

MAREK CZECHOWICZ

KILKA UWAG O NOWYM PODRĘCZNIKU RELIGIOZNAWSTWA

Redakcja kwartalnika „Euhemer” wydała (jako numer 3—4/86 swojego czasopisma) podręcznik religioznawstwa przystosowany do obowiązującego programu nauczania tego przedmiotu w szkołach średnich. Jest to zarazem tekst oficjalnie zatwierdzony przez władze oświatowe jako książka pomocnicza dla nauczycieli. Sądzę, że zarówno sam fakt pojawienia się wspomnianego podręcznika, jak i jego treść godne są chwili uwagi czytelnika zainteresowanego problematyką edukacji filozoficznej. Taką opinię spróbuję pokrótce uzasadnić.

Jednym z aspektów edukacji filozoficznej, nie mniej zapewne ważnym, jest kwestia upowszechniania w społeczeństwie, a zwłaszcza wśród uczącej się młodzieży, myślenia związanego z kręgiem tzw. zasadniczych problemów, to jest tych pytań, których prastary rodowód, sięgający niemal początków ludzkiej kultury, wydaje się iść w parze z przemożną potrzebą ciągłego stawiania ich na nowo. Repertuar możliwych zachowań jednostek i zbiorowości ludzkich wobec tych podstawowych problemów jest szeroki; tworzy on *continuum*, którego skrajnymi elementami są — z jednej strony — odmowa uczestnictwa w filozoficznym dyskursie, odrzucenie zagadnień „metafizycznych” w pogardliwym sensie potocznym tego słowa oraz — z drugiej strony — przesądzenie pewnych rozstrzygnięć w sposób mniej lub bardziej arbitralny przy udziale aktu wiary. Każda filozofia pretendująca do społecznego upowszechnienia, nastawiona na wywarcie realnego wpływu na kształt społecznej świadomości bywa próbą odnajdywania chwiejnej równowagi między dwoma biegunami.

Jest istotnym osiągnięciem myśli współczesnej zwrócenie uwagi na fakt, że zasadnicze problemy są zawsze stawiane i rozstrzygane nie w abstrakcji, lecz we wszechstronnym uwikłaniu kulturowym. To ostatnie znaczy, że zasób środków i sposobów wypowiedzenia problemów w formie konkretnych pytań (i skorelowanych z nimi schematów odpowiedzi), zasób, którym dysponuje człowiek w danym miejscu i czasie jest poważnie ograniczony, a to nie przez wzgląd na wymóg logicznej spójności myśli i jej adekwatność względem rzeczy (prawdziwość), ale przez —

najczęściej nieuświadomiony lub wadliwie tylko uświadomiony — względ na spójność z systemem kultury, zabezpieczenie jej przed rozpadem, który — gdyby nastąpił — oznaczałby zarazem kres istnienia danej społeczności.

Tezy o kulturowym uwikłaniu „odwiecznych” problemów nie trzeba konieczności pojmować jako negacji uniwersalnej treści i ważności tychże. Jednakże dzisiaj ten, kto zamierza bronić poglądu, że jest taki zespół problemów, który przedstawia sobą uniwersalne bolączki egzystencjalne ludzkości obowiązany jest do swoich twierdzeń dołączać staranne dowody, nie może natomiast proklamować owych tez jako założeń, jak czynili to np. dziewiętnastowieczni ewolucjoniści.

Jaki jest związek religii ze sferą myślenia zasadniczego, myślenia o zasadniczych problemach? Dość powszechnie postrzega się ten związek jako bardzo silny, uważając za jedną z własności wielu religii to, iż są one zespołami sposobów radzenia sobie z kwestiami „ostatecznymi” (zmagania się z ostatecznymi problemami życia — jak sądzi znakomity socjolog religii J. M. Yinger). Należy tu podkreślić wyrażenia takie, jak *radzić sobie*, czy też *zmagać się*. Ich użycie sugeruje, że człowiek stojący w obliczu pytań zasadniczych, jakkolwiek nie umie znaleźć na nie odpowiedzi całkowicie satysfakcjonującej jego umysł, nie jest — w pewnym sensie — bezradny. Może on mianowicie znać pewne utrwalone kulturowo techniki, których realizacja zapewnia w danych warunkach względną poprawę samopoczucia. Rzeczywistość religii jest złożona: nie można w niej widzieć tylko mniej lub bardziej udolnie skonstruowanego systemu zadań będących teoretycznym rozstrzygnięciem jakichś wątpliwości. Wydaje się, że nawet potraktowanie religii jako bogatszej całości przy zachowaniu twierdzenia, że rdzeniem owej całości jest „teoria” — zespół tez teologicznych — stanowi zbyt daleko idące uproszczenie. Jest to widoczne tym bardziej, im dalsze od europejskiego kręgu kulturowego religie bierzemy pod uwagę. Poszerzając obszar swych zainteresowań, religioznawstwo współczesne coraz bardziej separuje się od Heglowskiej myśli, iż religia jest pewnym rodzajem filozofowania, mianowicie filozofowaniem za pomocą wyobrażeń.

