ona na 360 stronach materiał, którym można by obdarzyć kilka tomów. Przy tak rozległym zamierzeniu (panorama poglądów na temat poznawczej roli podmiotu), wymagającym opanowania wielu dziedzin, nie sposób było uniknąć uproszczeń, być może nawet błędów interpretacyjnych, a przynajmniej rozbieżności z kanonicznymi ujęciami w filozofii nauki i epistemologii.

Zrozumiałe jest, że nie wszystkie ważne dla problematyki i koncepcji wielowymiarowego podmiotu poznania (wielowymiarowej koncepcji podmiotu poznania) kierunki i postacie nauki oraz filozofii współczesnej mogły się w książce pojawić. Ich mnożenie nie wniosłoby zresztą, jak się wydaje, wiele nowego do wywodów Autorki. Nazwisko Thomasa Kuhna (nazywanego notabene w indeksie Richardem) wzmiankowane jest tylko raz, i to dość marginalnie (s. 54). Bibliografia nie odnotowuje np. książek: *Wiedza a podmiotowość*, red. Alina Motycka, Warszawa 1998; *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii*, red. Elżbieta Kałuszyńska, Warszawa 1998; Israel Scheffler, *Science and Subjectivity*, Indianapolis, Ind. 1985[2]. Ostatnio Maciej Potępa opublikował *Spór o podmiot w filozofii współczesnej* (Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna 2003). Autorka panuje nad prezentowanym materiałem, chociaż miejscami książka jest przegadana. Jak gdyby nie dowierzając czytelnikowi, powtarza po kilka razy na różnych miejscach podobne, niekiedy te same poglądy. Od strony wydawniczej, jak zwykle w przypadku publikacji Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, książki jest przygotowana bez zarzutu (chciałoby się jednak wreszcie dostrzec także indeks rzeczowy).

Andrzej Bronk

Henryk H o f f m a n n, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2004, ss. 301, fotografie.

W książce dr. Henryka Hoffmanna, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939*, religioznawstwo polskie i nauka polska, jak również religioznawstwo światowe (jeżeli książka zostanie przetłumaczona), otrzymują nader potrzebną i pożyteczną publikację na temat 130 lat polskich badań nad religią. Wiążąc datę 1873 z ukazaniem się polskiego tłumaczenia książki F. M. Müllera, *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej* (Kraków), Autor przyjmuje ją (za Z. Poniatowskim) za „datę wejścia religioznawstwa w polską świadomość społeczną" (s. 12). Wybuch II wojny światowej zamyka „okres kształtowania się polskich badań religioznawczych zrazu okresu »pionierskiego« [...], a później także w II Rzeczypospolitej" (tamże 12). Inspiracją do napisania monografii było przekonanie Autora, że „rozwijanie badań religioznawczych w Polsce nie powinno odbywać się bez znajomości ich rodzimej tradycji, a ta w naszym kraju nie jest dziś dostatecznie znana" (s. 222).

Deklarowany przez Autora we *Wstępie* (*Stan badań nad dziejami religioznawstwa polskiego do 1939 r.*, s. 7-14) cel jest ambitny: rekonstrukcja dziejów polskich badań religioznawczych omawianego okresu. Konkretnie Autor stawia sobie dwa zadania: po pierwsze, wypełnienie luki, polegającej na tym, że w odróżnieniu od innych nauk humanistycznych, religioznawstwo polskie nie dysponowało całościowym „kompendium o polskiej tradycji badań religioznawczych" (s. 11), po drugie, wykazanie, że mimo wielu zewnętrznych i wewnętrznych czynników, „uniemożliwiających rozwój polskiego akademickiego religioznawstwa [...] badania te rozwijały się prężnie. Wielu rodzimych badaczy było znanych i uznanych także na arenie międzynarodowej" (s. 11 n.). W *Zakończeniu* Autor dopowiada, że zamierzał „możliwie wyczerpująco ukazać dorobek polskich badań nad religią do II wojny światowej, jak też zbadać oceny jego dokonań formułowane przez krytyków" (s. 226). Jego troską było również ukazanie polskiego religioznawstwa na tle zachodnich badań nad religią (s. 223).

