

Przegląd Religioznawczy 1 (291)/2024

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

JERZY KOJKOŁ

Akademia Marynarki Wojennej

e-mail j.kojkol@amw.gdynia.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1968-760X>

DOI: 10.34813/ptr1.2024.11

Religioznawstwo – drogi ku naukowości. Tradycja i nowoczesność. Ludzie, problemy i metody

Religious studies – paths towards scientism.
Tradition and modernity. People, problems and methods

Abstract. The main thesis of the article is the conviction that from the very beginning, religious studies has been subject to various cultural, political, ideological and, especially, worldview influences. These have given rise to questions such as: what is the basis of scientific knowledge about world religions? To what extent does it depend on the beliefs of the researchers? What are the scientific methods of acquiring this knowledge and what theories apply to it? In the article, I document that inspiration has come, and continues to come, from various directions. The ranks of religious scholars include linguists, ethnographers, anthropologists, archaeologists, orientalists, educationalists, psychologists, historians or even biblical scholars. Secular and denominational persons. Furthermore, on the basis of hermeneutic analyses of texts, I prove that Polish religious studies is not inferior in its research to Western scientific thought on religion and religiosity. I postulate a minimum of objectivity in this research, realising that it is virtually impossible without emotional involvement.

Keywords: religious studies, scientism, parapsychology

Wstęp

Religioznawstwo od początku swojego istnienia podlegało rozmaitym oddziaływaniom filozoficznym, ideologicznym i światopoglądowym, a w kontekście naukowym – wpływom nauk przyrodniczych, a później społecznych i humanistycznych. Rodziły one następujące pytania: co jest podstawą naukowej wiedzy o religiach świata? W jakim stopniu zależy ona od przekonań badaczy? Jakie są naukowe metody zdobywania tej wiedzy i jakie teorie mają do niej zastosowanie?

Już w połowie XIX wieku nastąpił podział na tych, którzy naukę o religiach łączyli ze światem wiary, i tych, którzy mieli zdystansowany namysł nad wiarą. Nie twierdzę, że wiara uniemożliwia zobiektywizowane poznanie zjawisk religijnych, nadaje mu jednak swoisty smak. Taki smak zresztą nadaje też wiara w naukę, gdyż tylko rozum, myśl i doświadczenie może być fundamentem religioznawstwa. To ostatnie przekonanie utrzymywało się w religioznawstwie od drugiej połowy XIX wieku. Wiarę w religię zastępowała wiara w moc poznawczą nauki, a szczególnie nauk przyrodniczych, takich jak fizyka czy biologia, a później także nauk społecznych: socjologii czy psychologii (Bronk, 2011; 2009, s. 471; Drozdowicz, 2011; Hofmann, 2003, s. 433–437; Poniatowski, 1975; Zdybicka, 1988, s. 447).

To dążenie do naukowości jest podstawowym, ale nie nowym problemem religioznawstwa. Nowe są natomiast współczesne wyzwania z niego wynikające, a stojące przed prowadzącymi badania nad religiami i religijnością – bywają one także zaskakujące. Jak zauważa Zbigniew Drozdowicz w artykule pt. *Religioznawstwo w poszukiwaniu swojej naukowości*, zamieszczonym w niniejszym numerze „Przeglądu Religioznawczego”: „Jednym z takich wyzwań stojących przed religioznawcami w naszym kraju jest skreślenie religioznawstwa z ministerialnej listy dyscyplin naukowych” (Drozdowicz, 2024, s. 4). Oczywiście fakt ten ma znaczenie tożsamościowe, ale nie jest sporem tylko akademickim, ponieważ przekłada się m.in. na kształt struktur organizacyjnych poszczególnych uczelni oraz PAN. W tym kontekście warto zapoznać się z uchwałą Zarządu PTR nr 4 z 2023 r. w sprawie „Ewentualnej zmiany nazwy dyscypliny »nauki o kulturze i religii«”.

