto de Martino, że mity i wierzenia religijne mediatyzują egzystencjalne sprzeczności i usuwają czynniki dezintegrujące osobowość. Nie przekreśla to oczywiście ateizmu Sartre'a. [73]

J. M. Yinger uważa religię za „system wierzeń i praktyk, za pomocą których grupa ludzi zmaga się z ostatecznymi problemami życia". [74]

Z dokonanego przeglądu funkcjonalnych określeń religii wynika, że rozmaicie pojmuje się akty i procesy istotne dla religii oraz w różnych wartościach upatruje się istotną funkcję i cel religii. W związku z tym religię utożsamia się z pewną zdolnością duchową, dyspozycją uzdalniającą do ujęcia nieskończoności, aktem integrującym człowieka, przestrzeganiem dynamicznej egzystencji, włączaniem się w najgłębszą

[68] *A Students Philosophy of Religion.* New York 1938 s. 47, 72.

[69] *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* T. 1. Paris 1912 s. 65.

[70] Por. *Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt* 1932.

[71] Por. M. Eliade. *Traktat o historii religii.* Tłum. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966.

[72] *Religionswissenschaft.* „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" 1964 nr 4 s. 279.

[73] W. Gromczyński. *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a.* Warszawa 1969 s. 331 n.

[74] *Society and the Individual.* New York 1960 s. 6.

strukturę rzeczywistości, w rzeczywistość sakralną, z cnotą sprawiedliwości w stosunku do Boga, na mocy której człowiek oddaje należną Bogu cześć.

Najczęściej przytaczane cele to: jednoczenie ludzi (tworzenie grupy), nadanie nowego, boskiego, sakralnego sensu życiu, integracja osobowości, zbawienie, zmaganie się z trudnościami życia.

Z dotychczas przeprowadzonych dociekań wynika, że trudno zbudować jedną definicję dostatecznie bogatą i jednocześnie ogólnie ważną, uniwersalną. Przytoczone określenia — tak rozmaicie charakteryzujące zjawisko religii, w sposób bardziej lub mniej pełny i wyczerpujący — jednomyślnie wskazują na: 1° złożoność zjawiska obejmowanego terminem religia, 2° możliwość wzięcia pod uwagę i bliższego scharakteryzowania wybranych momentów oraz 3° zależność określeń religii, zwłaszcza tych wyjaśniających, od wcześniejszych założeń teoriopoznawczych i ontologicznych.

Dla ułatwienia orientacji w proponowanej i wyżej przeprowadzonej typologii obiegowych definicji religii podajemy schemat:

- realne definicje religii
  - przeprowadzone metodą analizy etymologicznej słowa religia
  - przeprowadzone metodą analizy zdarzenia zwanego religią
    - w aspekcie genezy
    - w aspekcie struktury
      - relacja
      - postawa relacyjna
    - w aspekcie funkcji
      - aktywność religijna
      - rola i cel zachowania się religijnego

## II. RELIGIA JAKO PRZEDMIOT RÓŻNYCH NAUK

Termin „religia" stanowi bądź imię własne określające konkretną religię, np. chrześcijaństwo, buddyzm, islam, bądź nazwę ogólną, wspólną dla wszystkich religii. Szukamy definicji dla terminu religia jako nazwy ogólnej.

W tym ujęciu religia oznacza: 1° przeżycia religijne dane w introspekcji, które obejmują akty: poznawcze, emocjonalne (postawy, stany)

i wolitywne (sprawności — cnoty), oraz 2° zewnętrzne wyrazy przeżyć religijnych (dane w ekstraspekcji) typu kultowego i typu moralnego (aktywność jednostki i społeczności). Te ostatnie mogą mieć charakter indywidualny i społeczny.

Religia wzięta jako całość posiada trzy wymiary — teoretyczny (doktryna), praktyczny (kult i postępowanie moralne) oraz społeczny (instytucje). W skład każdej religii wchodzi więc doktryna (wierzenia), obrzędy i określone postępowanie moralne oraz organizacja, która ułatwia życie religijne.

W wyniku dokonywania rozmaitych typów obserwacji, analiz, interpretacji i wyjaśniania zjawiska religii oraz brania pod uwagę różnych jego aspektów powstało szereg odrębnych dyscyplin naukowych, zwanych kompleksowo naukami o religii (naukami religiologicznymi). Punktem wyjścia, czyli przedmiotem wszelkich dyscyplin religiologicznych, mogą być: przeżycia religijne, przekonania i dążenia religijne, ich zewnętrzne wyrazy bądź formy indywidualnego i społecznego zachowania się religijnego człowieka.

Sposoby doświadczenia religii lub jej interpretacji bywają głównie typu ściśle humanistycznego, filozoficznego albo teologicznego.

Omówimy kolejno poszczególne dyscypliny religiologiczne, zwracając szczególną uwagę na to, czy i do jakich definicji dana nauka dochodzi lub może dojść na swoim gruncie.

## 1. Historia religii

Religia, jako relacja między człowiekiem a przedmiotem religijnym, dana jest w przeżyciu religijnym, posiada jednak zewnętrzne przejawy, i to w trzech zasadniczych dla religii kierunkach: teoretycznym (doktryna, przekonania religijne), praktycznym (kult i moralność) oraz społecznym (wspólnoty religijne, organizacja życia religijnego). Jak wszelkie zdarzenia ludzkie, religia uwarunkowana jest czasem i stanowi nie tylko fakt kulturowy, lecz także całą dziedzinę kultury.

Historia religii może być: 1° ogólna, kiedy bada dzieje różnych religii, ich powstawanie, rozwój, zanik, oraz 2° szczegółowa, badająca dzieje poszczególnych religii, np. buddyzmu, chrześcijaństwa, lub dzieje poszczególnych zjawisk religijnych: doktryny, kultu, modlitwy, pojęcia bóstwa itp.

Ogólna historia religii zbiera fakty religijne, analizuje je i porządkuje. Niekiedy usiłuje ustalać pewne prawidłowości rozwojowe religii, zbliżając się do filozofii dziejów religii. W zależności od tego, czy materiał historyczny opracowywany jest bardziej opisowo czy bardziej systematycznie, powstaje: 1° opisowa historia religii, 2° po-

równawcza historia religii oraz 3° porównawcza nauka o religiach, czyli religioznawstwo porównawcze.

Historia religii jest najstarszą i najbardziej rozbudowaną gałęzią religioznawstwa (niekiedy niesłusznie zresztą utożsamianą z religioznawstwem w ogóle). Jest uprawiana od dawna. Pewne jej zaczątki znajdujemy już u Klemensa Aleksandryjskiego, św. Augustyna czy Laktancjusza. Właściwy jej rozwój przypada na 2. poł. XIX w. i w. XX.

Najbardziej rozpowszechnioną postacią tej dziedziny religioznawstwa jest historia porównawcza religii. Jest ona nauką, która analizuje i konfrontuje różne historyczne religie w celu lepszego określenia fizjonomii każdej z nich (typologia religii) oraz ich udziału w rozwoju kultury ludzkiej. Na drodze porównania wszystkich religii szuka jednak przede wszystkim wewnętrznych racji zewnętrznego przebiegu faktów religijnych oraz swoistych znamion religii i prawidłowości jej dynamiki.

Główne problemy tej dyscypliny dadzą się zgrupować wokół następujących zagadnień: powstawanie religii (geneza), formy religijności pierwotnej, czynniki kierujące ewolucją religii, pochodzenie chrześcijaństwa.[75] W różnych zresztą okresach dziejów historii religii dominowały różne problemy.

Co do koncepcji religioznawstwa porównawczego istnieje wiele szkół, które powstały w zależności od akceptowanej filozofii nauki, a nawet filozofii w ogóle.[76]

Najbardziej zaznaczyły się następujące nurty:

1° ewolucjonistyczny, przyjmujący założenie o ciągłym doskonaleniu się kultur od form niższych do coraz wyższych (A. Bartian, J. Bachofen, L. H. Morgan, MacLennan, E. Taylor, J. G. Frazer, J. Lubbok);

2° kulturowo-historyczny, uwzględniający w badaniach wewnętrzny i zewnętrzny rozwój, dokonujący się pod wpływem oddziaływań ogólnodziejowych tzw. kręgów kulturowych. A. Lang, F. Ratzel).

---

[75] Ten ostatni problem był przedmiotem szczególnego zainteresowania, zwłaszcza w okresie dominacji ewolucjonistycznych poglądów na religię.

[76] Por. B u l a n d a, jw. s. 61—95. Istnieje cały szereg innych metod stosowanych w religioznawstwie porównawczym, które odegrały jednak mniejsze znaczenie. Niektórzy wyróżniają kilkanaście szkół w ramach religioznawstwa. Zob. na ten temat: T. M a r g u l. *Krótka charakterystyka zachodnich szkół religioznawczych.* „Euhemer" 1961 nr 1; E. D ą b r o w s k i. *Porównawcza historia religii, jej rozwój i znaczenie.* W: *Religie Wschodu.* Poznań 1962; T. K ł a k. *Religioznawstwo — nauka o religii.* „Homo Dei" 32:1963; Z. P o n i a t o w s k i. *Wstęp do religioznawstwa.* Wyd. 2. Warszawa 1961; *Problèmes et méthodes d'histoire des religions.* Paris 1968.

W ramach tego nurtu najbardziej znana jest etnologiczna szkoła wiedeńska (W. Schmidt, P. W. Koppers, O. Menghin). Po śmierci Koppersa kontynuatorzy udoskonalali metody etnologiczno-religijne (J. Haeckel, V van Bulck, H. Baumann). Tutaj także należałoby zaliczyć szkołę kulturowo-morfologiczną (L. Frobenius, A. E. Jensen), ujmującą na podstawie „paideuma" całość religijnych wyobrażeń i pierwotny sens poszczególnych obrzędów i mitów;

3° funkcjonalistyczny, usiłujący okryć funkcję danego religijnego poglądu wewnątrz poszczególnej kultury (B. Malinowski, A. R. Radclife-Brown, R. Thurnwald, B. Aitken);

4° psychologiczno-socjologiczny, ujmujący zjawisko religii wszechstronnie i korzystający z wielu metod najnowszej humanistyki (N. Söderblom, F. Heiler, R. Otto, M. Eliade, G. van der Leeuw), co pozwala wykryć naturę, ogólną strukturę, a przynajmniej jakiś wspólny pierwiastek wszelkiej religii. Nurt ten jest ogromnie zróżnicowany; wyodrębnił się nawet w osobną dyscyplinę, zwaną fenomenologią (humanistyczną) religii.

Jak wynika z powyższych uwag, istnieją rozmaite sposoby ujęcia materiału historycznego, różne metody jego interpretacji i w związku z tym rozmaite są również definicje religii, do jakich dochodzi się na terenie szeroko rozumianej historii religii. Powody tego są różne. Przede wszystkim historyk religii, zanim zacznie zbieranie materiału, już w punkcie wyjścia musi przyjąć jakieś pojęcie religii, które pozwoli mu wstępnie oddzielić zjawisko religijne od niereligijnych. A to może już rzutować na ostateczne określenie religii. Co prawda — zdaniem niektórych historyków religii (von Glasenapp) najwłaściwszym i jedynym terenem czerpania obiektywnego materiału do określenia istoty religii jest właśnie historia religii. Daje bowiem empiryczną podstawę, z której należy wydobyć wspólne cechy lub właściwe wszystkim religiom prawdy. W krytyce takiego stanowiska jednak utrzymuje się, że historyk religii posługuje się co najmniej jakimś przednaukowym, normatywnym pojęciem religii, ujmując jakąś idealną jej formę, idealny typ, który ma wyrażać nie to, czym sama rzecz jest, lecz raczej miarę, normę tego, czym dana rzecz być powinna. [77]

Stosując metodę indukcyjną czy swoistej abstrakcji, historycy religii usiłują dotrzeć do istoty religii. Wielość religii, ogromne zróżnicowanie rozumienia natury przedmiotu religijnego, różne formy reli-

[77] Por. H. Pilorz. *Pozytywistyczna definicja religii Helmutha von Glasenappa w świetle fenomenologii religii.* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 18:1971 z. 2 s. 35—51.

gijnego zachowania się nie czynią zadania łatwym. Bardzo trudny do spełnienia jest postulat, by definicja naukowa, obiektywna, oparta na uogólnieniu empirycznie poznanych zjawisk religijnych, jako wynik przede wszystkim porównawczych badań religiologicznych, obejmowała wszystkie poznane religie pozytywne.[78] Trudno jest zwłaszcza objąć jednym pojęciem religie ludów prymitywnych i tzw. wielkie religie (buddyzm, islam, chrześcijaństwo). Toteż niektórzy religioznawcy przyjmują odrębne określenia dla jednych i drugich.[79] Jeśli natomiast dążą do tego, by w jednej formule ująć wszelkie religie, wówczas ich określenia są bardzo ogólnikowe, jak przytoczone wyżej określenie Taylora, według którego religia jest „wiarą w istoty duchowe". Nawet w stosunku do tak ogólnego określenia można by mieć wątpliwości, czy obejmuje ono wszystkie religie, istnieją bowiem takie, w których przedmiot religijny posiada charakter materialny.

Istnieją jednak interesujące definicje formułowane przez tych historyków religii, którzy nastawieni są bardziej teoretycznie. Wystarczy przytoczyć określenie Söderbloma, Tielego czy Schmidta. Historycy dysponują zresztą bogatym materiałem służącym jako podstawa dla definicji. Przeważnie posiadają one charakter formalno-strukturalny, wskazujący na relacyjny charakter zjawiska religijnego. Nie wchodzą natomiast w żadne określenia treściowe. Wszystkie te definicje były przedmiotem wielu dyskusji i żadna z nich nie została przyjęta jako ogólnie ważna. Trzeba też zaznaczyć, że najczęściej definicje pochodzą od religioznawców należących do tych nurtów religioznawstwa porównawczego, które zbliżają się do jakiejś filozofii. Chodzi przede wszystkim o fenomenologię i filozofię społeczną.

Definiowanie w drodze syntezy historycznej jest zbyt ogólnikowe i pozbawione waloru teoretycznego, z drugiej strony trudno je weryfikować. Zwykle historycy religii mają jakieś założenia doktrynalne; zawsze niemal suponują jakąś ontologię i epistemologię. Historia pozwala wprawdzie zebrać bogaty materiał informacyjny o religiach, lecz nie jest w stanie użyczyć kryteriów dla odróżnienia cech istotnych od przypadkowych. Sprawdziany takie czerpie zazwyczaj z uprzednio zapożyczonych teorii religii.