Przedmiotem analiz przeprowadzonych w książce są „przede wszystkim badania *stricte* religioznawcze i im bliskie w tym sensie, że oscylujące wokół głównych dziedzin nauk o religiach" (s. 12). Termin „badania religioznawcze" Autor rozumie dość swobodnie, włączając tu zarówno prace teoretyków i historyków religii (religioznawców w węższym sensie), jak i etnologów, antropologów, archeologów, historyków literatury, socjologów, psychologów, orientalistów, egiptologów, językoznawców, folklorystów, jeżeli zawierają one elementy wiedzy religioznawczej i mają walor religioznawczy. Z konieczności pomija wkład w rozwój badań nad religią teologów i filozofów (religii) oraz historyków, w tym historyków Kościoła (konfesyjnych i laickich), wymagający osobnych badań i opracowań.

Książka składa się ze *Wstępu*, ośmiu rozdziałów, *Zakończenia*, *Bibliografii* (drobnym drukiem 60 stron). Ta ostatnia zasługuje na szczególne uznanie. Jest świadectwem ogromnej pracowitości Autora, któremu udało się zebrać i ocalić przed zapomnieniem prace, które ukazały się w latach 1873-1939, ale także sprzed roku 1873 oraz wiele pozycji po roku 1939, zarówno rozprawy oryginalne (źródłowe), jak i wtórne, omawiające ówczesne poglądy i stanowiska. Nadto każdy rozdział jest poprzedzony „w ramkach" spisem pozycji wykorzystywanych przy jego opracowywaniu. Książka ma indeks nazwisk, natomiast jej poważną wadą jest brak indeksu rzeczowego, którego pomijanie stało się niemal normą w polskich publikacjach. Dla uporządkowania bogatego materiału faktograficznego Autor posługuje się kryteriami czasowymi (chronologia) oraz przedmiotowymi, rozróżniając z jednej strony katolickie, protestanckie i żydowskie badania nad religią, z drugiej zaś wkład poszczególnych dyscyplin, jak etnografia, antropologia, socjologia, psychologia, orientalistyka czy filologia klasyczna. Można się zapytać o sens porządkowania badań nad religią ze względu na przynależność religijną badacza. Byłby on usprawiedliwiony wówczas, gdyby od strony metodologicznej badania te odznaczały się jakąś specyfiką. Czy Autor nie utrwala tu, wbrew samemu sobie, krytykowanego przez siebie (inspirowanego ideologicznie) podziału na religioznawstwo laickie (obiektywne) i konfesyjne (nieobiektywne)?

Rozdział I, *Religioznawstwo jako dyscyplina naukowa i znaczenie poznawania jej dziejów* (s. 15-52), traktowany przez Autora „jako niezbędne tło [...] analiz dziejów rodzimej refleksji nad religią" (s. 28), ma charakter metateoretyczny i w niewielkim stopniu mieści się w głównym nurcie rozważań monografii, dotyczy bowiem genezy

religioznawstwa (punkt A), dyskusji związanych z terminologią badań nad religią (punkt B), relacji religioznawstwa do innych nauk o religii (punkt C), zwłaszcza do teologii i filozofii religii (punkt D), metod religioznawstwa (punkt E) i metodologicznej charakterystyki poszczególnych dziedzin (punkt F) religioznawstwa (religioznawstwa ogólnego, historii religii, fenomenologii religii, socjologii religii, etnologii religii, geografii religii). Nieco niespodziewanie punkt poświęcony geografii religii kończy charakterystyka marksistowskiego nurtu badań nad religią, chyba jako reminiscencja dominującego w polskim religioznawstwie podejścia do religii minionej epoki.

Rozdział II, *Początki polskich badań religioznawczych* (s. 53-86), poświęcony jest w § 1. prekursorom polskich badań religioznawczych w czasach oświecenia i romantyzmu (s. 53-64), głównie historykom, teologom, historiozofom, etnografom oraz badaczom folkloru i religii Słowian, podróżnikom oraz w § 2. pionierom polskich badań religioznawczych (s. 65-86), m.in. J. A. Karłowiczowi, uważanemu niekiedy, obok I. Radlińskiego, za pierwszego polskiego religioznawcę. Dowiadujemy się, że „na szeregi pierwszych polskich religioznawców składa[ją]li się [...] językoznawcy, etnografowie, antropologowie, archeolodzy, orientaliści, pedagodzy, historycy, bibliści itp." (s. 65). Drugą grupę stanowili często literaci lub publicyści. To wtedy doszło do „swoistej dyferencjacji polskich badań na nurt »laicki« (wolnomyślicielski, później także marksistowski) i »konfesyjny«" (tamże). Dowiadujemy się także, że wówczas „»polską specjalnością« w badaniach religioznawczych były studia nad religią Słowian i Bałtów" (s. 83) i że „w latach 60.-80. XIX w. [...] orędownikami [badań religioznawczych] byli głównie uczeni i działacze wolnomyślicielscy i antyklerykalni" (s. 65).