Religie przeto — jak sądzę — można traktować jako propozycje odpowiedzi na dręczące ludzi pytanie, jeśli termin „odpowiedź” bierze się w bardzo szerokim znaczeniu. Odpowiedziami mogą być różne typy zachowań, nie wyłącznie zachowania werbalne i — rzecz jasna — nie przede wszystkim te z nich, które są w związku tematycznym z pojęciami ze słowników teologicznych. Wynika z tego m. in., że odpowiedzi religijne w swej istotnej treści niekoniecznie są jawne. Religioznawstwo współczesne, z wielkim powodzeniem wykorzystuje w procedurze ba-

dawczej metodę hermeneutyczną, potwierdza praktycznie słuszność takiego założenia.

Te wstępne, ogólne uwagi o religii są o tyle niezbędne w szkicu dotyczącym podręcznika religioznawstwa, o ile umożliwiają zwrócenie uwagi Czytelnika na kilka osobliwości metodologicznych tej dyscypliny humanistycznej. Z kolei osobliwości nauki religioznawstwa nie pozostają bez wpływu na problem skuteczności poczynań dydaktycznych w interesującej nas dziedzinie.

Religioznawstwo — humanistyczna nauka o religiach — może być w swej obecnej fazie rozwoju uważana wciąż za dyscyplinę nieco problematyczną. Myśl taka bierze swój początek w refleksji nad charakterem przedmiotu badań. Chodzi tu o dwie zwłaszcza sprawy:

po pierwsze — nie dość jasne jest, czym jest właściwie religia jako dziedzina kultury;

po drugie — nie dość jasne jest, czy religia stanowi trwałą fragment kultury.

Te dwa problemy skłonny jestem uważać za fundamentalne z punktu widzenia możliwości uprawiania naukowego religioznawstwa. Warto więc je nieco rozwinąć.

Religioznawstwo — w porównaniu z innymi naukami humanistycznymi — ma relatywnie duży kłopot ze zdefiniowaniem swojego zakresu przedmiotowego. Liczne znajdujące się w obiegu naukowym definicje religii prezentują pełne, trudne do zredukowania, bogactwo ujęć. Jeśli definicjom tym postawimy wymóg sprawozdawczości — postulat zawarcia w syntetycznej formule informacji o religiach nagromadzonej w materiale empirycznym pochodzącym z różnych epok i części świata, to okaże się, że ściśle rzecz biorąc — definicja religii nie istnieje. To, czym dysponujemy, są to zazwyczaj tzw. definicje robocze, formułowane na użytek konkretnej pracy badawczej i wyłącznie w tym zastosowaniu poprawne.

Trudności, o których mowa są — jak się wydaje — nieprzypadkowe i nie wynikają jedynie z „młodości” religioznawstwa jako osobnej specjalności naukowej. Źródło trudności deficycyjnych tkwi w samej rzeczy i współcześni religioznawcy dobrze zdają sobie z tego sprawę. Zauważają oni, że żadna sfera rzeczywistości — przyrodniczej czy kulturowej — dająca się wydzielić przez wskazanie specyficznie jej przysługujących cech empirycznych nie jest specjalnie predestynowana do tego, aby nabrać waloru religijnego. Religią może być właściwie wszystko (choć nigdy nie wszystko naraz): każdy przedmiot, każde zachowanie, każde znaczenie. Stopniowe uświadamianie sobie przez religioznawców takiej sytuacji ujawniało się w znamienym przesuwaniu zainteresowań badawczych: z treści zjawisk religijnych na ich relacje do innych zjawisk życia społecznego, inaczej mówiąc — na ich funkcje społeczne. I chociaż rosnący

wciąż materiał empiryczny dowodzi, że — tak jak treści — również funkcje religii są nader różnorodne i historycznie zmienne, to jednak zdaje się ta zmienność być bardziej regularną, a wobec tego dającą się ująć w zdania ogólne i mogącą w rezultacie zaowocować ogólną naukową definicją religii.