Na przykładzie historii religii sprawdza się ogólne prawo, że metoda indukcyjna urabiania definicji analitycznej nie jest samodzielna. Korzysta z socjologii, psychologii, a najwięcej bodajże z filozofii.

[78] Por. M. M. Gorce. *Les notions diverses de religion et l'histoire des religions.* Paris 1948 s. 4.

[79] Np. *Encyklopedia Britannica* podaje odrębne określenia dla religii prymitywnych i dla tzw. religii wielkich.

Historia jako nauka empiryczno-opisowa — jak słusznie zauważył Husserl — „nie jest zdolna swoimi własnymi środkami decydować o istotnej treści pojęć. Jeśli więc chodzi o określenie religii jako szczególnej postaci kultury, jako dziedziny posiadającej własne znaczenie — może to uczynić — zdaniem Husserla — jedynie filozofia". [80]

## 2. Etnologia religii

Etnologia (w łączności z prehistorią) bada religię jako zdarzenie kulturowe u tzw. ludów niepiśmiennych i opisuje zachowanie religijne tych ludów.

Etnologia często bywa traktowana jako nauka pomocnicza porównawczej historii religii.

W oparciu o materiał etnologiczny formułuje się różne hipotezy dotyczące całej linii rozwojowej religii. Najbardziej rozpowszechnione są teorie ewolucjonistyczne (A. Comte, J. Lubbock, E. B. Taylor, R. R. Marett, H. Spencer) oraz teoria o pierwotnym monoteizmie (Lang, Schmidt). Jedna i druga zakładają pewną teorię religii w ogóle. [81]

Na terenie etnologii religii występujące definicje religii są tylko zapożyczeniem, które trudno nawet uważać za znamienne dla wiedzy etnologicznej. Wprawdzie formułuje się najogólniejsze opisy religii, nie są to jednak definicje natury religii. Określenia dynamicznego aspektu religii natomiast zbyt wyraźnie zależne są od implikowanej filozofii. Przykładem jest tu definicja N. Turchiego: „Religia w swej rzeczywistości etnograficznej jest zespołem wierzeń i norm obrzędowych, które regulują stosunek pomiędzy człowiekiem i bóstwem". [82]

## 3. Geografia religii

Powstaje w bliskim związku z historią religii, a stanowi gałąź geografii kulturowej, która bada wzajemne powiązania zachodzące między określoną kulturą a jej złożonym środowiskiem ziemskim oraz przestrzenne interakcje między rozmaitymi typami kultur. Problematyka geografii religii zaczęła się kształtować w końcu XVIII w., a pełniejsze jej opracowanie jest dziełem najnowszych czasów tzw. ostatnich dziesiątków lat.

Geografia religii rozpatruje wyżej opisane stosunki, koncentrując

[80] M. Nowaczyk „wnioski filozoficzne" określa jako „ostatni rozdział" historii religii (por. Rec. *Problèmes et méthodes d'histoire des religions.* Paris 1968. „Studia Religioznawcze" 3:1972 nr 5 s. 217).

[81] Por. E. Bulanda. *Powstanie i początki religii w świetle nowszych badań prehistorii i etnologii.* „Collectanea Theologica" 32:1961 s. 85—104.

[82] *Storia delle religioni.* T. 1—3. Firenze 1962—1963.

się na religijnych komponentach kultury. Bada przede wszystkim wpływ środowiska ekologicznego i geografii na religię i odwrotnie — wpływ religii na krajobraz geograficzny (święte budowle, instytucje, cmentarze, święte rośliny i zwierzęta, nazwy miejsc, zakazy pokarmowe, rozkłady pracy, święta).

Szczególnym obiektem zainteresowania są relacje, jakie zachodzą między religiją a zamieszkaniem (wpływ religii na budowę osiedli), zaludnieniem, eksploatacją, przemieszczaniem się i ruchem ludności, lokalnym stylem życia, a nawet rozwojem produkcji i handlu.

Geografia religii okazuje znaczenie siedliska środowiskowego dla ewolucji systemów religijnych, szczególnie instytucji religijnych, możliwość i sposoby modyfikowania przez systemy i instytucje religijne środowiska, w którym istnieją sposoby zajmowania i organizowania wycinków przestrzeni ziemskiej przez te systemy, ścisłą relację między ekologią a instytucjami religijnymi.

Stosowana metoda przestrzennego ujęcia zjawiska religii (sporządzanie map) pozwala rozstrzygnąć wiele problemów, związanych z geograficznym rozkładem religii i ich rozpowszechnianiem się.[83] Ale dla samej definicji religii jest mało przydatna. Faktycznie korzysta tylko z różnych definicji religii, nie pretendując do ich konstruowania.

## 4. Psychologia religii

Bada ona rolę religii w życiu psychicznym człowieka. Jej przedmiotem jest wewnętrzna, podmiotowa strona zjawisk religijnych (wiara, uczucie, myślenie religijne), a więc religia jako fakt psychiczny. Przede wszystkim obserwuje, opisuje i interpretuje zjawiska religijne jako przedmioty i treści świadomości, oraz religijne zachowanie się człowieka jako wyraz jego przeżyć wewnętrznych. Przeżycia religijne analizuje natomiast przy pomocy technik psychologicznych takich, jak: analiza dokumentów osobowych, kwestionariusze, ustalenia skali postaw, analizy projekcyjne, systematyczna obserwacja zachowania, wywiady, skala analizy semantycznej a nawet metody kliniczne.

Pewne elementy tego, co można by nazwać psychologią religii znajdujemy już w starożytności np. u Ksenofanesa, Euhemera, św. Augustyna. Jako odrębna dyscyplina naukowa została ukształtowana w Ameryce w końcu XIX i na początku XX w. E. D. Starbuck wprowadził termin psychologia religii.

Można by wskazać bardzo różnorodne problemy, którymi psycho-

[83] Por. P. Defontaines. *Géographie of Religion.* Paris 1948. Ed. 2 1968; X. de Planhol. *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse.* Paris 1957; E. D. Sopher. *Geography of Religion.* New York 1967.

logią religii zajmowała się. Główne zagadnienia dadzą się zgrupować wokół następujących spraw: 1° struktura przeżycia religijnego (główny problem — istnienie specjalnego „uczucia" religijnego, pozwalającego nawiązać bezpośredni kontakt z przedmiotową sferą religijną (E. D. Starbuck, R. Otto, W. Gruehn); 2° typologia przeżyć religijnych (W. James, K. Girgensohn, W. Gruehn); 3° stany religijne i akty religijne, np. zagadnienie modlitwy (D. Vorwerk, F. Heiler, A. Canesi, A. Bolley); 4° problem „nawrócenia" (E. D. Starbuck, W. James), 5° sumienie, poczucie winy i żalu (A. i G. Closermanowie, M. Moers, P. Paulsen), 6° typologia religijności: religijność dziecięca (G. Wunderle, W. Gruehn), dorosłych (L. Veto, E. Nobiling, G. Wunderle), starców (V. Goenbaeck), profesjonalna, np. przestępców (A. Bjerre, A. Bolley, T. Lüneberg).

W zależności od przyjętych metod i ogólnego nurtu psychologii, w którym rozwija się psychologia religii, istnieją rozmaite jej odmiany. Szczególnie zaś różnicuje się ze względu na już w punkcie wyjścia przyjętą określoną interpretację fenomenu religijnego. W związku z tym mamy:

1° fenomenologiczno-introspekcyjno-antyredukcjonistyczne podejście do religii, czyli badanie introspekcyjno-fenomenologiczne zjawisk religijnych i uznanie, że są one czymś autonomicznym, niesprowadzalnym do innych zjawisk (K. Girgensohn, W. Gruehn, J. Lindworsky, R. Otto, M. Scheler, G. van der Leeuw);

2° redukcjonistyczno-introspekcyjne ujęcie religii, gdy przyjmuje się, iż religia jest projekcją potrzeb psychologicznych, które nie mogąc znaleźć zaspokojenia w świecie empirycznym, tworzą świat idealny, któremu nie odpowiadają wartości realne (W. James);

3° obiektywistyczne traktowanie religii, gdy badane jest przede wszystkim zachowanie się religijne (podejście behawiorystyczne);

4° psychoanalityczne podejście do religii, gdy wyjaśnia się zjawisko religii, jego strukturę, funkcjonowanie i rozwój działaniem nieświadomych instynktów, popędów i dążeń (S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm -psychoanaliza humanistyczna).

5° socjologiczna interpretacja religii (badanie postaw wobec grup), psychologia zbiorowisk religijnych (pielgrzymki, procesje, nabożeństwa, psychologia powołania kapłańskiego itp.).[84]

Poważne miejsce zajmuje również psychopatologia i psychiatria religijności, zajmujące się patologicznymi przypadkami przeżyć i zachowań religijnych oraz ich leczeniem.

[84] Por. Z. Chlewiński. *Problem religii w psychologii;* W. Piwowarski. *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej psychologii religii.* „Studia Warmińskie" 8:1971 s. 345—387; Gruehn, jw.

Problem definicji religii na gruncie psychologii religii jest ogromnie skomplikowany. Psycholog z konieczności implikując jakąś teorię człowieka przystępuje do badań posługując się już jakimś pojęciem religii, co jeszcze nie byłoby nie do zneutralizowania. Ale metanaukowa świadomość uprawiających psychologię religii nie bywa wysoka. Stąd nie przeprowadzają oni kontroli zależności swoich określeń religii od filozofii człowieka i filozofii nauki. Gorzej nawet, przedstawiciele psychologii eksperymentalnej twierdzą, że nie interesuje ich kwestia istoty religii, ponieważ swoją uwagę koncentrują na konkretnych, szczegółowych badaniach wszelkich form religijności. Ci sami dokonują jednak określeń religii, które zdradzają założony milcząco pogląd na jej istotę.[85] Przytoczony podział różnorodnych podejść jest też najlepszym świadectwem tego, że w psychologii religii trudno pozostać całkowicie neutralnym i nie zajmować jakiegoś stanowiska wobec natury samego faktu religii. Zwykle więc przyjmuje się już w punkcie wyjścia określoną interpretację teoretyczną dotyczącą fenomenu religijnego, która nie jest wynikiem badań psychologicznych, ale wiąże się z poglądami filozoficznymi, a zwłaszcza z tymi, które implikowane są akceptowaną koncepcją psychologii.

Z tego względu definicje religii występujące na terenie psychologii religii są w dużym stopniu nieautonomiczne i stanowią wypadkową akceptowanej filozofii człowieka, filozofii nauki oraz badań psychologicznych. Najczęściej są to definicje funkcjonalne, a jeśli się formułuje strukturalne, posiadają one wtedy charakter fragmentaryczny, bowiem koncentrują się na opisie podmiotu relacji religijnej czy zachowania się religijnego (opis stanów podmiotu relacji religijnej — por. określenia Gruehna, Otta, Junga). Należy podkreślić, że opisowo-strukturalne definicje znacznie mniej uwarunkowane są implikowaną filozofią. Ale też posiadają dużo niższą rangę w udzielaniu informacji o naturze religii.

## 5. Socjologia religii

Stanowi dyscyplinę, której przedmiotem jest przede wszystkim zewnętrzna strona religii — religia jako fakt społeczny, choć często stara się uwzględniać charakterystykę samych przekonań religijnych. Koncentruje się głównie na społeczno-kulturowym aspekcie religii, zajmuje się społecznymi i psycho-społecznymi wyrazami religii. Bada funkcje religii w życiu grupowym, wpływ środowiska, pracy zawodowej, wykształcenia i innych czynników na intensywność przeżyć re-

[85] Por. choćby Gruehn, jw. s. 32 n. i 19 (autor mimo innej deklaracji podaje określenie religii wykraczające poza definicję opisową).

ligijnych. Analizuje związki zachodzące między środowiskiem społecznym a religijnością, bada wzajemne wpływy religii i społeczeństwa, jak określa J. Wach, jest „nauką o religijnie uwarunkowanym uspołecznieniu, jego formach i postaciach". [86]

Powstanie socjologii religii wiąże się z rozwojem socjologii w ogóle. Jako samodzielna dyscyplina ukształtowała się i rozwinęła w końcu XIX w. i w w. XX (E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, M. Weber, J. Wach, G. Les Bras, H. Desroche, F. Isambert, F. Boulard).

Główne problemy socjologii religii mogą koncentrować się wokół specyficznie religijnych wytworów społecznych (instytucje religijne, związki kultowe), specyficznie religijnych typów funkcji społecznych (integrujące grupy ludzkie w jedność), specyficznie religijnych typów więzi międzyludzkich. Ostatnio dyskutowane zagadnienia to: sekularyzacja i laicyzacja (wpływ industrializacji i urbanizacji na życie religijne, przemiany religijności wiejskiej, zależność pomiędzy strukturą społeczną, uwarstwieniem a religią oraz stosunek religii do środków komunikacji masowej).

Istnieją różne odmiany socjologii religii w zależności od bardziej szczegółowej determinacji przedmiotu badań i zastosowanych metod. [87]

Le Bras i jego szkoła koncentrowali swoje badania na praktykach religijnych w przekonaniu, że są one znakami najbardziej uchwytnymi i wymiernymi, co pozwala na użycie statystyki. [88]

P. De Sandre natomiast uważał, że badanie religijności wymaga uwzględnienia w większym stopniu introspekcji, wniknięcia poprzez obserwację i wywiady w wewnętrzną sferę indywidualnej motywacji, przez co uprawiana przez niego socjologia byłaby zbliżona do psycho-socjologii. [89]

Obecnie na terenie socjologii można wyróżnić badania o charakterze:

1° czysto socjologicznym (struktury, instytucje, funkcje i procesy społeczne),

2° psycho-socjologicznym (postawy i zachowania),

3° socjologiczno-historycznym (rozwój doktryn religijnych, dzieje stosunku postaw politycznych do praktyk religijnych),

---

[86] *Einführung in die Religionssoziologie.* Tübingen 1931 s. 92.

[87] Por. J. Majka. *Socjologia religijna.* W: *Współczesna myśl teologiczna* s. 97—126; W. Piwowarski. *Kierunki badań w socjologii religii.* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 18:1971 z. 3 s. 145—158; *Socjologia religii. Wprowadzenie.* Oprac. i wyboru dokonał F. Houtart. Tłum. Z. Skórczyńska, K. Wróblewska. Kraków 1962; G. Le Bras. *Etudes de sociologie religieuse.* T. 1—2. Paris 1955—1956.