Zgadzam się z poglądem Drozdowicza, że dużo większym wyzwaniem jest rozmijanie się badających religie i religijność z „kryteriami, które wyznaczają granice między naukowością i pseudonaukowością”. Dopuszczam twierdzenie, że taka postawa ma długą tradycję, a nawet można – w duchu akademickości – rozrzucać wzbogacającą rolę takiego podejścia dla religioznawstwa. Może to jednak prowadzić przede wszystkim do uznania, że religioznawstwu do

„prawdziwej nauki” jest daleko. Nie jestem zwolennikiem powrotu do sporu o to, co jest naukowe, a co nie jest, ale pewne kryteria naukowości religioznawstwo musi spełniać bez względu na to, czym głosem przemawia.

Mogę zgodzić się na wymagania brzegowe proponowane przez Drozdowicza, a są nimi: „1) formułowanie takich tez i hipotez, które mogą być sprawdzone lub przynajmniej sprawdzalne stosowanymi w nauce sposobami; 2) gotowość uczonych do poddawania konstruktywnej dyskusji zarówno swoich metod badawczych, jak i uzyskanych za ich pomocą wyników; 3) ich gotowość do dokonania istotnych korekt zarówno w tych metodach, jak i w tych wynikach; 4) wypowiedzanie się jedynie w kwestiach, w których posiada się odpowiednie kwalifikacje badawcze; 5) korzystanie z możliwie najlepszych wzorców naukowości” (Drozdowicz, 2024, s. 4). Dodałbym jeszcze umiejętność korzystania z tradycji, w tym filozoficznej, w szczególności przy dostrzeganiu, że nie tylko obce tradycje są godne uwzględnienia w pracy polskich badaczy zjawisk religijnych. Mój artykuł jest pewnym uzupełnieniem – a czasami także polemiczną dygresją – o polską tradycję religioznawczą artykułu Drozdowicza.

Co nam po początku? Badania nad religiami w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku

Religioznawstwo w XIX wieku powstawało w intelektualnej atmosferze pozytywizmu oraz następującej po nim epoce neoromantyzmu. Inspiracje te prowadziły z jednej strony do wzrostu zainteresowania problematyką historii religii, w tym jej genezy, ewolucji i przyszłości. Z drugiej zwracały uwagę na filozoficzno-teoretyczne aspekty religioznawstwa. W związku z pierwszymi inspiracjami sądzono, że nauka powinna być filarem wiedzy o religii i należy odrzucić wszelkie rozstrzygnięcia metafizyczne. Odkrywaniu i opisywaniu faktów nadawano status jedynej prawomocności w tworzeniu systemu wiedzy. Domagano się wyeliminowania sądów wartościujących, w tym dotyczących religii, z dyskursu naukowego. Pogłębiano zainteresowanie kulturami pierwotnymi. Interesowano się – jak pisała Helena Floriańska – „przedmiotowym, intersubiektywnym funkcjonowaniem religii i jej ról społecznych” (Floriańska, 1983, s. 287). Drugie inspiracje prowadziły do zaistnienia tematyki, którą już wówczas uznawano za „pseudonaukową”. Pojawiały się rozważania metafizyczne czy spirytualistyczne dotyczące duchowości. W tym wypadku w poznaniu religii decydującą rolę miała odgrywać intuicja, krytykowano determinizm, pojawiła się tomistycznie pojmowana problematyka wolności woli.

Analizowano różne strony religii, w tym psychologiczną, socjologiczną oraz filozoficzną.

Niewątpliwie pozytywizm i ewolucjonizm stwarzały warunki sprzyjające rozwojowi badań historyczno-porównawczych nad religią. Jak pisał Mirosław Nowaczyk: „Pozytywistyczny ideał nauki, modelowany według wzoru nauk przyrodniczych, cechowała niechęć do systemów spekulatywnych i apriorystycznych, którym przeciwstawiano eksperyment i doświadczenie jako wzór nowoczesnej postawy badawczej [...]. Ideałem pracy badawczej było gromadzenie nowych faktów, klasyfikacja i opis prowadzący do twierdzeń uogólniających” (Nowaczyk, 1963, s. 23).

