

ANDRZEJ BRONK
Lublin

KŁOPOTY NAUK RELIGIOLOGICZNYCH Z DEFINICJĄ RELIGII

Buddyzm jest w znacznej mierze *systemem „ateistycznym”*.

Jan Paweł II,

Przekroczyć próg nadziei, Lublin 1994 s. 78

W dziejach badań nad religią proponowano wiele różnych, niekiedy opozycyjnych, niekiedy zaś komplementarnych, typów definicji religii (S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, 1974). W prowadzonych od dawna dyskusjach żadna z nich nie doczekała się powszechnego uznania, brak jest również zgody na wyznaczenie zakresu zjawisk uchodzących — autentycznie(?) — za religijne¹.

Dla sposobu rozumienia „religii” w naukach religiologicznych decydujące znaczenie miał fakt ich genezy i uprawiania w kręgu kultury europejskiej oraz formowania głównych kategorii na podstawie chrześcijańskiego rozumienia religii. Dla powstającego w XIX w. religioznawstwa oczywistym, paradygmatycznym poniekąd, obrazem religii było chrześcijaństwo, przez pryzmat którego widziano i oceniano pozaeuropejskie formy religijności. Dopóki religioznawca poruszał się w obrębie kultury europejskiej, rozumienie (potocznego) słowa „religia” nie nastroczało większych trudności; wszyscy mniej więcej wiedzieli, o co chodzi, gdy mowa była o religii. Sytuacja się komplikuje przy badaniu kultur pozaeuropejskich, gdzie brak niekiedy słowa na określenie odrębnej sfery zjawisk religijnych. Dzisiaj wcześniejszym definicjom religii zarzuca się bez-

¹ U. Dierse, jeden z autorów hasła „Religion” (1992, kol. 633), tak podsumowuje wyniki dotychczasowych badań: „a) nie istnieje żadne ogólne pojęcie wspólne dla wszystkich religii ludzkości; b) nie istnieje żadne jedno pojęcie religii, które by obejmowało to wszystko, co określa się dzisiaj mianem religii; również wszystkie istniejące pojęcia religii łącznie nie pokrywają tego, co rozumie się przez nowoczesne pojęcie religii; c) inaczej niż nowożytne znaczenie „religii” starsze pojęcia religii kładą akcent na zewnętrzną jej realizację: przestrzeganie kultowych nakazów i przepisów oraz zachowywanie (religijnych) przykazań”.

podstawny europocentryzm przez modelowanie pojęcia religii na wzór chrześcijaństwa, zawężające zakres zjawisk religijnych.

Kontakty z pozaeuropejskimi i niekonwencjonalnymi formami religijności oraz podejmowanie badań nad religią przez badaczy spoza kręgu kultury europejskiej pociągnęły za sobą w pewnych przypadkach takie poszerzenie pojęcia religii (jego inflację znaczeniową), że zaczęło ono tracić swą operatywną przydatność. Niekontrolowanemu poszerzaniu zakresu terminu „religia” sprzyja m.in. modne, funkcjonalne (socjologizujące) definiowanie religii, które nie pozwala na efektywne odróżnianie zjawisk (autentycznie) religijnych od tych, które nimi nie są, chociaż mogą pełnić podobne funkcje (M. Spiro, 1968, s. 89 n.). Natomiast określanie religii jako sposobu przewyciężania ludzkiej przygodności (*Kontingenzbewältigung*) pozwala do niej zaliczać niektóre systemy i struktury społeczne, nawet ateistyczne. Poszerzenie lub zawężenie pojęcia religia („religia kosmiczna”) zależy od doboru cech (istotnych) przypisywanych religii, a w przypadku relacyjnej definicji religii, od rozumienia drugiego członu relacji religijnej (absolut, *sacrum*, rozum, materia, społeczeństwo bezklasowe itp.), w stosunku do którego człowiek pozostaje w religijnym stosunku.

Wobec stwierdzanej wieloznaczności², braku, jak sądzę, większego znaczenia dla człowieka wierzącego oraz niewielkiej teoretycznej i praktycznej przydatności terminu „religia” w badaniach („nie istnieje nic takiego, co odpowiadałoby słowu „religia” w obiektywnym świecie”), niektórzy teoretycy religioznawstwa (W. C. Smith) proponują karkołomnie, by w ogóle z niego zrezygnować³. Badacz religii nie powinien się zajmować religią w ogóle, lecz konkretnymi, historycznymi religiami („nie istnieje religia, istnieją tylko religie”⁴). Mniej radykalnie nastawieni badacze godzą się z faktem, że każda definicja religii jest do pewnego stopnia arbitralna, bo przy badaniu spraw ludzkich „nie sposób całkiem ściśle definiować pojęć, którymi rozporządzamy; pod tym względem «religia» nie jest w gorszej sytuacji aniżeli «sztuka», «społeczeństwo», «kultura», «historia», «polityka», «nauka», «język» i mnóstwo innych słów” (L. Kołakowski, 1988, s. 5). Inni (B. Wahlström, 1981, s. 101) przyznają, że „religia” jest zjawiskiem zbyt złożonym, by dało się ono wyrazić w jednej, najbardziej nawet rozbudowanej formule.