[88] Jw.

[89] Por. *Sociologia della religiosità.* Paris 1969.

4° mikrosocjologicznym (badania nad liturgią, jej aspektem jakościowym i symbolicznym),

5° semiologicznym (strukturalistyczna lub hermeneutyczna analiza tekstów religijnych: przemówień religijnych, formuł liturgicznych i wszelkich wypowiedzi religijnych — ostatnio np. F. Houtard).

Problem definicji religii jest szczególnie żywo dyskutowany przez socjologów religii. Najbardziej typowym rodzajem definicji formułowanych na gruncie socjologii religii są definicje funkcjonalne. Taki właśnie charakter posiada klasyczna na tym terenie definicja Durkheima. Koncentrują się one albo na opisie tego, jak religia funkcjonuje, albo — częściej — na interpretacyjnym wskazaniu roli, jaką pełni ona w życiu społecznym. Socjologowie religii nie ujmują przy tym strony emocjonalno-przeżyciowej, wierzeniowej i procesów wolitywnych. Z zasady więc definicje nie są pełne. Niektórzy wyraźnie zauważają implikacje proponowanych definicji. Uważają, że sama koncepcja religii, a w konsekwencji definicja religii są kulturowo i społecznie uwarunkowane. Stąd nie tylko implikacje filozoficzne, lecz także pragmatyka socjologów decyduje o takim, a nie innym określeniu religii.[90]

Badacze życia religijnego mając hipotetyczne pojęcie religii (podobnie jak we wszystkich pozostałych dyscyplinach empirycznych), w drodze empirycznej weryfikacji próbują ustalać zasadnicze parametry religijności. Istnieją tutaj także różnice zdań co do liczby i charakteru tych parametrów. Zdaniem większości socjologów i antropologów kultury zjawisko religijne brane w aspekcie społeczno-kulturowym i pragmatycznym w kontekście naszej kultury konstytuuje pięć podstawowych elementów: 1° globalny stosunek do wiary rozumianej jako poznanie i uznanie Absolutu, 2° doktryna religijna, 3° kult religijny, 4° moralność religijna, 5° wspólnota religijna.[91]

Socjologowie religii formalnie odżegnują się od wypowiadania się o istocie religii i jej początku, ale zarazem twierdzą, że jeśli mają stosować właściwe metody badań i nie popełniać błędów w interpretacji uzyskanych wyników, muszą sięgnąć po założenia badawcze nie tylko do filozofii społecznej, lecz także do filozofii religii i do teologii.[92]

---

[90] Por. P i n, jw. s. 415—418; P i w o w a r s k i. *Społeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności.*

[91] Por. W. P i w o w a r s k i. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji.* Warszawa 1971 s. 9—21.

[92] Por. M a j k a. *Socjologia religijna* s. 117.

## 6. Pedagogika religii

Jest teorią przysposobienia człowieka do religii, a zwłaszcza refleksją naukową nad przedmiotem, celem oraz środkami i metodami religijnego wychowania.[93] Ponieważ pedagogika religii wiąże się przeważnie z określoną religią, przeto problem istoty religii, czyli jej definicji, nie stanowi przedmiotu jej szczególnego zainteresowania, określenie religii suponuje i przejmuje najczęściej z psychologii lub socjologii religii.[94]

## 7. Fenomenologia religii

O ile wyżej wymienione dyscypliny charakteryzują się pewną jednolitością ze względu na to, że wszystkie w zasadzie koncentrują się na typowo zdeterminowanym materiale empirycznym i stosują powszechnie uznane metody (historyczne, psychologiczne, socjologiczne), sprawa okazuje się skomplikowana przy fenomenologii religii. Najpierw trzeba sobie uświadomić to, że nie zawsze chodzi tu po prostu o fenomenologiczną filozofię religii.

Historycznie wytworzył się — genetycznie biorąc, z historii religii — pewien typ wiedzy, który metodologicznie nie jest czysty, ale stanowi mieszaninę filozoficznej i humanistycznej problematyki religiologicznej. Spróbujemy scharakteryzować taką fenomenologię religii, jaka ukształtowała się pod wpływem kilku kierunków filozofii humanistyki czy nawet ogólnofilozoficznych, a więc fenomenologii, strukturalizmu i hermeneutyki. Najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem tak rozumianej fenomenologii religii jest G. van der Leeuw.[95]

Przede wszystkim wyjaśnijmy fungujące u niego pojęcie fenomenu. Istotę fenomenu stanowi sam fakt pokazywania się, i to pokazywania się „komuś" (zakłada, że coś jest i to coś się pokazuje). Fenomenu nie można więc utożsamić z przedmiotem, z rzeczywistością, której istotę da się dopiero odkryć przez to, co się ogląda. Nie ma on również charakteru całkowicie subiektywnego. Fenomen jest równocześnie przedmiotem w relacji do podmiotu i podmiotem w relacji do przedmiotu.

---

[93] Por. „Zeitschrift für die Praxis der Religionspädagogen" (od 1971); G. Mücher. *Glaube und Erziehung im katholischen Erziehungsdenken der Gegenwart.* Ratzingen 1967.

[94] Pedagogika religijna przybiera niekiedy postać teorii nauczania prawd religijnych (katechetyka).

[95] Fenomenologię religii potraktujemy inaczej niż wszystkie pozostałe dyscypliny religiologiczne i omówimy ją szerzej, gdyż chodzi tu o wykazanie specyfiki tej dyscypliny.

Fenomen posiada trzy cechy: jest ukryty (względnie), objawia się progresywnie oraz jest transparentny (relatywnie). Cechy te są korelatywne w stosunku do życiowych etapów: doświadczenia przeżytego, zrozumienia i dawania świadectwa. Jeśli te dwa ostatnie etapy potraktuje się naukowo — mamy do czynienia z fenomenologią.

Czym jest doświadczenie przeżyte? Aktualne życie, które człowiek przeżywa, tworzy pewną jedność: jest ono uwarunkowane obiektywnie i nieodłącznie związane z pewną interpretacją. Pierwotne doświadczenie przeżyte, na którym opiera się to, czego aktualnie doświadczamy, pozostało w przeszłości, jest nieuchwytne. Życie, które człowiek przeżywa, nieustannie ucieka. Nie jest ono dane wprost, trzeba je rekonstruować. Człowiek nie może wejść w „samego siebie", w swoje najbardziej intymne życie. Jeśli chce wrócić do przeszłości czy wgłębiać się w siebie, musi dokonać pewnej rekonstrukcji. Można ją porównać do jakiegoś ogólnego zarysu czy planu rzeczywistości. Ten plan nazywa się strukturą. Struktury nie można doświadczyć ani wyjaśnić za pomocą logiki przyczynowej, trzeba się jej dorozumieć i ją zrozumieć. Jest to całość organiczna, której nie można podzielić ani zrozumieć częściami. Struktura — to rzeczywistość znacząco zorganizowana. Znaczenie przynależy częściowo do samej rzeczywistości, a częściowo do tego, kto szuka zrozumienia. Bramą do rzeczywistości doświadczenia pierwotnego, samej w sobie nieosiągalnej, jest znaczenie, sens, który jest zawsze czyimś sensem i czyimś znaczeniem; stanowi on konieczny element w akcie zrozumienia.

W doświadczeniu sens otwiera się przed człowiekiem, ale nie od razu całkowicie. Zrozumienie nigdy nie jest ograniczone do doświadczenia przeżytego, chwilowego. Wymaga wielu doświadczeń. Każde doświadczenie szczegółu jest już ujrzeniem połączenia, związku sensów. Każde połączenie jest też doświadczeniem przeżytym. To ma się na myśli, gdy w fenomenologii mówi się o typach. To, co się pokazuje, pokazuje się w obrazach. Obraz wymaga tła, dany jest w pewnym otoczeniu. Uwikłany jest w relacje, które są ujmowalne. Nie są to zawsze relacje faktyczne czy przyczynowe, ale połączenia ujmowalne. Takie połączenie nazywa się typem lub typem idealnym; może się ono odnosić do osoby, sytuacji historycznej, religii, czegokolwiek. Typ nie istnieje w rzeczywistości, nie jest też jej fotografią. Jako struktura jest poza czasem, posiada własny sens i własne prawa.

Temu, co staje się widzialne, fenomenolog nadaje nazwy, oddzielając fenomeny, porównując je, słowem dokonując ich klasyfikacji. Fenomen jest nieodłącznie związany z życiem danej jednostki. Ta insercja fenomenu w życie nie jest aktem dowolnym. „Rzeczywistość" jest zawsze czyjąś rzeczywistością, historia jest zawsze czyjąś historią.

To, co się pokazuje, wymaga wyjaśnienia, które polega — zdaniem fenomenologów — na znalezieniu związku typicznie idealnego. Następnie inkorporuje się go w jakąś szerszą całość.

Wszystkie wyżej opisane akty wraz z ujęciem równoczesnym całości składają się na akt zrozumienia. W ten sposób rzeczywistość chaotyczna staje się zrozumiała dla naszego poznania, staje się objawieniem. Z faktu empirycznego, ontologicznego czy metafizycznego staje się „datum", rzeczą, słowem żywym, wyrażeniem. Doświadczenie przeżyte, nieujmowalne pokazuje nam coś z siebie, swoją twarz, jakby wypowiada pewne słowo. To słowo trzeba zrozumieć. Dlatego wszelka nauka jest zawsze hermeneutyką.

Fenomenologowie traktują religię jako doświadczenie przeżyte, które jest fenomenem. Objawienie i odpowiedź człowieka na nie są także fenomenami. Rozważana w ten sposób religia suponuje, że człowiek nie akceptuje danego mu życia, ale nieustannie szuka jakiejś mocy. Jeśli jej nie znajduje wprost albo jeśli znajduje ją w sposób niewystarczający, pragnie uznać w życiu siłę, w którą wierzy. Człowiek religijny pragnie bogatszego, szerszego życia niż to, które posiada, pragnie mocy poszerzającej jego życie. Religia — zdaniem van der Leeuwa — jest właśnie poszerzaniem życia aż do ostatecznych granic.

Człowiek, nie akceptując życia, domaga się od niego czegoś, jakiejś mocy, próbuje znaleźć w życiu sens. Organizuje życie w całość znaczącą; w ten sposób rodzi się kultura. Człowiek szuka i nadaje sens rzeczom, życiu. Religijny sens rzeczy to taki, który nie może już być szerszy ani głębszy. To sens całości, sens ostateczny. Jest on jednak tajemnicą, która wciąż na nowo ukazuje się i znów znika. Religia oznacza postęp aż do ostatecznej granicy, gdzie nie rozumie się rzeczy, wiedząc, że wszelki sens jest „poza". Sens ostateczny jest równocześnie granicą sensu.

Człowiek religijny kieruje się tym sensem ostatecznym. To wymiar horyzontalny religii. Wymiar wertykalny stanowi objawienie, które pochodzi „spoza" granicy. Objawienie nigdy nie może być całkowicie przez człowieka przeżyte i całkowicie zrozumiane. Nie może on w pełni zrozumieć tego, co powiedział Bóg. Tylko swoją odpowiedź może zrozumieć.

Człowiek ma świadomość, że podążając przez życie do tego ostatecznego kresu, nie jest sam, że „ktoś" mu towarzyszy. Ten „ktoś" jest nie znany, nie mający imienia. Wprawdzie człowiek nadaje mu różne nazwy: sacrum, numinosum, obca, inna potęga, która wkracza w życie, nigdy jednak nie są to imiona w pełni adekwatne. Postawa człowieka wobec niego wyraża się najpierw w zdumieniu, potem w wierze.

Granica mocy ludzkiej i początek mocy boskiej tworzą razem cel poszukiwany i znaleziony w religiach wszystkich czasów — zbawienie. Może ono być rozumiane jako wzrost życia, doskonalenie, poszerzanie, pogłębianie życia i przez „zbawienie" można również rozumieć życie całkowicie nowe, nowe stworzenie. W każdym razie zadaniem każdej religii jest zawsze zbawienie, ku któremu ona skierowuje, Nigdy nie jest ukierunkowana na samo życie w takiej postaci, jak ono jest dane człowiekowi wprost. W tym znaczeniu każda religia jest religią zbawczą.

Biorąc pod uwagę to, co zostało dotychczas powiedziane o fenomenie i religii, powstaje pytanie, w jaki sposób można mówić o fenomenologii religii, skoro fenomenologia jest mówieniem o tym, co się pokazuje. W jaki sposób można mówić o fenomenologii tam, gdzie nie ma fenomenu, bo doświadczenie granicy ukrywa się przed spojrzeniem, umyka. Także objawienie pozostaje zakryte. Van der Leeuw wyjaśnia, że antynomia ta jest właściwa nie tylko dla religii, ale dla zrozumienia czegoś w ogóle. Wszelkie rozumienie jest bardziej przyznaniem się, że zostało się ujętym, niż że się coś ujęło. A więc ostatecznie wszelkie rozumienie jest w jakimś sensie religijne. Wszelkie znaczenie ostatecznie dotyka znaczenia ostatecznego. Dotyczy to także wertykalnego wymiaru religii, który wyraża, że kochać — to być kochanym. Wszelka ludzka miłość jest odpowiedzą na miłość uprzednią.

Rozumienie zakłada „epoché". Nie jest to jednak stanowisko zimnego obserwatora. Wszelkie rozumienie opiera się na miłości. Temu, kto nie kocha, nic się nie pokaże (nie objawi).

Bliższego określenia, czym jest fenomenologia religii, dokonuje van der Leeuw metodą jakby negatywną, wskazując, czym ona nie jest.

Przede wszystkim nie jest historią religii. Niewątpliwie historia nic nie może powiedzieć bez zajęcia postawy wobec fenomenu. Proste tłumaczenie, edycja tekstu nie mogą obejść się bez hermeneutyki, a więc bez interpretacji. Z drugiej strony fenomenologia może pracować tylko na materiale historycznym. Historyk i fenomenolog współpracują z sobą, ale mają inne cele. Historyk chce pokazać to, co było, fenomenolog — zrozumieć.

Nie jest psychologią religii. Psychologia szuka zrozumienia psychiki człowieka religijnego, ale w religii ukazuje się coś więcej niż tylko psychika. Człowiek cały jest aktywny. Psychologia ujmuje więc część zjawiska, fenomenologia czyni to w sposób bardziej pełny.