Definicje czysto funkcjonalne, widzące specyficzność zjawisk religijnych w roli, jaką grają one w życiu grup ludzkich, spotyka niekiedy zarzut, że są za szerokie, pozwalają bowiem włączać do swego zakresu niektóre fenomeny (np. pewne ideologie polityczne, ruchy artystyczne itp.) nasuwające intuicyjne wątpliwości, co do swojego religijnego charakteru i nie uważane potocznie (w tym przez zainteresowanych „wynawców”) za religie. Zarzuty tego rodzaju, choć zwykle brak im precyzji wysłowienia, są jednak sugestywne: skłaniają one do szukania „kompromisowych” określeń religii, usiłujących połączyć elementy treści i funkcji. Tendencja ta dochodzi do głosu także w naszym podręczniku, o czym zaraz dokładniej powiem.

Przechodząc tymczasem do zasygnalizowania drugiego z wymienionych problemów metodologii religioznawstwa, należy podkreślić jego związek z problemem definicji religii. Mianowicie, jakiegokolwiek rozwiązanie problemu, czy religia jest, czy też nie jest trwałym fragmentem kultury (a także pokrewnego zagadnienia, czy religia występuje powszechnie we wszystkich znanych kulturach), zależy tyleż od danych empirycznych, co od przyjętej definicji religii. Mówiąc ogólnie i upraszczając cokolwiek sprawę, rzecz można, iż akcentując przy definiowaniu religii treść wierzeń i zachowań kulturowych, dopuszczamy sytuację, w której w danym społeczeństwie nie występuje religia — tzn. brak pewnych wierzeń i obrzędów — zaś funkcje społeczne religii są nadal pełnione przez inne nie-religijne systemy czynności kulturowych. Z kolei akcentując w definicji funkcje religii, mamy prawo orzec jej zanik, gdy społeczeństwo do swego trwania i rozwoju nie potrzebuje jej wypełniania (przez cokolwiek) specyficznych religijnych zadań, choć może wciąż wykonywać pewne czynności „pochodzenia religijnego”, np. dla rozrywki. Spór o trwałość religii jest przeto zwierciadłem, w którym odbija się „problematyczność religioznawstwa — chroniczny brak uzgodnień w fundamentalnej kwestii teoretycznej: czym jest religia? Praktycznie najwyraźniej widać to w dyskusjach wokół zjawiska laicyzacji (niewątpliwie rzeczywistego zjawiska ogarniającego współcześnie umysły wielu ludzi). Interpretacje tego zjawiska, nawet po odrzuceniu jawnie nienaukowych, wypełniają rozległą przestrzeń koncepcji od „końca religii” (niektórzy autorzy marksistowsky) po „odrodzenie religijne” (np. D. B e l l).

Chciałbym teraz przedstawić główną tezę mej opinii o nowym pod-

ręczniku religioznawstwa.¹ Brzmi ona następująco: podręcznik jest — w swych fragmentach poświęconych teorii religii — przybliżoną ilustracją ogólnych rozważań przeprowadzonych wyżej. Współczesne religioznawstwo jest niespójne: stanowi federację propozycji teoretycznych budowanych na podstawie odmiennych koncepcji religii streszczonych w definicjach. Podręcznik nasz cechuje także niespójność, aczkolwiek nie taka wielka różnorodność punktów widzenia.

Trzeba przy tym wziąć pod uwagę fakt, że podręcznik — przynajmniej w zamierzeniu — napisany jest z perspektywy filozoficznej i metodologicznej marksizmu. Należałoby więc chyba oczekiwać, iż zostanie w nim zaprezentowana spójna teoretycznie, wolna od kontrowersji w podstawowych punktach wizja zjawisk religijnych. To, co nie daje się osiągnąć w skali całości — w obrębie współczesnego religioznawstwa, którego rozczłonkowanie na szereg kierunków wynika z inspiracji odmiennymi założeniami filozoficznymi — powinno być osiągalne w skali części — w ramach nurtu marksistowskiego, gdzie najistotniejsze założenia filozoficzne są uzgodnione. Od takich oczekiwań rzeczywistość podręcznika religioznawstwa odbiega. Dzieje się tak głównie za sprawą obecności w nim dwóch różnych definicji religii. Nie są one równoważnie zaakcentowane w tekście, dlatego pierwszą pozwolę sobie nazwać definicją *implicite*, drugą zaś — odpowiednio — definicją *explicite*.