Rozdział III, *Rozwój katolickich badań religioznawczych* (s. 87-107), omawia wkład do badań religioznawczych uczonych ze środowisk katolickich. Nieufni wobec powstającego w drugiej połowie XIX w. akademickiego religioznawstwa, uznawanego za protestancką, liberalną „nowinkę", rozwijali swe poglądy na religię „głównie w obrębie teologii, filozofii religii, biblistyki i historii Kościoła" (s. 87). Wśród prekursorów katolickich badań nad religią byli m.in. M. Morawski, S. Pawlicki, W. M. Dębicki. Nawiązując do poglądów W. Schmidta, traktowanych niemal jako „urzędowa" wykładnia katolicyzmu w kwestii genezy religii (s. 107), wielu ówczesnych myślicieli katolickich walczyło przede wszystkim z przyjmowanymi w tym okresie dość powszechnie ewolucjonistycznymi teoriami religii. Tak było w przypadku W. Zaborskiego, jednego „z pierwszych rodzimych krytyków ewolucjonistycznych poglądów na genezę religii" i prekursora „koncepcji »monoteizmu prakultury« (pramonoteizmu) W. Schmidta" (s. 91), uważanego niekiedy (Z. Poniatowski) za właściwego twórcę religioznawstwa katolickiego, lub I. Radziszewskiego, który „jako pierwszy przybliżył polskiemu czytelnikowi założenia teorii pramonoteizmu W. Schmidta" (s. 91). W tym czasie S. Szydelski publikuje pierwszy polski katolicki zarys badań religioznawczych (s. 93), a J. Archutowski zostaje (1918-1920) „profesorem pierwszej w Polsce Katedry Historii Religii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskich" (s. 94). Podsumowując, Autor stwierdza, że religioznawcze prace polskich uczonych katolickich, mimo często apologetycznego charakteru, „osadzone były na ogół na bardzo dobrej znajomości ówczesnych trendów w nauce o religiach" (s. 107). Za szczególnie godne podkreślenia uważa dążenia „katolickich badaczy religii do

emancypacji [głównie oddzielenia od teologii – A. B.] religioznawstwa (historii religii) jako nauki o statusie akademickim, podobnym do tego, jaki nauka ta miała już w innych krajach Europy Zachodniej" (s. 107).

Sformułowanie tytułu rozdziału IV, *Badania religioznawcze wśród mniejszości religijnych* (s. 109-121), jest wieloznaczne: sugeruje, że chodzi o badania samych mniejszości religijnych, tymczasem rozdział przedstawia – na sposób poprzedniego rozdziału – badania zaliczane przez Autora do religioznawstwa konfesyjnego (s. 109), prowadzone przez polskie środowiska prawosławne (tylko krótka wzmianka), protestanckie i żydowskie. Przedmiotem ich zainteresowań były na ogół problemy własnej religii (religijności). Omówieni w § 1. *W kręgu protestanckich badaczy religii* (s. 110-116) badacze (wraz z prekursorami protestanckich badań religioznawczych) ograniczali swe zainteresowania do chrześcijaństwa i badań biblijnych (egzegeza), traktując swe badania „jako pomocnicze względem rozważań teologicznych" (s. 115). Również żydowscy badacze religii (§ 2. *W kręgu żydowskich badaczy religii*, s. 116-121) poprzestawali na problematyce judaistycznej (np. badaniu dziejów Żydów w Polsce).

Obszerny rozdział V, *Wkład etnografów, antropologów i socjologów w rozwój polskich badań religioznawczych* (s. 123-158), przypomina wyniki badań polskich folklorystów, ludoznawców, antropologów, którzy również kładli „podwalin[y] pod rozwój naukowych badań nad religią" (s. 123) przed formowaniem się w Polsce akademickiego religioznawstwa i w jego trakcie. Cechowało ich „traktowanie religii jako przejawu lub elementu kultury" (s. 124). Osobne fragmenty poświęca Autor polskim badaczom ludów syberyjskich (m.in. B. Piłsudski, W. Sieroszewski, E. Piekarski, M. Witaszewski, M. A. Czapska) oraz wkładowi polskich socjologów w badania religioznawcze (L. Gumplowicz, L. Krzywicki, S. Czarnowski, F. Znaniecki). Podsumowując wyniki badań etnograficznych, antropologicznych i socjologicznych, Autor stwierdza, że chociaż rodzime badania naukowe nad religią polegały początkowo (głównie) „na gromadzeniu, porządkowaniu i klasyfikacji faktów religijnych oraz poszukiwaniu związków, występujących pomiędzy nimi i innymi sferami rzeczywistości społecznej, to z biegiem czasu zaczęły się pojawiać próby interpretacji religii i religijności z różnych pozycji teoretycznych i metodologicznych [...] w pewnym przypadkach to właśnie Polacy [...] wnosili [...] własne propozycje teoretyczne do nauki światowej" (s. 157 n.).