Nie jest filozofią religii. Fenomenologia przygotowuje filozofię. Będąc natury systematycznej, tworzy pomost pomiędzy różnymi dyscyplinami historii religii a rozważaniami filozoficznymi. Fenomenologia prowadzi do kwestii, które są właściwe dla filozofii i metafizyki.

A filozofia religii nie może obejść się bez swojej fenomenologii.

Nie jest teologią. Teologia i filozofia pretendują do odkrycia prawdy, a fenomenologia stosuje „epoché", wstrzymuje sąd o istnieniu i o prawdziwości. Teologia mówi o wymiarze horyzontalnym, który prowadzi do Boga i o wymiarze wertykalnym, który od Boga pochodzi. Teolog mówi o Bogu, w fenomenologii Bóg nie jest przedmiotem ani podmiotem, nie jest bowiem fenomenem, nie ukazuje się.[96]

Fenomenologiczny sposób podejścia do religii charakteryzuje się tym, że rozważa się materiał empiryczny, zwykle historyczny, celem wykrycia analogicznych struktur powszechnych w ten sposób, żeby można było ująć religijne dane jako całość, a następnie tę całość zinterpretować i zrozumieć. Fenomenologia religii jest przeto humanistyczno-filozoficzną nauką o istocie religii i jej przejawach. Fenomenologia religii bada więc wewnętrzną strukturę religii, głównie morfologię sacrum. Nie interesuje się historycznym rozwojem religii ani problemem jej pochodzenia. Jej zadanie polega na odrywaniu się i abstrahowaniu od wszelkiej postawy niefenomenologicznej.

Historia fenomenologii jest krótka. Świadomie uprawia się ją od czasów P. D. Chantepie de la Saussaye, ale elementy fenomenologii można zauważyć w pracach historyków religii od dawna. Toteż historia fenomenologii wiąże się nieodłącznie z historią religii. Bardziej może niż jakakolwiek inna dyscyplina religiologiczna fenomenologia religii jest dynamiczna w tym sensie, że rozwija się przybierając różne postaci pod wpływem aktualnych prądów filozofii humanistyki.[97]

Tacy autorzy, jak: F. Hügel, N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw, F. Heiler, J. Wach, G. Mensching, M. Eliade, rozwinęli aktualny nurt fenomenologiczny w religioznawstwie, zastosowali metodę „przeżycia" i „zrozumienia", odgrodzili się od ujęcia historycznego i czysto filozoficznego.

Sumując powyższe uwagi, trzeba stwierdzić, że fenomenologia religii może być:

1° Nauką ejdetyczną, a więc raczej filozoficzną, gdy obserwuje się zjawiska w świadomości i przez tzw. ogląd istotowy (Wesenschau)

[96] Wyjaśnienie, czym jest fenomen, fenomenologia i fenomenologia religii, czerpiemy głównie z opracowania tego zagadnienia przez G. van der Leeuwa (*La religion dans son essence et ses manifestations.* Phénoménologie de la religion. Tłum. franc. Paris 1970 s. 555—579.

[97] Por. *Phenomenology of Religion.* Ed. by J. D. Bettis. New York 1969; F. Mariasusai Dhavamony. *Fundamental Themes of Historical Phenomenology of Religion.* „Seminarium" 12:1972 s. 220—243; G. Windengren. *Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion.* „Acta Univ. Uppsal". 17:1968 s. 250—260.

ujmuje się i opisuje najogólniej istotę religii. Zawsze stosuje się przy tym „zasadę zasad" fenomenologii: „Każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić, w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje". [98]

Przedstawicielem tak rozumianej fenomenologii religii jest przede wszystkim M. Scheler. Jego filozofia, czy fenomenologia religii, była zastosowaniem metody fenomenologicznej ukształtowanej przez filozofię do ujęcia i ujaśnienia fenomenu religijnego. Materiałem wyjściowym było dla Schelera w pierwszym rzędzie doświadczenie religijne typu chrześcijańskiego. Scheler z góry ograniczył pojęcie religii do religii personalistycznych. Dla niego zjawisko religii zaczyna się dopiero tam, gdzie dostrzega się osobowego Boga. [99]

2° Nauką humanistyczną, gdy opisuje się zjawiska religijne i związane z religią tak, jak one są dane w rozmaitych empirycznie dostępnych płaszczyznach: historycznej, psychologicznej, socjologicznej, ale interpretując wyróżnia się pewne struktury ogólne, klasyfikuje różne zjawiska, aby dojść do rozumiejącego ujęcia religii. Sposób uprawiania tej nauki zgodny jest z filozofią humanistyki ukształtowaną przez egzystencjalizm, strukturalizm i hermeneutykę. Uzyskana koncepcja religii ma charakter niemal filozoficzny. [100]

Jaki jest stosunek fenomenologii religii do interesującego nas problemu definicji religii? Otóż wydaje się, że fenomenologia religii, jako wiedza dążąca do ujęcia istoty, zrozumienia całości zjawiska, stanowi szczególnie odpowiedni teren do sformułowania definicji uniwersalnej, a zarazem głębokiej. Przedstawiciele tej dyscypliny rzeczywiście jej dostarczają.

Według Schelera religia jest „osobowym stosunkiem człowieka do osobowego Boga", wypływającym z miłości. W ten sposób Scheler ogranicza i zacieśnia dziedzinę religijną do religii personalistycznych. Wyraźnie też stwierdza, że zjawisko religii dla niego zaczyna się dopiero tam, gdzie się dostrzega osobowego Boga. [101]

Van der Leeuw zaś mówi: w poczuciu własnej niewystarczalności człowiek szuka kogoś poza sobą, szuka jakiejś mocy, potęgi; religia

[98] E. Husserl *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii.* Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967 s. 43 f.

[99] Por. F. Ferreti. *Sviluppo e struttura della filosofia della religione in M. Scheler. „Rivista di Filosofia Neo-scolastica"* 62: 1970 s. 398—432.

[100] Por. F. Mariasusai Dhavamony, jw.

[101] Jw. s. 347, 355, 386, 535, 680. [102] Jw. s. 662—665.

stanowi właśnie odpowiedź na naturalną tendencję człowieka do udoskonalenia własnego życia, nadania głębszego i bogatszego sensu i wobec tego religia jest „poszerzaniem życia aż do ostatecznych granic". [102]

M. Eliade natomiast określa religię jako kontakt o charakterze relacji międzyosobowej, oparty na pewnej wiedzy o świecie i człowieku i jakby kontynuujący (aktualizujący) zaistniałe kiedyś zdarzenie (bezpośredni kontakt z Bogiem, pierwotne objawienie?), traktowane jako archetyp naszych stosunków z sacrum; jest uwiecznieniem i uświęceniem tego, co przemijające, nadaniem nowego sensu, jakby boskiego wymiaru temu, co przygodne.

Przytoczone określenia świadczą o tym, że nie jest chyba możliwe sformułowanie uniwersalnej i ogólnie ważnej definicji treściowej nawet na gruncie jednej nauki, syntetycznie i wielostronnie ujmującej swój przedmiot. Powody są różnorakie.

Fenomenolog już w punkcie wyjścia musi posiadać jakieś pojęcie religijności. Co więcej, niektórzy fenomenologowie utrzymują, że sam badający musi być człowiekiem religijnym, posiadać doświadczenia religijne. „Kto wrogo przeciwstawia się religii, temu ona nie odsłoni swej istoty". Kto zaś posiada religię, ten posiada ją w pewnej skonkretyzowanej postaci. Postawa religijna i wiara myśliciela zawsze w jakiś sposób określają fenomenologię religii. [103]

Zresztą zgodnie z założeniami fenomenologii badacz może wyjść z konkretnej postaci religii, w której żyje. Chodzi o dostrzeżenie istoty religii w jakimś jednorazowym ucieleśnieniu. Ponieważ jednak dopiero przez porównanie z innymi postaciami religii łatwiej odróżni się to, co istotne, od tego, co nieistotne, fenomenologia religii musi sięgać do rezultatów porównawczego studium religii. [104] Fenomenologia religii ze swej natury ma powiązania z innymi naukami religiologicznymi: historią, psychologią i socjologią. Scheler bardziej związany był z socjologią, Otto z psychologią, van der Leeuw i Eliade z historią oraz socjologią. Stąd pochodzą różnice.

Niemniej jednak definicje religii proponowane przez fenomenologów religii wydają się spośród wszystkich dotychczasowych najbardziej trafne merytorycznie i pełne. Same sformułowania ich różnią się co do stopnia informatywności, ekspresji i impresji, ale trudno byłoby

[103] Por. B. Häring. *Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności.* Poznań 1963 s. 11—18.

[104] Zwykle postuluje się u fenomenologa pozytywny stosunek do religii. „Kto absolutnie wrogo przeciwstawia się religii, temu ona nigdy nie odsłoni swej istoty. Kto zaś posiada religię, ten posiada ją w pewnej, skonkretyzowanej postaci, gdyż ogólnie pojęta religijność nie istnieje. Postawa religijna zatem i wiara myśliciela zawsze w jakiś sposób określają fenomenologię religii" (tamże s. 17).

je traktować jako wizje subiektywistyczne. Nie wolno przy tym zapominać, że rozumienie, będące podstawą określenia religii, stanowi poznanie, które bazuje bezpośrednio na filozoficznym poznaniu człowieka i jego aktywności. Tylko wtedy bowiem można rozumieć fakt humanistyczny.

## 8. Krytyka religii

Bywa często wymieniana jako autonomiczna dyscyplina religiologiczna. Jest przeważnie analizowaniem i ocenianiem (krytycznie) głównych pojęć związanych z religią. Ma charakter dyscypliny przygotowawczej dla filozofii religii, a niekiedy ją zastępuje.

Krytyka religii dokonuje się albo według kryteriów ustalonych wewnątrz dyscyplin religiologicznych, albo — częściej — w oparciu o określone systemy filozoficzne, np. krytyka religii Feuerbacha, Marksa, Engelsa, Freuda.

Krytyka religii może wypłynąć z pobudek religijnych lub antyreligijnych. W pierwszym wypadku chodzi o oczyszczenie religii, powrót do autentycznych początków (tzw. powrót do źródeł) i poprawienie stanu aktualnego religii lub o wykazanie wyższości jednej religii nad drugą. Krytyka religii drugiego typu wychodzi zwykle z ideologicznych przesłanek ateistycznych (np. marksistowska krytyka religii).

W sumie krytyka religii stanowi historycznie zmienny zespół dociekań analizujących i oceniających religię lub jej poszczególne przejawy. Pewne zaczątki krytyki religii występują już w starożytności. Obecna jej postać jest wynikiem filozoficznego nurtu krytyki form życia ludzkiego. [105]

Gdy chodzi o definicję religii, trzeba wyraźnie rozróżnić krytykę przeprowadzaną wewnątrz religii — wówczas dotyczy określonej religii i zrozumienie istoty religii zakłada już w punkcie wyjścia, nie dążąc do formułowania określenia religii. W ateistycznych krytykach religii [106] określenia religii posiadają zwykle charakter pod względem formalnym genetyczny (np. definicja Comte'a, Marksa, Freuda), pod względem treściowym natomiast — redukcyjny. Religia w tym ujęciu

[105] Fenomenologiczne badanie religii uchodzi za typowe dla analizy istoty religii. Nie zajmując w tej sprawie stanowiska, chcemy zwrócić uwagę na to, że badanie istoty religii mieści się w analizie struktury religii. Stąd esencjalna analiza religii rozciąga się analogicznie na rozmaite nauki religiologiczne.

[106] Współcześni krytycy religii to np. A. Marcuse (krytyka religii razem z krytyką społeczeństwa), R. Garaudy (religia stanowi kompendium historii człowieka), E. Bloch, M. Horkheimer, Th. v. Andorno. Por. M. v. Gagern. *Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik.* München 1970; *Die Religion der Religionskritik.* Hrsg. W. Schmidt. München 1972.

nie posiada charakteru autonomicznego, a wywodzi się z innych, pierwotnych zjawisk. Suponuje to wcześniejsze założenia ontyczne (ateizm i materializm) i teoriopoznawcze (agnostycyzm parcjalny).

## 9. Filozofia religii

Nawet przedstawiciele religioznawstwa wyrażają przekonanie, że czysto humanistyczne nauki o religii, a więc historia (wspomagana przez etnologię), psychologia i socjologia religii, nie wyczerpują możliwości naukowego rozpatrywania zjawisk religii. Teorie te należy dopełnić przez ujęcia metafizyczne, które wydają się najbardziej uprawnione do tego, by dotrzeć do najgłębszej istoty religii.

O potrzebie filozofii religii mówili właśnie empiryści, jak James czy Chantepie de la Saussaye, który w naukach o religii wyróżnia trzy konieczne, sukcesywne stadia: historię religii, fenomenologię i filozofię religii. Dopiero bowiem w filozofii można postawić zasadnie pytanie, jaka jest natura religii, oraz wydać sąd o prawdziwości religijnego przekonania (czy istnieje realnie przedmiot przeżycia religijnego).

Ale status metodologiczny filozofii religii bywa różnie determinowany. Terminem tym oznacza się rozmaite dociekania dotyczące religii. Toteż trudno mówić o filozofii religii w ogóle. Trzeba zawsze bliżej określić, o jaki typ poznania filozoficznego chodzi.[107]

Najogólniej — filozofia religii stanowi studium, w którym usiłuje się określić ontyczną istotę religii: czym ostatecznie jest i jaką posiada wartość racjonalną. Zaczynając nawet od opisu postaw konkretnych i ich obiektywnych korelatów, dąży się do ujęcia najogólniej-

[107] Istnieją zasadnicze trudności w określeniu, czym jest filozofia religii, co jest jej przedmiotem (religia naturalna, pozytywna, przyrodzona, nadprzyrodzona?), jaka jest jej metoda i cel. Istnieje na ten temat obszerna literatura. Zob. np. M. Jaworski. *Problem filozofii religii.* „Studia Philosophiae Christianae" 2: 1967 s. 169—194; H. Duméry. *Une philosophie de la religion est-elle possible?* W: *Actes du XIème Congrès International de Philosophie.* T. 11: *Philosophie de la religion.* Amsterdam—Louvain 1953; tenże. *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion.* Paris 1957; A. Usowicz. *Współczesna filozofia religii.* „Znak" 10:1958 s. 911—919; J. Collins. *The Emergence of Philosophy of Religion.* New Haven 1967; L. Durré. *Themes in Contemporary Philosophy of Religion.* „New Scholasticism" 43:1969 s. 577—601; K. L. Schmitz. *Philosophy of Religion and the Redefinition of Philosophy.* „Man World" 3:1970 nr 2 s. 54—82; A. Vergote. *La philosophie de la religion.* „Revue philosophique de Louvain" 68:1970 s. 385—393; G. Van Riet. *Philosophie et religion.* Louvain—Paris 1970; J. K. Roth. *Problems of the Philosophy of Religion.* Scranton 1971; M. J. Charlesworth. *Philosophy of Religion.* London 1972.

szych pryncypiów religii i w konsekwencji osądzenia ostatecznej roli religii nie tylko w kulturze, lecz także w całej rzeczywistości.[108]

Jako odrębna dyscyplina filozofia religii powstała dopiero w czasach nowożytnych. W starożytności czy średniowieczu problemy religii redukowano do problemu Boga, Absolutu, arché świata i włączano w refleksję metafizyczną, dotyczącą całej rzeczywistości. W chrześcijaństwie zagadnienia religii rozważano w ramach teologii.