² „Religii w ogóle, podobnie jak jarzyny, zdefiniować niepodobna. Na ogół nazywa się jednak w Europie *religiami* tzw. wielkie religie albo „religie książki”, tj. brahmanizm, buddyzm, mozaizm, chrześcijaństwo, islam”. (J. M. B o c h e Ń s k i, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, s. 93).

³ Ze stanowiskiem tym dyskutuje szczegółowo R. D. Baird (1971, s. 17, 126 n.).

⁴ To właśnie stanowisko doprowadziło do przemiany anglosaskiej *History of Religion* w *History of Religions*.

W kulturze europejskiej i wyrosłych na jej gruncie naukach religiologicznych widoczny jest proces treściowego wzbogacania i zakresowego poszerzania pojęcia religii. Zwłaszcza od czasów nowożytnych odkrywaniu pozaeuropejskich kultur i religii, jak również pojawianiu się nowych zjawisk religijnych w samej kulturze europejskiej, towarzyszy modyfikacja pojęcia religii, by mogło ono objąć obserwowane przez badacza zjawiska. Pierwotnie europcentryczne, zmieniało się ono historycznie w tej mierze, w jakiej zmieniały się możliwości porównawcze badaczy religii od początku chrześcijaństwa do czasów współczesnych (D. Sabbatucci, 1988, s. 48).

Trudno znaleźć takie pierwotne pojęcie greckie, które by oddawało adekwatnie to, co wcześniejsi badacze generalnie i niefrasobliwie niekiedy nazywali religią starożytnych Greków („Religion”, 1992, kol. 632). Dialog Platona, *Eutyfron*, zna pojęcia zbożności (*eusebeia*) i bezbożności (*asebeia*). Nie one jednak, lecz łaciński termin *religio* i jego wykładnia przez Cycerona i chrześcijańskiego apologetę Laktancjusza wywarły decydujący wpływ na późniejsze rozumienie „religii” w świecie zachodnim. Łacińskie pojęcie religii miało pierwotnie typowe dla kultury rzymskiej zabarwienie prawno-administracyjne, nieznanie kulturom pozaeuropejskim. Przejmując je, chrześcijaństwo odnosiło początkowo termin *religio* tylko do siebie, określając wszystkie inne wierzenia i kultury jako pogańskie. Odtąd przeciwstawienie (chrześcijańskiej) religii i (pogańskiej) kultury stanowić będzie jedną ze swoistości kultury europejskiej. W tym dwojako opozycyjnym znaczeniu: religia-pogaństwo, religia-kultura, słowo „religia” przejęły niemal wszystkie języki europejskie⁵. Jednak już u łacińskich Ojców Kościoła, odróżniających — polemicznie — prawdziwą religię (chrześcijańską) od fałszywej Greków i Rzymian, pojęcie religii obejmowało również religie pogańskie.

Do poszerzenia pojęcia religii zmusiły teologów i filozofów odkrycia geograficzne u progu nowożytności, głównie amerykańskich ludów „dzikich”, którym odmawiano początkowo wszelkiej religijności, przypisując im natomiast różne formy bałwochwalstwa. Nawiązujące do starożytności Odrodzenie określało chętniej kultury antyczne mianem mitologii niż religii. Dychotomiczne widzenie religii (chrześcijaństwo *contra* wszystkie pozostałe religie) zarzucono ostatecznie w wieku XVIII, kiedy poznano dokładniej tzw. religie prymitywne i chińskie, w XIX w. religie antyczne (staroegipską, asyryjsko-babilońską) oraz

⁵ „Chociaż zwyczajowo od dawna używamy «religii» jako zbiorczego pojęcia dla każdej postaci czci sił transcendentalnych, każdej doktryny o tym, co boskie i każdego wyznania wiary przez człowieka, jest niemal niemożliwe znaleźć dokładne pojęciowe odpowiedniki dla «religii» w tych językach, które nie przyjęły łacińskiego *religio*, nie na ostatnim miejscu również z powodu przemian samego pojęcia «religii»” („Religion”, 1992, kol. 632; lekturę tego hasła, poświęconego szczegółowo historycznym przemianom pojęcia «religii», można zalecić nie tylko filozofom).