Rozdział VI, *W kręgu psychologicznych badań nad religią i religijnością* (s. 159-188), omawia w sposób wyodrębniony polskie badania z zakresu psychologii religii. Dowiadujemy się m.in., że chociaż psychologia religii była w okresie międzywojennym uprawiana przez badaczy uniwersyteckich, to jednak „nie uzyskała w Polsce statusu samodzielnej dyscypliny badawczej i instytucjonalnie wyodrębnionych placówek akademickich" (s. 160). Z drugiej strony, poglądy polskich psychologów religii, np. J. Ochorowicza, „wyprzedziły ustalenia wielu późniejszych psychologów religii" (s. 163). Za najwybitniejszego psychologa religii tego okresu Autor uznaje W. Witwickiego (s. 178). Rozdział VII, *Wkład orientalistów w rozwój badań religioznawczych* (s. 189-205), jest poświęcony polskim badaczom religii Bliskiego i Dalekiego Wschodu: filologom orientalnym i egiptologom. Rozdział VIII, *Wkład filologów klasycznych w rozwój badań religioznawczych* (s. 207-222), przedstawia wyniki badań nad kulturą antyczną hellenistów, bizantynistów i latynistów.

Należy rozwiać obawy Autora, czy przyswojenie polskiemu czytelnikowi dziejów badań nad religią nie było „marnowaniem czasu i wysiłków" (s. 223). Uprawianie nauki jest działalnością kulturową, a kultura rozwija się przez nadbudowywanie na osiągnięciach poprzedników. Otrzymaliśmy monografię informującą rzetelnie o polskich dokonaniach w zakresie badań nad religią od samych niemal początków po drugą wojnę światową. Ubocznie pokazuje ona, że religioznawstwo (szeroko rozumiane) nie jest jedną nauką, lecz zbiorem wielu nauk, zajmujących się, z różnych punktów widzenia, zjawiskami religijnymi. Wartość książki H. Hoffmanna polega m.in. na tym, że zbiera rozproszone dotychczas informacje oraz dostarcza wielu nowych danych o polskich badaczach religii i prowadzonych przez nich badaniach nie tylko od połowy XIX wieku, jak sugeruje tytuł, lecz również na temat wcześniejszych polskich badań religioznawczych w epoce oświecenia i romantyzmu. Książka pokazuje, jak poważny był wkład polskich badaczy religii do nauki światowej. Podsumowując w *Zakończeniu* (s. 223-226) wyniki swych badań, Autor stwierdza, że: (1) „nie było [...] istotnych zapóźnień w recepcji zachodniej myśli religioznawczej", (2) dokonano w tym czasie przekładu wielu ważnych dzieł z literatury światowej i ukazywały się liczne, obszerne ich sprawozdania, omówienia i recenzje, (3) wśród religioznawców byli zwolennicy wszystkich ważniejszych orientacji metodologicznych, które były rozwijane i uzupełnianie, (4) „wielu polskich badaczy religii było obecnych w krwiobiegu [...] religioznawstwa światowego", prowadząc badania „nie odbiegające od zachodnioeuropejskich standardów pod względem teoretycznym, metodologicznym i warsztatowym"(s. 224).

Okazuje się, że pracując z dala od głównych centrów naukowych, polscy badacze religii wytrzymywali konfrontację z ówczesnym religioznawstwem światowym. Zachowując postawę krytyczną i niezależność umysłową wobec współczesnych poglądów, proponowali niejednokrotnie własne sposoby widzenia i rozwiązania dyskutowanych problemów (głównie genezy religii, najstarszych form religii i historyczności Jezusa). Jak stwierdza Autor, „na ziemiach polskich nie było z końcem XIX i w pierwszych dekadach XX w. zbyt dużych zapóźnień w recepcji podstawowych prac religioznawczych o charakterze podręcznikowym. [...] Również w organizującym się religioznawczym ruchu naukowym Polacy zaznaczyli swą obecność" (s. 19). Na karb niesprzyjających warunków zewnętrznych – najpierw braku państwowości, potem II wojny światowej – należy położyć fakt, że uzyskiwane wyniki z trudem torowały sobie drogę do nauki światowej.