Nowożytna filozofia religii wiąże się z ruchem emancypacji filozoficznego myślenia spod panowania teologii, a intensywny rozwój filozofii religii zaczyna się od momentu zakwestionowania religii jako zjawiska koniecznie związanego z naturą człowieka.

Istnieje wiele filozofii religii czy raczej filozoficznych teorii religii, tak jak istnieje wiele koncepcji i kierunków filozofii w ogóle. Filozofia religii — biorąc najogólniej — stanowi zastosowanie teorii bytu i antropologii filozoficznej do zjawiska religii. Zróżnicowanie filozofii religii płynie jednak nie tylko z wielkości kierunków filozoficznych, lecz także z możliwości różnorodnego potraktowania zjawiska religii, zajęcia się konkretną religią, religią w ogóle, całym zjawiskiem czy pewnymi jego elementami (np. poznaniem religijnym, językiem religijnym).

Można by dokonać pewnego uporządkowania filozofii religii, obierając różne — przede wszystkim formalne — kryteria podziału. Pomoże nam to w ustaleniu relacji między rozmaicie rozumianą filozofią religii a interesującym nas w pierwszym rzędzie problemem definicji religii.

Spośród wszystkich sposobów przeprowadzenia podziału istniejących historycznie i współcześnie filozofii religii wybieramy — wydaje się — najprostszy i najbardziej odpowiedni dla naszego tematu, porządkujący różne ujęcia.[109] Bierzemy pod uwagę akceptowane koncepcje filozofii. Sposób uprawiania filozofii religii jest bowiem wyznaczony przez podstawowe sposoby rozumienia filozofii w ogóle.

---

[108] Niektórzy inaczej interpretują filozofię religii. Uważają, iż historycznie przygotowała ona powstanie i rozwój religioznawstwa empirycznego; aktualnie — zbiór cennych wypowiedzi o zjawiskach religijnych, w szczególności o psychologicznej i logicznej stronie religii; ogólnokulturalnie — przyczynek do lepszego zrozumienia miejsca religii w całokształcie kultury ludzkiej oraz czynnik podnoszący poziom myślenia ogólnego. Por. P o n i a t o w s k i. *Wstęp do religioznawstwa* s. 175—179.

[109] Istnieją pewne próby uporządkowania różnych koncepcji filozofii religii. Np. I. Mancini (*Filosofia della religione*. W: *Filosofia religione, religioni a cura di Francesco Tinello*. Roma 1967) wyróżnia pięć zasadniczych: 1° hermenutyka wielkich tradycji religijnych; 2° filozofia religii typowa dla oświecenia, a polegająca na redukcji zjawiska religii do kategorii świeckich (Schleiermacher, Kant, Hegel); 3° strukturalistyczna filozofia religii; 4° filozofia religii oparta na przeżyciu reli-

Mamy więc następujące odmiany filozofii religii:

1° klasyczna, wskazująca dla danego empirycznie faktu ostateczne czynniki ontyczne, czyli takie racje, które nie potrzebują już dalszego wyjaśniania w aspekcie bytowym; może być apioryczna (czysto spekulatywna) bądź aposterioryczna;

2° scjentystyczna, która wiąże się istotnie z poznaniem osiągniętym w ramach nauk szczegółowych i bywa pozytywistyczna — jako uogólniająca synteza wyników religioznawstwa, albo neopozytywistyczna — jako krytyczna analiza języka religii lub metod religiologicznych;

3° pozaracjonalna, gdy jest pewną aktywnością poznawczo-wartościującą, która korzysta z pozaracjonalnych źródeł poznania i może być związana z wiarą religijną albo oparta na intuicyjnym ujęciu relacji do Absolutu lub przeżywania pewnych wartości.

Bliższą charakterystykę poszczególnych typów filozofii religii rozpoczniemy od ostatniego.

Pozaracjonalna filozofia religii. Stanowi ona najczęściej teologizujące wyjaśnienie faktu lub doktryny konkretnej religii (w naszej kulturze jest to religia chrześcijańska). Występuje jako racjonalizująca interpretacja wielkich tradycji religijnych, z tym że może być uprawiana bardziej filozoficznie, gdy chodzi o zrozumienie religii, albo bardziej apologetycznie, gdy filozofia religii stanowi rozumową penetrację wiary lub racjonalne umotywowanie prawd wiary. Dałoby się ją określić jako religijną filozofię hermeneutyczną, która oczywiście może przybrać rozmaite postacie. Taką filozofię religii nazywa się czasem „filozofią wewnątrz religii". Tego rodzaju filozofię religii uprawiał św. Augustyn i wielu kontynuatorów jego myśli. Aż do Oświecenia filozofia religii była właśnie hermeneutyką tradycji chrześcijańskiej.

W bliskim do niej stosunku pozostaje to, co można by nazwać „kerygmatyczną filozofią religii", która — o ile koncentruje się na Boskim a priori — zamienia się w filozofię wiary. Chodzi o filozofię religii uprawianą np. przez S. Kierkegaarda czy K. Bartha. Zachodzi tu racjonalizacja faktu wiary chrześcijańskiej. Akcentuje się przede wszystkim moment uprzedniości wezwania Bożego, zgodnie ze znanym powiedzeniem Pascala: „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie już nie

---

gijnym oraz 5° kerygmatyczna, przedmiotowa, skoncentrowana na boskim a priori — filozofia wiary. Można by także podzielić filozofię religii ze względu na jej stosunek aprioryczny do religii i wtedy należałoby wyróżnić: filozofię religii uprawianą z punktu widzenia religijnego, filozofię religii uprawianą z punktu widzenia zdecydowanie antyreligijnego (np. marksizm) oraz neutralną filozofię religii. Dokonanie prawidłowego podziału filozofii religii nie jest sprawą prostą. Najczęściej podziały te nie spełniają warunku rozłączności.

znalazł". Istotą religii jest więc wezwanie aprioryczne w stosunku do przeżyć religijnych człowieka, którego odpowiedź stanowi jedynie konsekwencję owego wezwania.[110]

Przyjmując zasadniczo chrześcijańską koncepcję religii, myśliciele należący do tego nurtu opisują stany człowieka charakterystyczne dla postawy odpowiedzi na wezwanie Boga. Określenia tego rodzaju posiadają więc raczej charakter opisujący niż wyjaśniający, choć suponują całkiem teoretyczną koncepcję religii.

Tutaj można także zaliczyć filozofię religii rozumianą jako teoria religijnej praktyki (religiösen Praxis), charakterystyczną dla kultur wschodnich (trudno oddzielić myśl religijną i filozoficzną), dociekania niektórych myślicieli starożytnych (np. Platon, Plotyn) i chrześcijańskich (Orygenes, Boecjusz, mistycy, Pascal), oraz systemy, które bezpośrednio służą teologii (J. Hessen, E. Przywara, E. Brunner, P. Tillich, R. Guardini, K. Rahner).

Problem ujęcia istoty religii w tak rozumianej filozofii religii jest dość prosty. Chodzi bowiem zwykle o określoną, najczęściej chrześcijańską, religię, która stanowi osobowy związek człowieka z Bogiem. Zasadniczy pogląd na istotę religii jest dany i wspólny wszystkim uprawiającym ten typ filozofii religii. Szczegóły w określeniach zależą od tego, jakich „narzędzi" filozoficznych używa się do interpretacji religii. Najczęściej są to definicje strukturalne, ukazujące relacyjny i osobowy fundament zjawiska religii, zgodnie z jej chrześcijańskim pojmowaniem (np. definicje Hessena, Brunnera, Tillicha, Guardiniego, Rahnera).

Inny nieco charakter posiada filozofia religii, która nie suponuje teologii objawienia chrześcijańskiego, ale opiera się na pozaracjonalnych źródłach poznawczych innego (naturalnego) typu. Podstaw religii szuka się w rozmaitych pokładach psychiki człowieka, jego potrzebach, w pragnieniu ludzkim. Jej punktem wyjścia jest przeżycie ludzkie; akcentuje się jego charakter subiektywny, antropologiczny i eksperymentalny.

Klasycznym autorem dla tego typu ujęcia jest Schleiermacher. Stawiając problem własnego terenu i własnego charakteru religii, oddzielił ją od sfery myślenia (filozofia) i działania (etyka) i wskazał na „kontemplację" i „uczucie" jako na istotę religii. W tym kontekście zro-

[110] Religia, a właściwie wiara, dla Kierkegaarda (jw.) jest włączeniem człowieka w Boga, w życie Boże; jest aktem najbardziej egzystencjalnym, aktem oddania się człowieka Bogu, który pierwszy oddał się człowiekowi. Jest relacją między dwoma osobami, które wzajemnie oddają się sobie (por. *Choroba na śmierć. Bojaźń i drżenie*).

zumiałe jest podane przez Schleiermachera określenie religii jako „uczucia całkowitej zależności od Boga.[111]

Podobnie ujmuje religię Fries, jako „poczucie żywe i bezpośrednie pokrewieństwa tego, co czasowe, i tego, co wieczne". Przy czym to poczucie („Ahndung") rozumie jako „preuczucie", któremu nie odpowiada żadne pojęcie i nie może być ono wyrażone przez żaden sąd estetyczny.[112]

Z tego dziedzictwa wyrasta również filozofia religii Otta, według którego istotą religii jest „doświadczenie misterium", możliwe dzięki temu, że człowiek wyposażony jest w specjalną zdolność, zwaną sensus numinis (kategoria a priori).

Inny typ irracjonalizmu prezentuje W. Dilthey. Według niego życie ożywia wszelką intuicję. Różne dziedziny kultury: filozofia, religia, sztuka, mają swoje specyficzne struktury. Wszystkie jednak intuicje wpisane są w historię i odbijają sytuację całości. One różnicują się w zależności od historii. Intuicje religijne powstają z konkretnego stosunku człowieka do życia. Poza dziedziną, w której człowiek może panować, rozciąga się dziedzina niedostępna jego naturalnej działalności, niedostępna poznawczo. Jest to relacja do tego, co „poza" charakteryzuje już kult w religiach prymitywnych. Wielcy geniusze religijni dają jej nowe formy, ale ona ożywia ich modlitwy i formuły artykułów wiary. Religia — według Diltheya — jest „stosunkiem człowieka do tego, co «poza» danym i w intuicyjnym odczuciu historycznym".

James prezentuje nowy typ intuicjonizmu, związany z jego pragmatyzmem. Religia opiera się całkowicie na doświadczeniu. Wprawdzie dialektyka pojęciowa może klasyfikować fakty doświadczenia, określać je, interpretować, ale one z niej nie pochodzą. Doświadczenie religijne ujawnia związek wierzącego z Bogiem, który jest bytem działającym, osobowym i skończonym. Nie jest ani trancendentny, ani absolutny. Wiara w Boga jest uczuciem celowościowym, któremu nadaje wartość

[111] W ujęciu Schleiermachera (*Über die religion*. Hamburg 1958 s. 50) chodzi o uczucie, że byt ludzki i ludzkie życie są bytem i życiem w Bogu. Tego uczucia jedności nie można oddzielić od aktywności moralnej i spekulatywnej, lecz jest ono w stosunku do nich wyższe. Dogmaty zależą od doświadczenia religijnego, ale doświadczenie religijne nie jest zależne od dogmatów. Religia opiera się więc na intuicji syntetycznej i emocjonalnej. Nie jest ważne, co jest przedmiotem religijnym, chodzi o to, by był on odczuwany jako „całość". W pierwszym okresie swojej twórczości Schleiermacher utożsamiał tę całość z universum (panteizm), później natomiast przykładał większą wagę do oddzielania świata i Boga. Religia, miłość wszechświata, staje się uczuciem całkowitej zależności w stosunku do Boga.

[112] *Wissen, Glaube, Ahndung*. Jena 1805; *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 3. Heidelberg 1807 s. 231.

konkretne działanie (czyn). Religia w ujęciu Jamesa to „takie uczucia, czyny i odbywające się w samotności doświadczenia jednostki ludzkiej, przy których jednostka ta ujmuje się jako pozostająca w jakimkolwiek stosunku do tego, co sama uznaje za boskie". [113]

Podobne stanowisko podziela Dewey, dla którego religia stanowi „postawę" rozumianą jako akt konkretny adaptacji podmiotu do jakiegoś ideału, do jakiejś „całości". Ta „całość" nie może być ujęta pojęciowo ani przez refleksję; jest ona dziełem wyobraźni. [114]

W nurcie szeroko pojętego irracjonalizmu trzeba by także umieścić filozofię religii H. Bergsona. Religia opiera się na pędzie życiowym (élan vital), jest skutkiem wewnętrznych wzruszeń i owocem zrywu miłości, żywiołowego pędu do miłowania ogarniającego całą rzeczywistość. Jest doświadczeniem wewnętrznym życia Bożego i miłości Bożej. [115]

Osobną grupę teorii religii prezentują myśliciele należący do współczesnego egzystencjalizmu, którzy opierając się na intuicji konkretnej egzystencji (K. Jaspers, M. Merlau-Ponty, J. P. Sartre, G. Marcel, M. Berdiajew), ukazują otwarcie bytu ludzkiego na rzeczywistość transcendentną. Według Marcela religia jest osobowym, egzystencjalnym stosunkiem „ja" ludzkiego do Boskiego „Ty", którego istotą jest miłość. [116]

Zaznaczyć przy tym trzeba, że sposób uprawiania filozofii przez egzystencjalistów ukazuje raczej przeżywanie egzystencji religijnej, jej funkcjonowanie niż wyjaśnienie ontyczne. Tłumaczy to różne interpretacje faktu religii i różne ostateczne wyjaśnienia. W wypadku Marcela pogląd dotyczący istoty religii wypływa nie tyle z jego filozofii, ile z przyjętej przez niego chrześcijańskiej koncepcji religii.