w XX w. religię Sumerów, uważaną przez niektórych badaczy za źródło Starego i Nowego Testamentu. Wiek XVIII operuje już pojęciem religii, dopasowanym również do zjawisk religijnych tubylczych mieszkańców Ameryki i Afryki, poprzestając odtąd na podkreślaniu głównie różnic jakościowych między chrześcijaństwem a innymi religiami. Prowadzone w XIX i XX w. porównawcze badania etnologiczne doprowadziły do takiego poszerzenia pojęcia religii, że E. B. Tylor mógł zaproponować minimalną, a zarazem najbardziej ogólną definicję religii, tak by objęła ona wszystkie kultury i ludy. Wspólnym mianownikiem religij miałaby być wiara w istoty duchowe, co kazało mu umieścić animizm na najniższym etapie rozwoju kultury. Odtąd, w duchu ewolucjonizmu, tworzą kolejne „izmy”, nazywając religią: totemizm, fetyszyzm, manizm, szamanizm itp. Współczesne, systemowe i holistyczne ujęcia religii traktują ją jako pewien system, np. symboliczny lub komunikacji i interpretacji kulturowej. Zadanie religioznawcy polega na odróżnianiu systemu znaczeń religijnych od innych systemów, na ustaleniu jego elementów i funkcji: głównie społecznych, ale także poznawczych, emocjonalnych, normatywnych i innych⁶.

Przyczyny trudności w utworzeniu definicji religii, która objęłaby całość zjawisk określanymi – intuicyjnie i zwyczajowo, w różnych czasach i kulturach – jako religijne, upatruje się m.in. w ich wielorakim, historycznym i kulturowym zróżnicowaniu. Religia (czy raczej religie) w tej postaci, w jakiej istniała i istnieje obecnie, ma wiele wymiarów: praktyczny i teoretyczny, ogólnokulturowy, społeczny, polityczny, ekonomiczny oraz ewentualnie – przynajmniej dla niektórych badaczy – także specyficznie (wąsko) religijny. Na zewnętrzne zróżnicowanie religii składa się wielość form, które przybiera ona w zależności od obszaru i czasu występowania, przykładowo: monoteizm, henoteizm, politeizm, ateistyczny⁷ buddyzm (*theravada*), religia pierwotna, profetyczna, objawiona, magia, szamanizm, dzisiaj transcendentalna medytacja, „nowe religie” (Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kriszny, scjentologia, Dzieci Boże itp.), także różne zastępcze formy religijności itp.⁸ Pluralizm wewnątrzreligijny tworzą m.in. różnorakie formy religii związane z zajmowaną funkcją w ramach pewnej społeczności religijnej (np. wyrazami pobożności kleru i laikatu), przynależnością społeczną, wykonywanym zawodem, wykształceniem, także płcią. Różnice te wiodą do znacznych – niekiedy istotnych – modyfikacji religii (form

⁶ Dzieje pojęcia religii egzemplifikują scholastyczną zasadę, że poszerzeniu zakresu terminu (religii) towarzyszy ubożenie jego treści.

⁷ Buddyzm może się jawić religioznawcy europejskiemu jako ateistyczny światopogląd. Kontrowersja wywołana uwagą Jana Pawła II w książce *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin, 1995, s. 78) ujawnia, że możliwe jest inne spojrzenie.

⁸ Definiując „nowe ruchy” jako religijne wskazuje się m.in. na fakt, że, jak każda religia, mają one swego założyciela (K. Kvideland, 1980).

religijności). Przejawem tej różnorodności są Kościoły, wyznania, sekty, herezje, zakony i różne mniej lub bardziej ortodoksyjne formy pobożności.

W tej sytuacji wielość proponowanych definicji religii nie powinna nikogo dziwić. Jeśli pojąć „religię” jako tylko wyrażenie, *vox significativa ad placitum* (Piotr Hiszpan), to konwencjonalnie można je odnieść do wielu różnych zjawisk, chociaż historyczne sposoby jego użycia każą się liczyć z dotychczasowymi znaczeniami, by nie zwiększać istniejącego semantycznego zamętu⁹. Być może istnieje jednak coś, co odpowiada wszystkim użyciom terminu „religia”? Czy da się utworzyć „obiektywną”, dostatecznie ogólną definicję religii, by objęła ona wszystkie zjawiska określane – obojętnie jakim terminem – w poszczególnych kulturach religijnymi¹⁰? Czy w historycznej wielości i zmienności zjawisk zwanych religią da się odkryć jakieś elementy wspólne, które tradycyjnie nazywano istotą¹¹ lub wspólną naturą, dzisiaj chętniej uniwersalną strukturą religii¹²? Ambicje takie miało wcześniejsze religioznawstwo porównawcze, które sądziło, że badając różnorodne zjawiska religijne w dziejach ludzkości, dojdzie do odkrycia ich wspólnej natury.