Definicja *implicite* pojawia się najwyraźniej w rozdziale pierwszym (dotyczącym przedmiotu, dziedzin i historii religioznawstwa), następnie funkcjonuje mniej wyraźnie w kilku innych miejscach. Jest to definicja odpowiadająca rdzennie Marksowskiemu rozumieniu zjawiska religii, do którego przynależą co najmniej następujące przekonania:

- a) religia nie wyraża żadnych specyficznych treści, jest natomiast formą przejawiania się różnych treści pozareligijnych („ziemskich”);
- b) treści te przyjmują formę religijną w warunkach alienacji;
- c) funkcją społeczną religii jest „zastępowanie”: dawanie ludziom namiastki tego, co im jest realnie potrzebne, a w danych warunkach społecznych obiektywnie niedostępne;
- d) dynamika zjawisk religijnych wynika z ich funkcji „zastępstwa”: powstają jako rezultat potrzeby pogodzenia się z rzeczywistością (religia

¹ Podręcznik jest rezultatem zbiorowego wysiłku dwudziestu czterech autorów, z których każdy działał w granicach swoich specjalistycznych kompetencji. Drobiazgowo recenzowanie prac zbiorowych tego rodzaju uważam za zajęcie, które — jeżeli ma być wykonywane odpowiedzialnie — przerasta siły pojedynczego recenzenta. Tym bardziej zaś chętnie z recenzji rezygnuję, gdy mam do czynienia z dziełem słabo opracowanym redakcyjnie, wybitnie niejednorodnym, nawet w warstwie językowo-stylistycznej. Recenzja musiałaby być bowiem uciążliwym w lekturze spisem elementarnych niedopatrzeń redakcji.

jako „opium”), a zarazem jako rezultat potrzeby ucieczki od rzeczywistości, z którą pogodzić się nie sposób (religia jako protest).

Definicja religii nawiązująca do tych ustaleń jest całkowicie funkcjonalna i eksponuje za pomocą tradycyjnych formuł (jak np. *świadomość odwrócona na opak; fantastyczne odzwierciedlenie; urzeczywistnienie istoty ludzkiej w fantazji*) ten sam podstawowy fakt pełnienia przez religię funkcji „zastępcy”. Treści religijne jako — by się posłużyć często stosowanym wyrażeniem — nie mające samodzielnej historii usuwa się z definicji, aby nie zawężyć jej bezzasadnie.

O zarysowanym pojmowaniu religii potwierdziano już w przeszłości wiele, wiele zapewne można by jeszcze powiedzieć. Tu podkreślę dwie jego ważne zalety:

po pierwsze — nie uprzywilejowuje żadnej religii i żadnego układu stosunków religijnych, nie traktuje jako wzorca dla pozostałych;

po drugie — ma za sobą rozbudowane, poważne zaplecze filozoficzne, co m. in. umożliwia powiązanie badania religii z badaniem innych dziedzin życia społecznego i kultury.

Już z tych względów należy żałować, że definicja wypracowana na gruncie opisanych wyżej założeń nie znalazła się w omawianym podręczniku w postaci wyraźnej.

W rozdziale specjalnie poświęconym definiowaniu religii, klasyfikacji i opisowi struktury zjawisk religijnych znalazło się miejsce dla innej definicji. Jest ona tam (rozdział drugi) sformułowana w brzmieniu następującym: *religia jest zdeformowanym obrazem świata i sił nim rządzących, w którym to obrazie odzwierciedlają się stosunki człowieka do sił nadprzyrodzonych, wyrażone w kulcie, doktrynie i organizacji sakralnej.*

Nie zajmując się bliżej formalną stroną tego określenia (a można np. zarzucać mu błąd *ignotum per ignotum*, jako że religię definiuje się za pomocą terminów typu *sakralny, nadprzyrodzony*), spróbuję wskazać ważniejsze momenty jego treści. Trzeba dodać, że użyty w definicji predykat *zdeformowany* ma — według wyjaśnień autora — znaczyć tyle, co: nieprawidłowy z punktu widzenia nauki, a *siły nadprzyrodzone* to siły oderwane od swych nośników materialnych. Uwzględniając wyjaśnienia, wolno ująć zasadnicze myśli analizowanej definicji w punktach:

- a) religia jest obrazem świata;
- b) jest to obraz nienaukowy;
- c) wyobraża on m. in. stosunki ludzkie — siły nadprzyrodzone.