Jak widać z pobieżnego nawet przeglądu różnych ujęć filozofii religii występujących w nurcie filozofii, który określiliśmy jako pozaracjonalny, problematyka definicji religii jest zróżnicowana. Albo zakłada

---

[113] Jw. s. 27.

[114] *Howe we Thing.* Heath 1910; *Human Nature and Conduct.* London 1922.

[115] „Istnieje doświadczenie wewnętrzne — pisze Bergson (*Evolution créatice.* Paris 1907 s. 231) — szczególnie odczuwanie dane każdemu, kto wśród lasu formuł, symbolów i tradycji porusza się w życiu. Wystarczy, abyśmy ten inny świat, tzn. świat wewnętrznych objawień, uczynili dostępnym dla siebie; wystarczy odseparować się od tego, co tylko użyteczne lub zmysłowe, a oto znajdziemy się niejako w samym środku intuicji, dzięki której żyjemy życiem Bożym i pozwalamy płynąć w nas rozlewającej się miłości Bożej".

[116] Zdaniem Marcela (*Od sprzeciwu do wezwania.* Tłum. S. Ławicki. Warszawa 1965 s. 156—180) wierzyć — to przylgnąć do aktu stwórczego, oddawać się, poświęcić się, żyć obecnością. Związki między wierzącym a Bogiem są tajemnicze, nieprzekładalne. Dla tego, kto kocha, Bóg staje się miłością, która jest zawsze obecna.

się określenie religii pochodzące z doktryny chrześcijańskiej (w filozofiach związanych z wiarą chrześcijańską), albo są to określenia ujaśniające stany podmiotu religijnego, a więc definicje fragmentaryczne i opisowe, chociaż często suponują teoretyczną prekoncepcję religii. Ujęcie takie posiada jednak w stosunku do uzyskanych wyników charakter aprioryczny. Funkcjonalne definicje, będące rezultatem fenomenologiczno-literackiego opisu przeżyć religijnych, bywają dopełniane pozaracjonalnymi wizjami, pochodzącymi z uprawianej filozofii w ogóle.

Scjentystyczna filozofia religii. Przyjmując pozytywistyczną koncepcję filozofii traktowano filozofię religii jako jakieś uogólniające lub syntetyzujące poznanie tego, co na temat fenomenu religijnego może powiedzieć historia, psychologia czy socjologia religii. Jeśli wyjaśnianie fenomenu religijnego nie dokonywało się przy użyciu metody fenomenologicznej, uzyskiwano określenia bardzo zróżnicowane, utrzymujące punkt widzenia wiodącej nauki religioznawczej. Określenia te związane są zwykle z aktualnie przyjmowaną filozofią nauki.

W ramach tego nurtu należy umieścić również filozofię religii rozumianą jako analiza języka religijnego, prowadzoną środkami, którymi rozporządza współczesna semioilogia. Analiza taka ma na celu sprecyzować charakter tego rodzaju języka i jego funkcji (wskazanie na semantyczne i pozasemantyczne funkcje języka sakralnego). Może to być analityczna filozofia religii, która na podstawie badań szeroko rozumianego języka religijnego (mity, symbole) wyjaśnia zjawisko religii w ogóle. U wielu współczesnych filozofów religii, pochodzących z kręgów anglosaskich i związanych z protestantyzmem, filozofia religii utożsama się niemal z filozoficzną analizą języka religijnego.[117] Są to filozofie zajmujące się przede wszystkim stroną formalną religii. Może to być także filozofia poznania religijnego czy analityczno-krytyczne dociekanie jego natury i wartości.

Definicje religii, jakie otrzymuje się lub jakich używa się w tym typie filozofii religii, bywają co do treści bardzo różne. Zależy to od determinacji obszaru badania i powiązania z dyscypliną, którą uważa się za wiodącą. Bardziej formalnie charakteryzując, definicje religii są niemal z reguły fragmentaryczne. Określają jakiś element bardzo złożonego faktu religii. Najczęściej chodzi o psychospołeczny aspekt życia religijnego, język religijny lub poznanie religijne. Metoda urabiania

[117] Przykładem takiego potraktowania filozofii religii jest książka W. Z. Zuuderega *An Analytical Philosophy of Religion* (London 1959). Taki charakter posiada również rozwijająca się w ostatnich dwu dziesiątkach lat w USA filozofia religii. Filozofia ta sprowadza się najczęściej do metodologicznej, utrzymywanej w duchu analitycznym, refleksji nad pewnymi kwestiami dotyczącymi teologicznych problemów zawartych w wierzeniach religijnych.

definicji redukuje się do analityczno-krytycznych badań (od strony formalnej) obiegowych określeń religioznawczych. Autonomiczne dociekania ontycznej natury religii są niemal wykluczone.

Klasyczne filozofie religii. Jak już wspomnieliśmy poprzednio, trzeba w tym nurcie wyraźnie odgraniczyć ujęcia aprioryczne, które najczęściej posiadają charakter czysto spekulatywny, od aposteriorycznych, związanych z realizmem ontycznym i intelektualizmem poznawczym, bazującym na empirii.

Wielu filozofów, zwłaszcza począwszy od Kanta i Hegla, uprawia filozofie religii w sposób spekulatywny. Mogą tu być różnorodne orientacje. Zawsze jest to ujęcie zjawiska religii dokonane w oparciu o zdobytą uprzednio wizję świata; religia stanowi jeden z elementów systemu ogarniającego całą rzeczywistość. Klasycznym przykładem jest tu filozofia religii Hegla.

W jego koncepcji religia jest poznaniem Boga, najwyższą sferą świadomości człowieka, poznaniem przez ducha skończonego swojej istoty jako ducha absolutnego. Prawdziwa religia, religia ducha, musi zawierać „credo", a więc jakąś treść. Duch jest istotowo świadomy i świadomy treści, która staje się przedmiotem. Religia jest pewnym zespołem wyobrażeń. (Według poziomu wyobrażeń Hegel rozróżniał religie i porządkował je w szereg dziejowy).[118]

Punktem wyjścia w tak uprawianej filozofii religii nie jest fakt religii, który należałoby opisać oraz interpretując go dociec jego specyfiki. Jest nim raczej aprioryczny system, w ramach którego ujmuje się poszczególne zjawiska. Toteż występujące definicje posiadają charakter wybitnie teoretyczny, są apriorycznymi konstrukcjami.

Do tego nurtu należałoby zaliczyć wszystkich filozoficznych strukturalistów. Tłumaczą oni zjawiska poprzez determinację, która ostatecznie jest konstrukcją rozumu ludzkiego na różnych poziomach. Strukturalizm podporządkowuje to, co jest ewentualnie historyczne, szczegółowe w fakcie religijnym, pozaczasowej, formalnej strukturze,

[118] W religii — pisze Hegel — „jesteśmy wyzwoleni od doczesności i ona jest tym rejonem naszej świadomości, w którym rozwiązane są wszystkie zagadki świata, odsłonięte są wszystkie sprzeczności głębiej sięgającej myśli, uciszone wszystkie cierpienia serca, rejonem wiecznej prawdy, wiecznego spokoju, wiecznego pokoju. Tym, przez co człowiek jest człowiekiem, jest myśl w ogóle, myśl konkretna, a ściślej: myśl, że jest duchem; od człowieka jako od ducha pochodzą dopiero różnorakie dzieła nauk, sztuki, zainteresowania życiem politycznym, stosunki odnoszące się do jego wolności, do jego woli. Ale wszystkie te różnorakie dzieła i wszelkie sploty ludzkich stosunków, czynności, radości, wszystko, co dla człowieka posiada wartość i co budzi jego szacunek, w czym szuka on swego szczęścia, swej chwały, swej dumy, znajduje swoje ostateczne centrum w religii, w myśli, w świadomości, w odczuwaniu Boga" (*Wykłady o filozofii religii*. W: *Filozofowie o religii* s. 217).

którą widzi w jakimś wymiarze kategorialnym i parcjalnym, a więc na poziomie ducha (Hegel) lub na poziomie nieświadomym (Lévi-Strauss).

Określenie istoty religii zależy w tym nurcie od tego, co uzna się za strukturę podstawową, ostateczną warstwę rzeczywistości. Sam sposób postępowania jest następujący: obserwuje się fakty, ustala się ich historyczne antecedensy tak daleko, jak tylko da się sięgnąć w przeszłość, następnie wydobywa się te fakty „na światło dzienne", aby je zintegrować w całość znaczącą. [119] Ta ostatnia operacja jest decydująca dla definicji religii. Nie ma jednak adekwatnych reguł determinujących przebieg integracji. Istnieją podstawy do tego, aby sądzić, że chodzi tu o dość arbitralną inwencję. Stąd tak wiele i tak różnorodnych interpretacji i określeń religii.

Tutaj także należałoby umieścić filozofie religii proponowane przez dwu współczesnych myślicieli H. Duméry'ego oraz P. Ricoeura.

Filozofia religii w ujęciu Duméry'ego jest wyjaśnieniem faktu chrześcijaństwa, dokonanym w oparciu o pewne założenia antropologiczne i metafizyczne, oddziedziczone przez niego od Kanta, Blondela i Husserla. Abstrahując od aktu wiary, Duméry analizuje fenomeny religijne, by osądzić, czy odpowiadają one żywej intencjonalności albo wierze duchowej, którą mają wyrazić. Filozofia w tym wypadku analizuje i osądza, czy „konstytucja" religii została dokonana zgodnie z regułami apriorycznej świadomości religijnej. W „przedmiotach" religii odróżnia się to, co pochodne od człowieka, od tego, co pochodne od Boga. [120]

Według Duméry'ego religia jest „obecnością Boga rzutowaną na różne płaszczyzny świadomości, które w ten sposób zostają przeniknięte objawieniem". Takie określenie możliwe jest w perspektywie, jaką przed poznaniem ludzkim roztacza objawienie chrześcijańskie, poza tym posiada charakter raczej ujaśniający niż wyjaśniający. W sposobie opisu analitycznego natomiast wyraźnie zaznacza się charakter filozofii, jaki Duméry reprezentuje. [121]

Filozofia religii w ujęciu Ricoeura wyrasta z tego nurtu filozofii współczesnej, który pojmuje filozofię jako refleksję nad symbolami i mitami. Symbol wzięty jest tu w szczególnym znaczeniu, mianowicie oznacza sposób życia, wartościowania, działania oraz spontaniczne wyrazy werbalne. Mit natomiast stanowi albo synonim symbolu, albo szczególny rodzaj symbolu.

[119] Por. C. Lévi-Strauss. *Myśl nieoswojona*. Tłum. A. Zajączkowski. Warszawa 1969 s. 379.

[120] Zob. H. Duméry. *Philosophie de la religion*; tenże. *Phénoménologie et religion*. Paris 1958.

[121] Na temat stanowiska Duméry'ego i krytyki, jaka powstała wokół jego propozycji, por. Van Riet, jw. s. 51—54, 287—294.

W religii — po abstrahowaniu od wiary — pozostajemy wobec języka symbolicznego, który tworzy bardzo bogaty zbiór wyrażeń; jest to język pełny. Religia tak rozpatrywana staje się prostym faktem kulturowym. Pozostaje aktywnością sui generis, odpowiadającą na specyficzną „intencjonalność" — „sens sacrum". Symbole i mity wprawdzie nie tworzą całej religii, ale są rodzajem infrastruktury pozaracjonalnej.

Wychodząc z symboli filozofia tworzy dzieło racjonalne, chce pokazać to, co ma wartość w kulturze. Tego rodzaju filozofia zawiera trzy etapy: opis fenomenologiczny, hermeneutykę (świat symboli opisany przez fenomenologię nie jest ostatecznie koherentny) oraz filozofię (hermeneutyka domaga się dopełniającej refleksji). Według Ricoeura koło hermeneutyczne można przekroczyć przemieniając je w swoisty zakład. „Zakładam się, że lepiej zrozumiem człowieka, związki między człowiekiem i bytem i między wszystkim bytami, jeśli odniosę się do myśli symbolicznej. Następnie trzeba weryfikować tę hipotezę i nasycić ją inteligibilnością".[122] Dzieje się to jednak w płaszczyźnie twórczej spekulacji.

Filozofia wychodząca z symboli przypomina nieco postępowanie właściwe dla św. Anzelma (jego dowodu ontologicznego), jego postawy „credo ut intelligam": widząc człowieka zakorzenionego w religię przez refleksję i spekulację dąży się do wykrycia racjonalności podstaw tego wkorzenienia.[123]

Uwagi poczynione w stosunku do wyżej omówionych stanowisk odnoszą się w większej części i do stanowiska Riceoura.

Przeglądając koncepcje filozofii religii nie trudno zauważyć, że filozofia religii najczęściej posiada charakter pozaracjonalny, bo albo jest związana z wiarą, albo utożsamia się z rozmaicie rozumianym intuicyjnym poznaniem przeżyć typu irracjonalnego.[124] Racjonalna filozofia religii rozwijana w nurcie klasycznym posiada znowu nierzadko charakter spekulatywny. Należy przy tym zaznaczyć, że wszyscy filozofowie spekulatywni, korzystający z analizy przeżyć religijnych, nadają filozofii religii postać pozornie aposteriorycznę. W rzeczywistości są to redukcje religii do jakiejś uprzedniej wizji filozoficznej, nie będącej wyjaśnieniem świata danego w doświadczeniu. Religię charakteryzuje się i ocenia według apriorycznie przyjętych form, typów, struktur, schematów lub po prostu spekulatywnych obrazów świata.