Postawione zagadnienie ma charakter szerszy i wiąże się z pytaniem: czy nauki religiolologiczne dysponują (mogą dysponować) transkulturową, deskryptywną i teoretyczną, terminologią, wykraczającą poza żydowsko-chrześcijańskie rozumienie religii, „pasującą” do wszystkich jej postaci: religij „racjonalnych” i „irracjonalnych”, mono- i politeizmu, pogaństwa, magii, zabobonu, herezji, sekt, synkretyzmu, pseudoreligii; obejmując zarówno wypowiedzi językowe, jak i uczucia, zachowania rytualne i kultowe, uroczyste i codzienne itd., odróżniając je przy tym od różnych funkcjonalnych surogatów religii? Pytania te są tym ważniejsze, że od wstępnej definicji religii zależy jakoś dalszy sposób jej badania (F. Whaling, 1984, s. 17) oraz sensy pozostałych kategorii religiolologicznych. Problem definicji religii (natury religii) i ontycznego statusu desygnatów poszczególnych pojęć religii ma również znaczenie dla autonomii nauk religiolologicznych, przyznając im wydzielone, autonomiczne pole badań obok nauk społecznych, również zajmujących się zjawiskami religijnymi.

⁹ Objawienie chrześcijańskie jest obaleniem religii, czyniąc ją bezużyteczną (D. Bonhoeffer).

¹⁰ Ustalanie wspólnych elementów religii łatwo grozi synkretyzmem (G. Thiels, 1975, s. 173).

¹¹ Zwracając się do Eutyfrona, który przypisuje sobie znawstwo rzeczy boskich, Sokrates powiada: „Otóż przypominasz sobie, że nie o to cię prosiłem, abys mnie pouczył o jednym czy dwóch spośród wielu przypadków zbożności, ale o jej formie samej, przez którą wszystko, co zbożne, jest zbożne; mówiłeś przecież, że to dzięki istocie rzeczy to, co bezbożne, jest bezbożne, a zbożne zostaje zbożnym” (P l a t o n, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. pol. W. Witwicki, Warszawa, 1984, s. 188, VII D).

¹² W. Schmidt upatrywał genetycznie jedność wszystkich religii w fackie pramonoteizmu, psychologia w uniwersalnych potrzebach ludzkich, a np. psychoanaliza w elementarnych przeżyciach psychicznych człowieka itd.

Stanowisko współczesnych religiolodów wobec prób poszukiwania istoty religii jest zróżnicowane: od akceptacji do radykalnej negacji. R. Schaeffler (1985, s. 57 n.) jest przekonany, że istotowa (filozoficzna) definicja religii jest potrzebna z trzech powodów: bez niej religioznawstwo nie będzie mogło trafnie wyróżniać określonych zjawisk jako przedmiotu swego badania, niemożliwe będzie porównywanie religii między sobą oraz nie da się krytycznie oceniać zjawisk religijnych. Zdaniem J. Waardenburga (1978, s. 54), problem istoty religii zginął z horyzontu zainteresowań współczesnego religioznawstwa, tak jak wcześniej problem genezy religii¹³. Ci religioznawcy, którzy rezygnują z definicji istotowej, poprzestają zwykle na jej strukturalnym lub funkcjonalnym definiowaniu. R. D. Baird (1971, s. 13) uważa, że szukanie „istoty” religii jest co najwyżej „poszukiwaniem identyczności znaczenia dla pewnego wieloznacznego słowa. «Religia» jest takim właśnie słowem”. Wyraźnie natomiast poszukiwanie istoty religii uważają za swój główny cel fenomenolodzy religii. Chodzi im o to, by w drodze szczególnego rodzaju poznania, jakim jest ogląd istotowy, powiedzieć coś ogólnie ważnego o każdej religii (*sacrum*). Krytyczna postawa wobec uniwersalnego charakteru metody naukowej sprawia, że dyskusje nad określeniem istoty religii zyskują dzisiaj znowu na aktualności (P. Antes, 1985, s. 54). Zdaniem Z. J. Zdybickiej (1987, s. 292), w sytuacji wielości i różnorodności zjawisk religijnych zadanie „nie polega [...], na znalezieniu jednej, ogólnie ważnej definicji religii, lecz na ukazaniu podstaw wielości, ich relatywnego charakteru oraz wskazaniu, która definicja jest najbardziej fundamentalna”.

Próby istotowego definiowania religii wiążą się z tymi samymi kłopotami, jakie sprawia każde filozoficzne (metafizyczne) definiowanie istoty czegokolwiek. Tak, jak w przypadku innych abstrakcyjnych terminów, odpowiedzi na pytanie o istotę religii należy szukać w ramach teorii uniwersaliów. Zgodnie ze stanowiskiem umiarkowanego realizmu, pojęcie religii jest pojęciem teoretycznym (abstraktem, idealizacją), którego treść nie realizuje się w odrębnym przedmiocie (idei religii), lecz w postaci układu cech, przysługujących historycznym postaciom religii, danych empirycznie jako ludzkie zachowania i ich wytwory. Dodatkową trudność w poszukiwaniu uniwersalnej definicji religii sprawia fakt, że definiowanie jest zabiegiem typowym dla mentalności zachodniej, usiłującej z jednej strony poddać wszystko osądowi rozumu naukowego, z drugiej zaś zakładającej, że na kulturę składa się wielość dających się wydzielić elementów.