Wśród negatywów, niesprzyjających rozwojowi polskich badań religioznawczych i uniemożliwiających w praktyce integrację ich wyników, Autor dostrzega (krytykowaną przez siebie) dyferencjację na nurty: „laicki" (często ostro antyklerykalny) i „konfesyjny". „Nadejście marksistowskiego dogmatyzmu w czasach stalinowskich sytuację tę pogłębiło" (s. 225). Lektura książki potwierdza, że od samych początków, a zwłaszcza wówczas, religioznawstwo było terenem walki ideologicznej, prowadzonej pod hasłami obiektywnego (laickiego, naukowego) badania religii przeciwko konfesyjnemu (nieobiektywnemu, nienaukowemu) jej widzeniu. Po obu stronach barykady „naukowym" badaniem religii kierowały określone „interesy": oświeceniowej (scjentystycznej) krytyki religii (zwłaszcza chrześcijaństwa), z jednej strony, i obrony prawdziwości religii, z drugiej. W polskim religioznawstwie tego okresu nie było inaczej.

Czasowo i przedmiotowo książka H. Hoffmanna wykracza poza daty deklarowane w tytule, wówczas gdy sięga do korzeni (prekursorów) rodzimych badań religioznawczych i gdy omawia „osiągnięcia tych badaczy, którzy [po drugiej wojnie światowej] kontynuowali swoje religioznawcze badania rozpoczęte przed 1939 r." (s. 12). Jak w przypadku opracowania historycznego (przyznaje to sam Autor, s. 226), partie deskryptywne (faktograficzne: encyklopedyczne, słownikowe, biograficzne i bibliograficzne) i analityczne przeważają nad syntetycznymi. Autor (s. 13) zdaje sobie również sprawę, że mógł pewne szczegóły pominąć lub zbyt ogólnikowo potraktował pewne partie. Nie stroni od ocen i podsumowań. Godny podkreślenia jest pozytywny i życzliwy ton, z jakim pisze o omawianych zjawiskach, starając się nie dyskredytować z góry żadnego poglądu lub kierunku. Książka napisana jest językiem obiektywnym, z dużą kulturą logiczną i świadomością metodologiczną. Dowiadujemy się wiele o poszczególnych badaczach i stosunkach panujących w ówczesnych środowiskach religioznawczych (m.in. konfliktach i ansach), także o kosztach, jakie ponosili badacze religii za swe zainteresowania naukowe (brak środków utrzymania, wyczerpanie nerwowe, niekiedy samobójcza śmierć). Nierzadko ważne osiągnięcia w zakresie badań nad religiami (ludów Syberii) w XIX w. były dziełem polskich zesłańców, którzy zdegradowani społecznie, potrafili sobie zapewnić ważne miejsce w świecie rosyjskiej (i światowej) nauki. Chociaż – powtórzmy – monografia H. Hoffmanna jest w znacznych partiach faktograficzna, to jednak dostarcza również wiedzy ogólnej (syntetycznego rozumienia) o omawianym okresie.

Przyznaję, że nie rozumiem zamierzenia Autora, kiedy w pracy poświęconej polskim badaczom religii umieszcza wśród fotografii na pierwszym miejscu portrety F. M. Müllera, C. P. Tiele'a oraz tytułowe strony zachodnioeuropejskich czasopism i encyklopedii religioznawczych. Nie mam, niestety, słów pochwalnych dla wydawnictwa, które wydało książkę w wersji oszczędnej, tj. nie tylko zagęszczoną i drobną czcionką (zwłaszcza przypisy i bibliografia), lecz nadto z trudem dającą się czytać z powodu kiepskiej oprawy. Na koniec propozycja: czy nie czas stworzyć polską biblioteczkę religioznawczą, prezentującą najważniejsze prace polskich badaczy religii? Autorowi – i religioznawstwu polskiemu – należy życzyć, by starczyło Mu energii, czasu i środków na opracowanie tomu drugiego, poświęconego dziejom polskich badań religioznawczych od roku 1939 po dzień dzisiejszy.

Andrzej Bronk

Jerzy K o p a n i a, *Boski sen o stworzeniu świata. Szkice filozoficzno-teologiczne*, Białystok: Trans Humana 2003, ss. 147.

Jedna z reguł interpretacji głosi, by każdą wypowiedź rozpatrywać w kontekście innych poglądów danego autora. Kontekstem tym, w przypadku rozważań prof. Jerzego Kopani, prezentowanych w jego najnowszej książce, *Boski sen o stworzeniu świa-*