Istnieje przeto uzasadniona potrzeba wyjaśniającej filozofii religii,

---

122 Por. *Finitude et culpabilité*. Paris 1960.

123 Por. Van Riet, jw. s. 57—61.

124 O różnych ujęciach i rozumieniach filozofii religii zob.: Z. J. Zdybicka. *Przegląd literatury z zakresu filozofii religii 1968—1973*. „Zeszyty Naukowe KUL" 16:1973 nr 3/4.

zorientowanej realistycznie, aposteriorycznie, tzn. takiej, która wychodząc z empirycznie danego faktu religijnego interpretowałaby go w kategoriach ontycznych wyjaśniających, a nie normujących lub wartościujących i dążyłaby do ostatecznego wyjaśnienia. Ponadto będąc faktem ludzkim, religia domaga się uwzględnienia i wszechstronnego zbadania wszystkich aspektów rzeczywistości, w której człowiek żyje i działa, także tych, do których dociera realistyczna metafizyka i antropologa. Jedynie w ramach antropologii i metafizyki klasycznej da się zinterpretować i wyjaśnić ontycznie przez ostateczne pryncypia jakikolwiek fakt ludzki, a więc także i fakt religii.

Główne punkty tak rozumianej interpretacji i wyjaśniania faktu religii pragniemy tutaj zaproponować. Obejmowałyby one trzy fazy.

Punktem wyjścia byłby fakt religii, tzn. fakt egzystencji religijnej, czyli fakt swoistego odniesienia człowieka do jakiejś rzeczywistości dla niego transcendentnej. Fakt ten dany jest w przeżyciu religijnym, a wyrażony na zewnątrz w empirycznie stwierdzanych zachowaniach religijnych. Faza ta miałaby charakter opisowo-fenomenologiczny.

W drugim etapie nastąpiłaby artykulacja ontologiczna danych w doświadczeniu (przeżyciu religijnym) religijnych relacji, zmierzająca do określenia religii w kategoriach ontycznych.

W ostatniej fazie, najbardziej znamiennej dla filozofii tego typu, chodziłoby o wyjaśnienie ontologicznie ujętego faktu religii, czyli o wskazanie ostatecznych czynników podmiotowych i przedmiotowych uniesprzeczniających fakt religii. W konsekwencji trzeba by było podjąć próbę dokonania sądu dotyczącego wartości religijnej. Chodziłoby również o rozstrzygnięcie, czy przedmiot, do którego odnosi się egzystencja religijna, w rzeczywistości istnieje.

Już na podstawie badań religioznawczych możemy stwierdzić, że religia zawsze stanowi odniesienie, skierowanie (właśnie relację) człowieka „ku" rozmaicie rozumianemu przedmiotowi religijnemu, który w jakiś sposób dopełnia, wzmacnia egzystencję ludzką. Dla określenia charakteru tej relacji trzeba przeto dokładniej sprecyzować 1° podmiot relacji, 2° jej przedmiot oraz 3° podstawę. Może się to dokonać, jeśli chodzi o wyjaśnienie ściśle filozoficzne, jedynie w powiązaniu z metafizyką i antropologią. Skoro w ujęciu metafizyki klasycznej człowiek jako byt partycypuje w istnieniu Absolutu-Boga, a w antropologii ukazuje się jako osoba otwarta ontycznie na drugie „ty", następnie analiza poznania ludzkiego i ludzkiej miłości pokazuje na „Ty" nieskończone, w takim razie wszystko to winno stanowić podstawę dla podjęcia ostatecznego wyjaśnienia filozoficznego faktu religii.

W ramach szeroko rozumianej filozofii klasycznej, gdy chodzi o determinację dyscyplinarną, należałoby wyróżnić:

a) metafizykę religii, której zadanie sprowadza się do ontycznej determinacji i wyjaśnienia całej relacji religijnej;

b) teorię poznania religijnego, której celem byłoby wyjaśnienie natury poznania religijnego.

Określenie religii, jakiego dokonuje się na gruncie tak rozumianej filozofii religii, będzie określeniem bardzo ogólnym, ale fundamentalnym dla wszystkich definicji religiologicznych. Religia stanowi osobową, egzystencjalną relację człowieka do osobowego transcendentnego (i równocześnie obecnego w człowieku), realnego Absolutu-Boga. Relacja ta ukształtowana jest ostatecznie przez miłość między „ja" i „Ty". Jej podstawą jest zaś osobowa struktura bytu ludzkiego, zawierającego określone potencjalności. Człowiek rozwija się poprzez aktualizowanie swoich potencjalności, specjalnie potencjalności poznawczej i potencjalności miłości, a ostatecznie uniesprzecznia się przez związek z Najwyższą Prawdą i Najwyższym Dobrem. [125]

## 10. Apologetyka religii

Bada apologię religii, dociekając słuszności jej roszczeń do jedyności. Ma zwykle charakter wprowadzający do teologii, wskazując na naturalne źródła religii i broniąc jej podstawowych prawd przed zarzutami innych religii. [126]

Gdy chodzi o problem określenia religii, to apologetyka nie używa w sposób zasadniczy definicji religii ani nie dąży do definiowania religii. Związana jest z teologicznym określeniem religii oraz z własną determinacją konkretnej religii.

## 11. Teologia religii

Bada w świetle uznanego przez siebie objawienia (stąd różne teologie) rolę rozmaitych religii w dziele zbawienia. Katolicka teologia religii, w przeciwieństwie do protestanckiej, nie rozwinęła się szerzej. Szczególnie aktualnym dziś problemem z tej dziedziny jest pytanie o pozytywne szanse zbawienia bez religii. [127] Określenie religii, istotnie funkcjonujące w teologii religii, ma charakter normatywny, determi-

[125] Por. Z. J. Zdybicka. *Czym jest i dlaczego istnieje religia.* Tamże.

[126] Por. W. Kwiatkowski. *Apologetyka totalna.* T. 1: *Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej.* Wyd. 3. Warszawa 1951 oraz J. Myśkow. *Apologetyka a teologia.* „Studia Warmińskie" 2:1965 s. 171—204.

[127] Por. A Darlap. *Religionstheologie.* „Sacramentum Mundi" 4:1969 s. 264—272; R. Guardini. *Religion und Offenbarung.* Würzburg 1958. H. R. Schlette. *Die Religionen als Thema der Theologie.* Freiburg 1963; tenże. *Theologie der Religionen.* Freiburg 1964; G. Thils. *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes.* Louvain 1966.

nuje, jaka powinna być religia w świetle przyjętego objawienia, według tego osądza się inne religie. Stąd trudno tu mówić o szukaniu dostatecznie uniwersalnej definicji religii. Akcydentalnie występujące określenia religii są przyjęte z religioznawstwa.

## III. PRÓBA UPORZĄDKOWANIA DEFINICJI RELIGII Z UWAGI NA TYPY NAUK RELIGIOLOGICZNYCH

Wstępna typologia obiegowych definicji religii oraz analiza poszczególnych dyscyplin religiologicznych z punktu widzenia formułowanych w nich definicji pozwalają dokonać oceny wartości poznawczej tych definicji i ich wzajemnych relacji.

Najpierw należy zdać sobie sprawę z tego, że nauki o religii mogą mieć charakter bardziej praktyczny (apologetyka religii, teologia religii i pedagogika religii) albo bardziej teoretyczny. Te ostatnie można podzielić na:

1° ściśle humanistyczne, czyli tzw. religioznawstwo (głównie historia religii, psychologia religii, socjologia religii),

2° fenomenologię religii, [128]

3° filozofię religii, która może mieć postać klasyczną (czysto spekulatywną albo aposteriorycznąj, scjentystyczną (pozytywistyczną albo neopozytywistyczną) lub pozaracjonalną (teologizującą albo intuicjonistyczną).

W dalszych rozważaniach pomijamy praktyczne dyscypliny religiologiczne ze względu na to, że przyjmując definicję określonej religii czy religii w ogóle, nie stawiają one sobie za cel dokonywanie jakichś weryfikacji lub precyzacji w tej dziedzinie. Po prostu używają określenia religii wziętego z innych nauk. [129]

[128] Jak wynika z poprzednich rozważań na temat charakteru fenomelogii religii, jest ona poznaniem pośrednim między naukami humanistycznymi o religii a filozofią. W materiale empirycznym dostarczonym przez nauki humanistyczne dokonuje ujęć całościowych, uogólniających, rozumiejących. Stopień zbliżenia do filozofii zależy również od typu fenomenologii (zob. o fenomenologii religii w poprzednim punkcie).

[129] Trzeba zwrócić uwagę na to, że praktyczne nauki o religii, widząc swą zależność od religioznawstwa, często nie dostrzegają uwarunkowań filozoficznych — wydaje się — najważniejszych. Określając na przykład cel apologetyki uważa się niekiedy, że jest nim systematyczne i krytyczne poznanie samoobrony religii chrześcijańskiej z punktu widzenia aksjologicznego. Wykazuje się przy tym treściowe związki apologetyki wyłącznie ze współczesnym religioznawstwem, z pominięciem filozofii. Por. J. Myśków. *Apologetyka a religioznawstwo. Niektóre punkty styczne w świetle współczesnych poglądów.* „Studia Warmińskie" 3:1966 s. 185—219.

Tylko nauki teoretyczne o religii zmierzają w mniejszym lub większym stopniu do sformułowania definicji religii. Nie odbywa się to jednak w sposób identyczny, lecz zależy od każdorazowej determinacji przedmiotu i celu dyscyplin religiologicznych. W religioznawstwie religia badana jest jako fakt kulturowy i historyczny, jako pewien aspekt życia psychicznego lub społecznego, przy zachowaniu metod badawczych właściwych dla historii, psychologii czy socjologii.

Zadaniem każdej z tych dyscyplin jest opisać fakt religii jako fakt historyczny, psychologiczny lub socjologiczny oraz wyjaśnić go, wskazując na racje w obszarze właściwym dla danej dziedziny wiedzy.[130] Język, za pomocą którego przedstawia się to wszystko, jest odmienny dla poszczególnych dyscyplin. Nie koniec na tym. Rozmaitość koncepcji każdej dyscypliny różnicuje ten język jeszcze dalej. Aparat pojęciowy okazuje się zatem niedostosowany do zbudowania jednej definicji, syntetycznie ujmującej treść pojęcia religii, branej czysto humanistycznie. Dyskusja nad próbą uzyskania określenia religii ważnego dla całego religioznawstwa wydaje się daremna.

Gdy chodzi o samą procedurę definiowania religii, to w każdej z powyższych dyscyplin występuje:

1° wstępne określenie ramowe religii, implikowane przez koncepcję danej dyscypliny (najczęściej nie podaje się go w postaci wyraźnej, lecz w charakterze założenia domyślnego),

2° projektowane określenie religii, formułowane w postaci hipotezy, którą w danej nauce następnie się weryfikuje, oraz

3° zwieńczające badania określenie religii, zweryfikowane empirycznie.

Trzeba więc w dyscyplinach religiologicznych odróżnić definicję początkową[131] i definicję będącą rezultatem przeprowadzanych w danej nauce badań. Każda z nich zajmuje inną pozycję w stosunku do występujących w innych naukach określeń religii.

Materiału do formułowania definicji hipotetycznych dostarcza piśmiennictwo religiologiczne, szczególnie z dziedziny historii religii. Ponadto zachodzi decydująca zależność wstępnych określeń religii od poglądów filozoficznych, zwłaszcza ontycznych i epistemologicznych, definicji wyznawanych przez autora czy związanych z typem obranej

[130] Por. J. M. Yinger. *The Scientific Study of Religion.* London 1970; A. Antweiler. *Religionswissenschaft.* „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" 1964 nr 4 s. 271—284; G. Lanczkowski. *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe.* Tübingen 1965.

[131] Definicja początkowa posiada dwie odmiany: ramowe określenie religii implikowane przez akceptowaną filozofię oraz szczegółowe określenie w postaci hipotezy do sprawdzenia w trakcie uprawiania danej dyscypliny.

metody. Sam typ podejścia do zjawiska religii związany jest z określoną uprzednio, właśnie filozoficzną interpretacją religii. Powyżej naszkicowany przegląd pozwala mniemać, iż nie podlega żadnej wątpliwości, że udział elementu filozoficznego na terenie dyscyplin religiologicznych jest duży (Otto, Freud, Jung, Fromm). Już samo to wskazuje na pewien prymat ujęć filozoficznych w stosunku do jakichkolwiek rozważań szczegółowych na temat religii. Fundamentalna rola określenia filozoficznego religii płynie również z jego ogólności.

Aby definicja zyskała charakter podstawowej, musi wymieniać tylko cechy najogólniejsze, nie precyzować zbyt szczegółowo ani stanów podmiotu, ani charakteru przedmiotu religijnego. Te różnią się bowiem zasadniczo w poszczególnych konkretnych religiach. Toteż określenie religii pretendujące do ogólności musiałoby poprzestać na wskazaniu jej elementów formalnych i ich struktury.[132] Powiemy zatem, że religia stanowi układ relacji człowieka do jakiejś istoty najwyższej lub najwyższej wartości, uświadomiony i wyrażający się w specyficznym zachowaniu się człowieka: uznaniu zależności, pragnieniu oddania czci, dążeniu do najściślejszego związania się z tym przedmiotem.

Nie wydaje się jednak sprawą najważniejszą dążenie do sformułowania definicji ogólnie ważnej, uniwersalnej. O wiele istotniejsze jest zrozumienie, jaka jest pozycja każdego typu definicji w charakterystyce zdarzenia zwanego religią, co ustrzeże od niewłaściwego ujęcia ich wzajemnych relacji, a także od dogmatyzmu czy sceptyzmu definicyjnego.

Podstawowy charakter definicji filozoficznej wiąże się przede wszystkim z charakterem filozofii w ogóle. Filozofia bowiem dokonuje fundamentalnej charakterystyki i wyjaśniania świata. Podobnie filozoficzna definicja religii dociera do podkładowych jakby warstw zdarzenia religijnego. Stąd każda z dyscyplin religiologicznych — jak widzieliśmy — mniej lub bardziej wyraźnie implikuje jakąś definicję typu filozoficznego.

Wzajemnej zależności między definicjami formułowanymi w filozofii i w innych dyscyplinach religiologicznych nie należy sobie wyobrażać w ten sposób, że definicje te są wprost nabudowane kolejno na sobie, lecz że każda z nich bliżej determinuje rozmaite aspekty religii, obrane, wyznaczone polem badania i przedmiotem formalnym danej nauki, na terenie której te definicje się formułuje. Najczęściej dopełniają się one mniej lub bardziej harmonijnie.