¹³ „Pytanie o genezę religii nie jest pytaniem naukowym, lecz filozoficznym lub teologicznym” (W. Baetke, 1974, s. 139). „Religioznawstwo nie zajmuje się odkrywaniem istoty pewnej konkretnej religii lub religii w ogóle, gdyż jest to zadanie filozofii lub teologii” (Th. P. van Baaren, 1973, s. 47).

Podjmując próbę definicji religii, religioznawca może mieć na myśli definicję nominalną lub realną. W pierwszym wypadku może chodzić o definicję sprawozdawczą na temat faktycznych sposobów rozumienia „religii”. Semiotyka współczesna zna kilka metod urabiania definicji sprawozdawczych: etymologiczną, słownikową, indukcyjną lub intuicyjną. Próby etymologicznego zdefiniowania terminu „religia” i jego treściowych odpowiedników w językach pozaeuropejskich pozwalają co najwyżej ustalić pierwotne treści obecne w terminie „religia” (lub jego odpowiednikach), w zależności od języka i kultury. Metoda słownikowa, polegająca na analizowaniu istniejących w danym języku definicji religii, pozwala co najwyżej ustalić sensory, jakie poszczególni użytkownicy wiązali lub wiążą z tym terminem. Metoda indukcyjna, polegająca na ustaleniu kontekstów sytuacyjnych, usprawiedliwiających użycie terminu „religia”, rodzi pytanie, czy wszystkie sytuacje zostały rzeczywiście uwzględnione? Metoda intuicyjna, myślowego uprzytomnienia sobie kilku typowych wypadków bycia religią dla wydobycia ich cech wspólnych, angażuje (problematyczne) pojęcie intuicji.

W przypadku definicji realnej możliwe są dwa sposoby postępowania: indukcyjne i dedukcyjne. Czysto indukcyjno-opisowe postępowanie empiryczne, przez przebadanie wszystkich istniejących w przeszłości i obecnie religii na całym świecie, by odkryć ich cechy wspólne, jest z samej swej natury praktycznie niemożliwe do przeprowadzenia. I tak, religioznawcy, badający religię tylko od strony człowieka, nie wychodzą poza konstatacje psychologiczne, socjologiczne lub historyczne. Z kolei istotowemu oglądowi fenomenologów zarzuca się dowolny aprioryzm i postępowanie dedukcyjne. Praktycznie, religioznawca rozpoczyna od rozumienia religii, jakie podsuwa mu własna tradycja kulturowa. Takie właśnie postępowanie sprowadziło na europejskie religioznawstwo zarzut europocentryzmu. Często chodzi również będzie o nominalne definicje projektujące lub częściowo regulujące rozumienie terminu „religia”, funkcjonujące w rodzimej tradycji badawczej religioznawcy. Ponieważ realna definicja religii jest zdaniem prawdziwym lub fałszywym, ma ona równocześnie charakter kryterialny, służąc rozróżnieniu tego, co jest lub nie jest religią (religii prawdziwej i fałszywej). Niektórzy religioznawcy sądzą, że taka definicja nie jest wypowiedzią naukową, lecz religijną.

Postawa terminologicznej pedanterii spotyka się dzisiaj z krytyką, m.in. K. Poppera (1992, s. 253), w postaci zarzutu esencjalizmu: przekonania, że „nauka musi poszukiwać ostatecznych wyjaśnień w terminach istoty czy natury rzeczy”. Przypisując przesadną wagę słowom i ich znaczeniom, badacz przestaje się zajmować problemami merytorycznymi i wikła w spory słowne. Ponieważ proces definiowania nie ma końca, zawsze pozostają jakieś nie zdefiniowane terminy. Co więcej, argumentuje Popper, esencjalizm sugeruje, że dzięki rodzajowi intelektualnej intuicji może dojść do ujęcia jakichś istot rzeczy. Tymcza-

sem każde znaczenie jest kontekstowe: to nie słowa określają znaczenie teorii, lecz teoria wyznacza rozumienie słów (holizm)¹⁴.