W takim duchu tłumaczono dzieła Johna Lubbocka, Lewisa Morgana, Friedricha Maxa Müllera czy Edwarda Tyloa. To scjentyistyczne podejście prowadziło w tym czasie do interesujących interpretacji fenomenu religii. W dziełach wymienionych autorów podkreślano wartość szczegółowych badań nad wyobrażeniami i uczuciami religijnymi. Tym samym zajęto się różnymi stronami religii, w tym takimi zjawiskami, jak animizm, mit czy mistyka. Kładziono nacisk na kwestie pochodzenia religii oraz jej form pierwotnych, określano etapy rozwoju religii, rozkwitało ludoznawstwo i etnografia. Zgodnie z pozytywistycznym paradygmatem nauki opisywano religię jako zjawisko występujące w różnych warunkach i czasie oraz dokonywano porównań w celu wykrycia podobieństw między różnymi religiami.

Twórcy drugiej połowy XIX i początku XX wieku nie poprzestawali na opisie faktów. Interpretowali zjawiska religijne, systematyzowali je i uogólniali. Dość często formułowali różne hipotezy, a nawet teorie wyjaśniające prawa rozwojowe zjawisk religijnych. Stosowali metody zaczerpnięte – świadomie lub nie – z różnych orientacji teoretyczno-metodologicznych¹.

Większość badaczy tradycji religioznawczej za prekursora badań naukowych dotyczących religii uznaje urodzonego w niemieckim Dessau, studiującego w Berlinie, a później w Oxfordzie Friedricha Maxa Müllera (1823–1900), który widział religioznawstwo jako naukę obiektywną, wolną od wartościowania i normatywności filozoficzno-teologicznej, a przede wszystkim opisową (Margul, 1964b, s. 23–56). Można zatem powiedzieć, że stosował on metodę filologiczną czy językoznawstwa porównawczego do badań nad religiami. Analizując dynamikę i kierunki rozwoju języka, wnioskował o rozwoju da-

¹ Henryk Hofmann w pracy *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939* wymienia następujące metody w religioznawstwie: historyczne, filologiczne, psychologiczne, socjologiczne, antropologiczne i fenomenologiczne (Hofmann, 2004, s. 25). Zofia Zdybicka w książce *Religia i religioznawstwo* pisze o metodzie filologicznej, ewolucjonistyczno-etnograficznej, materializmu historycznego, psychologicznej, socjologicznej, historyczno-kulturowej i fenomenologicznej (Zdybicka, 1988, s. 323–324).

nej religii. Stąd słusznie pyta Drozdowicz, w którym miejscu kończą się jego analizy językoznawcze, a zaczynają religioznawcze, i odpowiada, że takiego miejsca nie ma, bowiem każda religia i forma religijności wyraża się w jakimś języku. Można dodać, że – według niemieckiego religioznawcy – języki mniej doskonałych form wyrazu przekładane są na języki bardziej doskonałe, a dzieje religii następują dalej.

O perturbacjach związanych z takim wyrażaniem swego myślenia o zjawiskach religijnych można więcej przeczytać w artykule Drozdowicza. Najistotniejsze wydaje się jednak to, że o ile nie akceptowano ich na ówczesnych brytyjskich uniwersytetach, o tyle dla zwolenników ewolucjonizmu były one wartościowe naukowo. Doceniam wniosek płynący z przedstawionych analiz myśli Müllera, że „naukowość językoznawstwa jest warunkiem koniecznym naukowości religioznawstwa”. Potwierdzeniem tego niech będą jego słowa: „klasyfikacja religii, prawdziwie umiejętna i logiczna, jest taka sama, jak klasyfikacja języków, iż zwłaszcza w pierwotnej historii cywilizacji ludzkiej, istnieje najściślejsze pokrewieństwo między językiem, religią i narodowością” (Müller, 1873, s. 55). Dla mnie ważniejsze są jednak jego stwierdzenia na temat znaczenia metody filologiczno-porównawczej. Pisał on: „Mam nadzieję, że badania porównawcze religii świata dostarczą nam obfitych objaśnień, że doprowadzą nas do lepszego poznania i zrozumienia naszej własnej religii, że przy ich pomocy nauczymy się być pobłażliwymi dokoła siebie i w głębi siebie samych” (Müller, 1873, s. 129). Warto o tym przesłaniu pamiętać także dzisiaj.