Nie można natomiast podać żadnej definicji, która obejmowałaby

[132] Strukturę religii można określać w rozmaitych perspektywach. Stąd odróżnia się strukturę ontyczną (istotę rzeczy), formalną, organiczną itp.

wyniki treściowe wszystkich dyscyplin religiologicznych. Spowodowane jest to tym, że trudno ustalić wspólny język dla wyrażenia poznania uzyskanego w poszczególnych naukach oraz znaleźć metodę dla uprawomocnienia takiej definicji. Nie ma przecież jakiejś polimetody historyczno-psychologiczno-socjologiczno-filozoficznej, jak nie ma metodologicznie jednolitego, neutralnego filozoficznie religioznawstwa.

Wyjątkowo ważna jest tu pozycja historii religii i filozofii religii, choć każdej z innych względów. Historia religii (zwłaszcza religioznawstwo porównawcze) dostarcza bowiem nieodzownego materiału dla formułowania definicji, filozofia natomiast jakby wyznacza fundament, na zarysie którego buduje swoje określenia religioznawstwo systematyczne.

Biorąc pod uwagę wszystkie dyscypliny religiologiczne, można przeprowadzić pewną hierarchię definicji religii, od najbardziej opisowych do najgłębiej wyjaśniających. Definicja opisowa tylko przedstawia w sposób odpowiednio uporządkowany to, co się objawia na zewnątrz, co się dzieje. Definicja wyjaśniająca natomiast próbuje wskazać ukryte czynniki i przyczyny, dlaczego tak jest.

Tego uporządkowania nie można jednak dokonać biorąc pod uwagę jedynie różnorodność dyscyplin, ale trzeba uwzględnić także ich poszczególne koncepcje. Należałoby więc uporządkować definicje tak według typów nauk, jak i stopnia ich teoretyczności. Zarówno definicje formułowane na gruncie psychologii, socjologii, jak i fenomenologii mogą być bardziej opisowe, czy to konkretnie czy też uogólniająco, lub bardziej teoretycznie wyjaśniające. Przy czym pojęcie wyjaśniania rozumiemy tu ściśle nie jako samo uogólnienie danych obserwacyjnych, lecz jako wskazanie racji dla danego zjawiska.

Dotychczasowe analizy i charakterystyki przykładowo wymienionych definicji religii pozwalają zgrupować osobno określenia opisowe oraz definicje teoretyczne. Nie będziemy tu tego przytaczać, bo sam czytelnik łatwo może tego dokonać na podstawie podanych przy poszczególnych defnicjach kwalifikacji. Poruszymy natomiast pewne problemy metodologiczne, jakie rodzą się na kanwie takiego hierarchicznego pod względem stopnia teoretyczności uporządkowania definicji religii.

Przede wszystkim nie trudno zauważyć, że określenia opisowe stanowią jakby pierwszy szczebel w badaniach religiologicznych. Dostarczają materiału obserwacyjnego, który w następnym etapie podlegałby wyjaśnieniu. Narzuca się myśl, aby próbować najpierw dokonać opisowej syntezy definicyjnej, czyli podać jedną definicję religii, obejmującą wszystkie informacje, których dostarcza całe religioznawstwo. Niestety operacja taka napotyka przeszkody nie do pokonania. Określenia

opisowe, pochodzące z różnych dyscyplin, różnią się bowiem aparatem pojęciowym. Nie ma empirycznych charakterystyk naukowych niezależnych od teorii fungujących w danej nauce. Dlatego nawet definicje opisowe religii należące do różnych dyscyplin religiologicznych nie dadzą się wprost sumować pod względem zawartości treściowej. Syntezę należy przeprowadzić bardzo ostrożnie, w odpowiednio obranym, nowym aspekcie patrzenia na religię. Zawsze jednak takie uogólniające ujęcie dokonuje się kosztem zubożenia zapasu informacyjnego.

W konsekwencji powyższego stwierdzenia trzeba porzucić również marzenie o jednej definicji teoretycznej, która wyjaśniałaby dane doświadczenia całego religioznawstwa. Idea filozofii scjentystycznej, jako wiedzy tłumaczącej syntetycznie ujęte bezsporne wyniki doświadczenia wszystkich nauk, jest nie do przyjęcia w świetle logicznej teorii języka naukowego. Wzajemne uwarunkowanie wyrażeń użytych do opisu obserwacji oraz do przedstawienia teorii zabrania sumowania opisów obserwacji pochodzących z różnych nauk z jednej strony, a budowania jednej teorii dla kolektywnie ujętej empirii z drugiej. W takiej sytuacji można się troszczyć jedynie o to, aby definicje religii pochodzące z rozmaitych dyscyplin harmonijnie się dopełniały, tworząc jednolity obraz desygnatu definiendum, bardziej na zasadzie mozaiki niż syntetycznego zlania się w jedność materialną (treściową) i formalną.

Drugim zagadnieniem, jakie jawi się w związku z determinacją relacji zachodzących między różnymi definicjami religii, jest pytanie o związek hierarchii teoretyczności określeń ze stopniem ich zależności od filozofii. Najpierw ustalmy stosunek stopnia zaawansowania teoretycznego definicji do jej typu metodologicznego.

Bez trudu można spostrzec, że określenia czysto funkcjonalne częściej niż strukturalne bywają opisowe. Ponadto definicje wskazujące na genezę lub rolę religii niemal zawsze mają charakter teoretyczny. Ale przy tym wszystkim zachodzi osobliwa sytuacja. Im bardziej określenie religii staje się teoretyczne, tym bliżej łączy się ono z jakąś filozofią. Z drugiej strony częstym dążeniem religioznawców w definiowaniu religii jest uniezależnienie się od presupozycji filozoficznych, szczególnie w punkcie wyjścia badań.

Jak z powyższego widać, filozofia wpływa na sposób określenia religii zarówno w punkcie wyjścia, jak i w punkcie docelowym, jeśli zmierza się do bardziej tłumaczącego ujęcia definicyjnego faktu religii. Tego nie da się uniknąć. Dokładniejsza obserwacja zaawansowanych metodologicznie dyscyplin religiologicznych pozwala dostrzec ciągłą oscylację między uniezależnieniem się od filozoficznych presupozycji a chęcią bardziej teoretycznego zdefiniowania religii, co znowu wymaga ściślejszego powiązania ich z jakąś filozofią. Jest to odbicie aktual-

nego problemu z filozofii nauki co do filozoficznych uwarunkowań metody i teorii naukowej oraz wzajemnej zależności języka obserwacyjnego i teoretycznego.

Cała powyższa sytuacja wydaje się również skłaniać do potraktowania filozoficznej definicji religii jako fundamentalnej dla wszystkich dyscyplin religiologicznych. Zamiast zakładać domyślnie czy nawet nieświadomie jakąś definicję religii zależną od przyjętej filozofii, słuszniej byłoby wyraźnie wymienić suponowane określenie filozoficzne religii. Wypada jednak poszukać takiej definicji, która nie stanowiłaby zwykłej syntezy ogółu określeń religioznawczych ani też nie sprowadzałaby się wyłącznie do określenia zaczerpniętego z jednej dyscypliny. Ponadto musiałaby ona posiadać charakter teoretyczny, i to nawet w wysokim stopniu. Inaczej bowiem nie spełniałby faktycznie roli podstawowej dla religiologii. Żadna przecież z humanistycznych definicji religii nie podaje i nie może podać ontycznych i poznawczych racji wyjaśniających ostatecznie fakt religii. Nie robi tego również fenomenologia strukturalno-hermeneutyczna.

Czyni to dopiero klasyczna filozofia religii. Nie jest to domeną nawet wszystkich filozofii, bo na przykład filozofia scjentystyczna, mająca charakter syntetyzujący wyniki nauk, jest „po" naukach, a powinna być „przed" naukami, gdyż określenia formułowane w naukach już zakładają jakieś filozoficzne rozumienie religii. Powinna też naprowadzać na kryterium albo reguły metodologiczne wszelkich możliwych badań religioznawczych.

Dopiero taka filozoficzna definicja religii posiada charakter fundamentalny. Na niej wznoszą się aspektowe określenia formułowane w innych naukach religiologicznych. Nie należy tego oczywiście rozumieć w ten sposób, że inne określenia wynikają z określenia filozoficznego, lecz że są dla niego uzupełnieniem, mniej lub bardziej przez nie uwarunkowanym.

## DEFINITION DE LA RELIGION ET TYPES DE SCIENCES SUR LA RELIGION

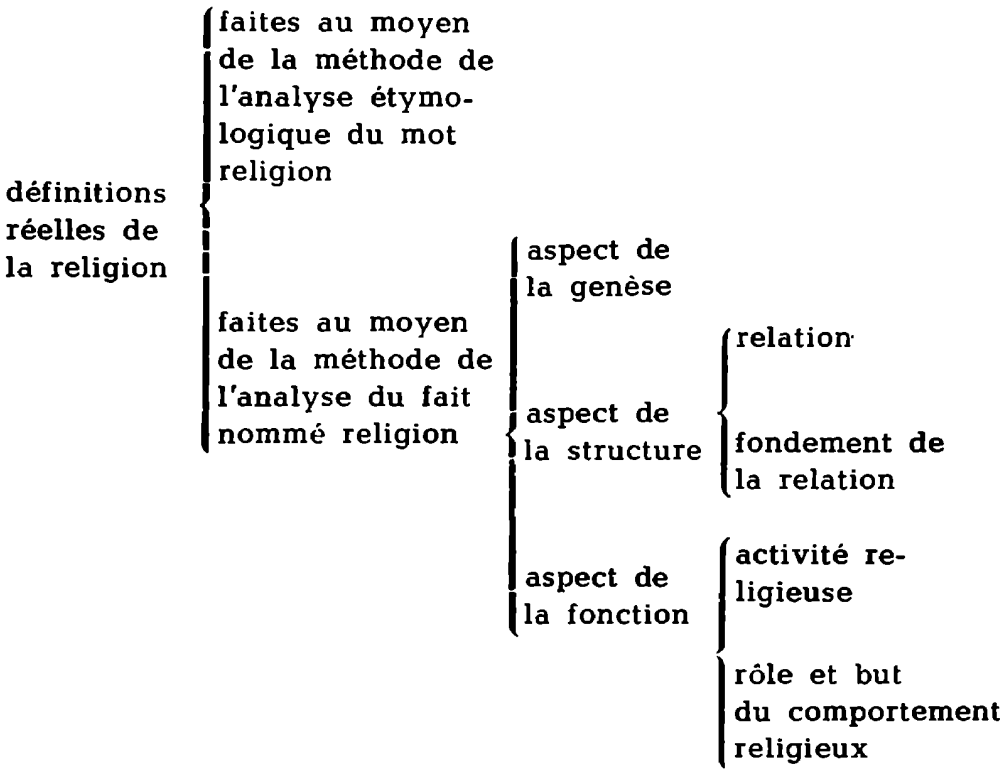
Résumé

Le problème de la définition de la religion constitue l'objet et le but principal des recherches de plusieurs disciplines religiologiques. Chacune d'elles essaie à sa façon de trouver une idée adéquate de la religion. Les diffcultés que l'on encourt sont telles que la définition de la religion reste toujours un des principaux problèmes du savoir actuel en la matière.

Le grand nombre de définitions de la religion résulte, d'une part, de la complexité du phénomène même de la religion et de l'autre, de divers aspects des recherches poursuivies. Tenant compte des recherches effectuées jusqu'ici, les auteurs de la présente étude avancent la thèse suivante: le problème de la définition de

la religion ne consiste pas à trouver une seule et uniquement valable définition, mais à montrer le principe autorisant une multitude de définitions, leur caractère relatif, à indiquer aussi laquelle du nombre est la définition logiquement fondamentale, celle à qui toutes les autres adhèrent. Il importe également d'établir quelle science serait âpte à formuler une telle définition de base à l'usage d'autres disciplines.

L'article compte trois parties. La première présente les définitions les plus typiques de la religion et classe les définitions employées par différentes sciences et construites au moyen de différentes méthodes; l'on souligne de même la spécifité de ces types de définitions:




La deuxième partie contient la présentation de diverses disciplines religiologiques, en attirant une attention particulière sur leur objet, but et méthode et mettant en conséquence en relief le type de définition qui leur est propre.

L'on distingua les sciences religiologiques de caractère plutôt pratique (apologétique de la religion, théologie de la religion et pédagogie de la religion) et celles qui sont davantage théoriques. Ces dernières se classent comme suit:

1° strictement humaines, c'est-à-dire science de la religion (principalement histoire de la religion, psychologie de la religion, sociologie de la religion);

2° phénoménologie de la religion;

3° philosophie de la religion, sous forme classique (purement spéculative ou apostériorique), scientiste (positiviste ou néo-positiviste) ou extra-rationelle (théologisante ou intuitionniste).

La troisième partie examine les relations qui interviennent entre diverses sciences sur la religion et entre leurs définitions respectives.

Tenant compte de la situation dont l'article fait le rapport, les auteurs penchent vers la définition philosophique de la religion la considérant fondamentale pour toutes les disciplines religiologiques. Au lieu de supposer, même inconsciemment, une définition de la religion qui dépenderait de la philosophie adoptée, il conviendrait

mieux d'indiquer plus précisément la définition philosophique présumée. Il faudrait cependant trouver une définition qui ne serait pas la simple synthèse de toutes les autres, ni ne se limiterait à une seule discipline. Elle devrait en outre présenter le caractère éminemment théorique, sans quoi elle ne saurait effectivement remplir le rôle fondamental envers la religiologie. Il est bien évident qu'aucune des définitions humanistes de la religion ne donne, ni ne saurait donner, les raisons ontologiques et cognitives expliquant définitivement le fait nommé religion. N'y arrive pas non plus la phénoménologie structuro-herméneutique.

Seule la philosophie classique de la religion y parvient. Ceci n'est toutefois pas le propre de toutes les philosophies; la philosophie scientiste p. ex. en tant que synthétisant les conclusions des sciences est „après" les sciences, tandis qu'il faudrait être „avant" elles puisque les définitions formulées dans les sciences supposent déjà une certaine conception philosophique de la religion. Il faudrait également indiquer le critère ou bien les règles méthodologiques pour toutes les recherches religiologiques possibles.

Une telle définition philosophique de la religion présenterait seulement le caractère fondamental. C'est à partir d'elle que peuvent être formulées les définitions particulières dans d'autres sciences religiologiques. Il ne faudrait cependant pas en conclure que toutes les définitions résultent de la définition philosophique; elles lui sont un complément, plus ou moins conditionné.