Również w przypadku religii (adekwatna) jej definicja powstaje dopiero w wyniku przeprowadzonych badań. Ostatecznym celem nauk religiologicznych nie są bowiem tylko poszczególne zjawiska religijne, a nawet pojedyncze religie, lecz wiedza ogólna (od Arystotelesa była ona celem każdej „porządnej” nauki) i całościowe zrozumienie „faktu” religii. Ambicją religioznawców (zwłaszcza fenomenologów religii) jest to, by, mając w punkcie wyjścia konkretne religie i mało wyraziste, postulatywne pojęcie religii, dojść do ogólnej odpowiedzi na pytanie, co to jest religia.

Jednym z trudniejszych problemów współczesnego religioznawstwa jest zagadnienie relacji między religią i kulturą oraz między odmiennymi tradycjami religijnymi w sytuacji obecnego kulturowego zróżnicowania świata (E. J. Sharpe, 1987, s. 87 n.), często podejmowane przez dziewiętnasto- i dwudziestowieczną etnologię i antropologię¹⁵. W tradycjach pozaeuropejskich, np. pierwotnych wspólnotach plemiennych lub uniwersalizmie chińskim, bez wyraźnego dualizmu materialnej i duchowej strony życia¹⁶, religia stanowi do tego stopnia integralną część kultury i społeczeństwa, że jej badanie jako – bardziej lub mniej – wyróżnionego fragmentu kultury, celem definicyjnego ujęcia jej istoty, nastęrcza nieprzezwyciężone niemal trudności. Podejmując próby klasyfikacji religioznawca szybko dostrzega, że są one tu teoretycznie i praktycznie trudne do przeprowadzenia. To, że religia wiąże się z kulturą, jest stwierdzeniem poniekąd trywialnym, ważniejszy jest problem ustalenia sposobu zachodzenia tych powiązań. Przyjmuje się, że empiryczne religioznawstwo nie dysponuje obiektywnymi kryteriami, pozwalającymi oddzielić religię („fakty” religijne, zjawiska religijne) od jej kulturowego kontekstu, np. przypisując religii elementy zachowawcze (konserwatywne), a kulturze (zachodniej) postępowe. Należy przyjąć, że pojęcie religii – jak każde pojęcie humanistyczne – nie ma charakteru klasyfikującego, lecz typologiczny. W przypadku zjawisk kulturowych, do których należy religia, „nieobecność ostro zarysowanych granic pojęciowych wynika nie tyle z naszej nieudolności logicznej, ile z samej natury badanej rzeczywistości” (L. Kołakowski, 1988, s. 6).

¹⁴ „Szukanie precyzji jest analogiczne do szukania pewności i obie sprawy należy porzucić” (K. R. Popper, 1976, s. 24). Popper zaleca, by nie dążyć do precyzji dla samej precyzji, gdyż to zawsze pociąga za sobą utratę jasności. Nie powinno się być bardziej precyzyjnym niż wymaga tego rozwiązanie pewnego problemu (tamże).

¹⁵ Dla szkoły kulturowo-historycznej (W. Schmidt) religia jest głównym elementem kultury.

¹⁶ Na przykład kultura zachodnia w odróżnieniu od innych oddziela święta kościelne od narodowych.

Jak więc w sytuacji, kiedy się głosi, że „nie istnieje ostra granica między religią i nie-religią” (N. Smart, 1973, s. 6), a więc bez uprzedniej, demarkacyjnej definicji zjawisk religijnych, uprawiać badania religiologiczne? Jak odróżniać w badaniach to, co nie jest religią, lecz tylko funkcjonuje jako religia¹⁷, np. od światopoglądu i ideologii? Jak widać, problem definicji religii wiąże się z problemem prawdziwości religii (jej autentyczności), a więc odróżniania od zjawisk zwanych para-, krypto- lub pseudoreligijnymi¹⁸. Godząc się z tym, że żadna z wymienianych przez rozliczne definicje religii cech nie stosuje się do wszystkich przypadków religii, i że żadna definicja nie ustala istoty religii¹⁹, na przykład W. P. Alston (1972, s. 141 n.) jednak wierzy, że służą one rozumieniu natury religii. Wymienia on następujące, konstytutywne według niego cechy religii: 1) wiara w nadprzyrodzone istoty (bogów)²⁰; 2) rozdział między sferą sakralną i świecką; 3) czynności rytualne skierowane na święte przedmioty; 4) moralny kodeks sankcjonowany przez bogów; 5) charakterystyczne uczucia religijne, wywołane obecnością świętych przedmiotów i podczas praktyk rytualnych dopasowanych idealnie do bogów; 6) modlitwa i inne formy porozumiewania się z bogami; 7) pogląd na świat lub ogólny obraz świata jako całości i miejsca w nim jednostki; 8) większa lub mniejsza organizacja życia ludzkiego bazująca na poglądzie na świat; 9) grupa społeczna związana wymienionymi wyżej czynnikami.