Łatwo stwierdzić, że definicja powyższa nie należy ani do kategorii definicji poszukujących specyficznych cech religii w jej „wnętrzu” (definicje treściowe), ani do kategorii tych, które kładą nacisk na relacje religii do pozareligijnego otoczenia (definicje funkcjonalne). Definicja nasza

jest kompromisowa: składnik funkcjonalny stanowi cecha nienaukowości, składnik wewnętrzny — cecha powiązania z rzeczywistością nadprzyrodzoną.

Wszystkie składniki definicji wydają mi się niezbyt szczęśliwie dobrane. I tak:

Po pierwsze — religia jest nie tylko obrazem świata, gdyż jest także np. zespołem norm i dyrektyw postępowania;

Po drugie — wydaje się, że religia to dziedzina kultury tak istotnie różna od nauki, iż traktowanie jednej jako odbicia drugiej w krzywym zwiercinie jest bliskie nieporozumienia. Stosunek religii do nauki jest obszernym i dyskusyjnym zagadnieniem, przeto włączanie do definicji religii kategorię brzmiających stwierdzeń na ten temat jest zabiegiem wielce ryzykownym. Ponadto, jak wiadomo, nie w każdej kulturze funkcjonują standardy naukowości, na tle których oceniałoby się religijne wizje świata i człowieka jako zdeformowane. Trudno zaś zgodzić się, że oceny te miałyby być dokonywane stale z punktu widzenia najnowszej nauki europejskiej, ponieważ w takim razie stwierdzenie, iż religia jest w stosunku do nauki deformacją przynosi prawdę banalną i nie otwiera żadnych ciekawych perspektyw badawczych.

Po trzecie — pojęcie *siły nadprzyrodzone*, nawet po wyjaśnieniu, że chodzi o siłę oderwaną od materialnego nośnika, jest mętne. Bardziej sensowne byłoby w tym miejscu posłużenie się pojęciem *sacrum* (choćby w sensie Durkheim a), tym bardziej, że pojęcie to ma już trwałe miejsce w systemie pojęciowym współczesnego religioznawstwa (również marksistowskiego) i z wolna zyskuje na jednoznaczności.

Tak więc, definicja religii *explicite* podana w omawianym podręczniku nie należy — moim zdaniem — do udanych. Jej teoretyczne walory ograniczone są przez niejasności towarzyszące użytym w definicji wyrażeniom. Przypuszczam, że motywem podania takiej definicji była chęć osiągnięcia kompromisu między teoretycznym i potocznym rozumieniem religii. Rzecz w tym jednak, że porzucając rozumienie rdzenie marksowskie jako zbyt odległe od codziennych intuicji gubimy z pola widzenia kwestię niezmiernie doniosłą. Gubimy mianowicie możliwość dobitnego podkreślenia, że pojęcie *religia* należy kształtować raczej wbrew potocznym wyobrażeniom, niż w zgodzie z nimi, albowiem wyobrażenia potoczne są przesiąknięte europo- i chrystianocentryzmem, są wyrazem tego, co trafnie nazwał E. I. A. D. „dwudziestowiecznym prowincjonalizmem”. Szkolny kurs religioznawstwa jest jedną z nielicznych okazji do zaprezentowania młodzieży szerokiej panoramy kultur przeszłych i teraźniejszych. Nie można tej okazji pochopnie tracić modelując pojęcie religii na obraz i podobieństwo chrześcijaństwa z jego utarczkami z nauką i z jego wiarą w nadprzyrodzone siły.

Podręcznik religioznawstwa, nie będąc konsekwentnym w definiowaniu religii, nie jest też konsekwentny w pokazywaniu innych elementów teorii religioznawczej (np. problemy źródeł, funkcji religii, form organizacyjnych, problematyka tzw. obumierania religii). Omówienie tych spraw przerasta wszakże skromne ramy niniejszego szkicu.

Kończąc, uczynmy zatem to jeszcze spostrzeżenie: kontrowersyjne, pełne metodologicznych sporów religioznawstwo współczesne, nie jest wdzięczną dziedziną dla opracowań podręcznikowych. Niezależnie więc od krytycznej oceny, autorom zamieszczonego w „Euhemerze” podręcznika godzi się wyrazić podziękowanie za trud i życzyć, aby kolejne wydanie ich pracy było pod każdym względem doskonalsze od pierwszego.