Filozofowie zwracają uwagę, że potrafimy skutecznie posługiwać się słowami i odróżniać rzeczy, chociaż nie dysponujemy ich definicjami²¹. Chodzi tu-

¹⁷ Ci, którzy uważają komunizm za religię, dobierają taki aspekt religii, który pozwala im traktować ruchy polityczne jako religijne bez odwoływania się do wiary w nadprzyrodzone istoty.

¹⁸ Pseudoreligia ma cechy autentycznej religii, ale człowiek nie odnosi się tu do rzeczywistości ostatecznej, lecz skończonej (G. Schmidt, 1979, s. 47). „Pojęcia jak «pseudoreligia» lub «surogat religii» (*Ersatzreligion*) na określenie koncepcji ateistycznych, są wprawdzie zrozumiałe jako reakcja obronna niektórych religii, ale nie w kontekście religioznawstwa” (U. Berner, 1983, s. 107).

¹⁹ „Jeżeli potraktować [...], definicje jako próby ustalenia koniecznych i wystarczających warunków bycia religią, nietrudno pokazać, że żadna z nich nie jest adekwatna” (W. P. Alston, 1972, s. 140).

²⁰ Częstym zarzutem pod adresem definiowania religii za pomocą wiary w nadprzyrodzone istoty jest jej brak w buddyzmie theravada.

²¹ „Gdyby nie można było z pojęciem nic począć aż do chwili, gdy się je zdefiniuje, to źle by było z wszelkim filozofowaniem. Że jednak w granicach, do jakich sięgają składniki (rozbioru), zawsze jest możliwe dobre i pewne użycie pojęcia, to można z wielkim pożytkiem używać także definicji zawierających pewne braki, tj. zdań, które właściwie nie są jeszcze definicjami, ale są poza tym prawdziwe i stanowią przybliżenia definicji” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957 s. 472). Podobnie P. T. Geach (*Reason and Argument*, Oxford 1979, s. 38) pyta retorycznie, czy trzeba znać definicję słonia i drzewa dębowego, by je odróżniać?

taj m.in. o znaną tezę L. Wittgensteina, że uczymy się znaczenia słów, używając ich w różnych sytuacjach. W tym świetle o definicji religii można mówić dwojako: wstępnie (roboczo) i załączkowo oraz docelowo i w sposób rozwinięty. Przystępując do badania religii, religioznawca dysponuje zdroworozsądkowym rozumieniem (przedrozumieniem) dziedziny, którą chce się zajmować. Identyfikowanie empirycznych zjawisk jako religijnych dokonuje się najpierw intuicyjnie, dzięki potocznemu rozumieniu religii, wyniesionemu przez religioznawcę z własnej kultury i tradycji badawczej²², które dostarcza heurystycznie wstępnego mechanizmu identyfikowania (przedrozumienia) spotykanych zjawisk jako religijne. W ten sposób brak w punkcie wyjścia badań, jasnych i pełnych definicji pojęć religioznawczych nie przeszkadza efektywnemu posługiwaniu się nimi. J. Waardenburg (1991, s. 30), według którego definicja religii nie jest konieczna do badania religii, dostrzega korzyść ze wstępnego określenia religii w tym, że pozwala ono w trakcie dalszych badań precyzować i doskonalić wstępne pojęcie religii²³. Dialektycznie problem definicji religii widzi również U. Bianchi (1980): aby rozpocząć badania nad religijnymi pojęciami i praktykami, należy wstępnie dysponować ideą religii, jednak nie w postaci teoretycznej definicji religii, gdyż ta będzie dopiero wynikiem indukcyjnie przeprowadzonych badań.

Swoiste, teoretyczne i praktyczne problemy rodzi w empirycznych badaniach nad religią aplikacja (filozoficznej) definicji religii jako realnej relacji między osobowym bytem ludzkim a transcendentnym absolutem²⁴. Przystaje ona wprawdzie dobrze do religii chrześcijańskiej, na gruncie której została opracowana²⁵, ujawnia jednak swój europocentryczny, częściowo postulatyczny charakter. To, co stwierdzono na przykładzie jednej religii (chrześcijaństwa), zostaje tu potraktowane jako istotne dla religii w ogóle. Podobnie, definiując religię jako relację człowieka do absolutu, uzależnia się pojęcie religii od wcześniejszego, filozoficznego pojęcia absolutu oraz filozoficznej koncepcji podmiotu

²² „Uczymy się używać języka religijnego w otoczeniu, gdzie wyrażenia religijne mają swe szczególne miejsce. [...], Niezależnie od tego, czy sami jesteśmy religijni, udział w kulturze, gdzie religia ma swe miejsce, umożliwia rozumienie sposobu funkcjonowania języka religijnego. W przeciwnym razie nie byłibyśmy w stanie zrozumieć, co pewna osoba ma na myśli, kiedy mówi, że religia jest czymś dobrym lub złym” (B. Wahlström, 1981, s. 113).

²³ „Kiedy badamy religię obcej kultury, opieramy się na naszym własnym rozumieniu tego, co może uchodzić za religijne. Poznawanie innych religii poszerza to rozumienie” (B. Wahlström, 1981, s. 114).

²⁴ „Religia jest realną, osobową i dynamiczną relacją człowieka do osobowego Absolutu (Boga), od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu i który jest – jako Dobro Najwyższe – ostatecznym celem życia ludzkiego” (Z. Zdybicka, 1993, s. 302).

²⁵ Zamiarem Św. Tomasza było pokazanie, że Bóg religii i filozofii jest tym samym żywym Bogiem.

⟨R. Schaeffler, 1985, s. 66⟩. Restryktywne, monoteistyczne (judeochrześcijańskie) ujęcie religii sprawia, że definicja ta ma ograniczoną wartość operatywną w empirycznych badaniach religioznawczych, zwłaszcza przy badaniu zjawisk religijnych spoza obszaru kultury europejskiej. Pozwala religioznawcy na zajęcie się religią od strony człowieka, gdy drugi człon relacji (absolut) jest dla niego *ex definitione* niedostępny (dociera do niego natomiast wykraczające poza obszar nauk empirycznych Objawienie)²⁶. Pojawia się pytanie: czy zawsze, gdy brak wyraźnego drugiego członu relacji religijnej, należy odmówić badanym zjawiskom miana religijnych?

²⁶ Chociaż dysponujemy empirycznymi metodami stwierdzenia historycznych zależności między kulturą i religią, nie istnieją empiryczne metody mierzenia tego, co w religii pozaczasowe i transcendentalne, i dlatego w tym miejscu badanie religii zamienia się w teologię lub przynajmniej metafizykę ⟨E. J. Sharpe, 1987, s. 88⟩.

BIBLIOGRAFIA

- A l s t o n W. P., Religion, w: Edwards P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, vol. 7, London 1967, 1972², s. 140-145.
- A n t e s P., Religion in den Theorien der Religionswissenschaft, w: W. K e r n, H. J. P o t t m e y e r, M. S e c k l e r (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Religion*, Freiburg–Basel–Wien 1985 s. 35-55.
- B a a r e n Th. P. van, Science of Religion as a Systematic Discipline. Some Introductory Remarks, w: Th. P. van B a a r e n, H. J. W. D r i j v e r s (eds.) *Religion, Culture and Methodology*, The Hague–Paris 1973 s. 35-56.
- B a i r d R. D., *Category Formation and the History of Religions*, The Hague–Paris 1971.
- B e r n e r U., Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft, „*Zeitschrift für Religions- und Geisteswissenschaft*” 35(1983), s. 97-116.
- K a m i ń s k i S., Z d y b i c k a Z. J., Definicja religii a typy nauk o religii, „*Roczniki Filozoficzne*” 22(1974), z. 1, s. 103-160.
- K i n g U., Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some Major Developments and Issues under Debate since 1950, w: F. W h a l i n g (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I: *The Humanities*, New York 1984, s. 29-164.
- K o ł a k o w s k i L., *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988.
- K v i d e l a n d K., New Religions and Old Definitions, „*Temenos*” 16(1980), s. 62-67.
- P o p p e r K. R., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1971 1975⁵, tłum. pol. A. Chmielewski, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992.
- P o p p e r K. R., *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Glasgow 1976.
- Religion, hasło w: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel–Stuttgart 1992, szp. 632-713.
- S a b b a t u c c i D., Kultur und Religion, w: H. Cancik, B. Glädigow, M. Laubscher (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1988, s. 43-58.
- S c h a e f f l e r R., Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion, w: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Religion*, Freiburg–Basel–Wien 1985 s. 57-73.
- S c h m i d t G., *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague–Paris–New York 1979.
- S h a r p e E. J., Study of Religion. Methodological Issues, w: M. Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, t. XIV, New York–London 1987, s. 83-88.
- S m a r t N., *The Science of Religion and Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions*, Princeton 1973.
- S p i r o M., Religion: Problem of Definition and Explanation, w: M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 1968², s. 85-126.

- T h i e l s G., *Christianisme sans religion?*, tłum. pol. G. Kania, *Chrześcijaństwo bez religii?*, Warszawa 1975.
- W a a r d e n b u r g J., *Reflections on the Study of Religion*, The Hague–Paris 1978.
- W a h l s t r ö m B., *The Indefinability of Religion*, „*Temenos*” 17(1981), s. 101-115.
- W h a l i n g F., *Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion*, w: F. Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I: *The Humanities*, New York 1984, s. 1-28.
- Z d y b i c k a Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, 1993².
- Z d y b i c k a Z. J., *Czym jest religioznawstwo?*, „*Roczniki Filozoficzne*” 35(1987) z. 1, s. 283-292.