W drugiej połowie XIX wieku metoda filologiczno-porównawcza stała się podstawową w prowadzeniu empirycznych badań nad religią, a religioznawstwo porównawcze oraz ewolucjonizm czy darwinizm – jedynym naukowym sposobem jego uprawiania. Dzisiaj zapomina się często, że szczególnie w postaci naturalizmu poglądy te wiążą się z pewnymi implikacjami filozoficznymi oraz sądami wartościującymi. Tym samym metoda filologiczno-porównawcza także do tych implikacji i wartościowań się odwołuje.

Naukowa tradycja polskiego religioznawstwa jest związana zarówno z opisanym modelem teoretycznym, jak i z romantycznymi kontekstami badań porównawczych. Tym samym prekursorzy polskiego religioznawstwa z połowy XIX wieku mogli i podejmowali badania nad religią w wielu jej przejawach i aspektach. Idee porównawczego analizowania zjawisk religijnych Müllera jako pierwszy w Polsce spopularyzował Adolf Dygasiński (1839–1902), tłumacząc *Introduction to the Science of Religion* (London 1873) na język polski pod tytułem *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej* (Kraków 1873). W tym samym roku w krakowskim czasopiśmie „Wędrowiec” przedstawił on pracę tegoż autora pt. *Filozofia mitologii* („Wędrowiec” 1873, t. 8, s. 40–45, 58, 60, 40–42), a w „Przeglądzie Tygodniowym” streścił rozważania *O fety-*

szymie („Przegląd Tygodniowy” 1879, nr 9, s. 107–108; nr 10, s. 118–119; nr 11, s. 129–131; nr 12, s. 142–144, nr 13, s. 154–156; nr 15, s. 181–182, nr 16, s. 195–196). W 1874 r. przetłumaczył jego *Wykład o umiejętności języka*, a w 1875 r. – *Nowy wykład o umiejętności języka*, oba wydane nakładem Ludwika Gumplowicza.

Działalnością wydawniczą i propagowaniem myśli darwinowskiej, refleksji Johana Tyndalla, Wilhelma Wundta, a przede wszystkim Müllera do tego stopnia Dygasiński naraził się sferom konserwatywnym, że oskarżano go o antyklerykalizm, a krakowska „elita” akademicka o pseudonaukowość. W tej atmosferze bankructwo jego firmy wydawniczej stało się nieuchronne.

Dygasiński prezentował naturalistyczno-pozytywistyczny pogląd na religię. Podjął się także jego krytycznego oglądu. Jego sprzeciw wzbudziło twierdzenie odrzucające rolę metafizyki w życiu człowieka. Nie dostrzegał sprzeczności między wiarą i nauką, a jednocześnie je sobie przeciwstawiał. Jego zdaniem teologia powinna wręcz szukać zatargu z nauką, ponieważ wywodzi się z prawdziwej filozofii strzegącej wiary, która jest naturalną, uczuciową, wynikającą z serca potrzebą człowieka. Nauka natomiast prowadzi do rozwoju myśli i nie można jej niczym ograniczać (Dygasiński, 1866).

Dygasiński dostrzegał harmonię świata zewnętrznego i wewnętrznego człowieka, metafizyki i natury. Propagował częściowy determinizm, wiążąc go z wolną wolą. Müller był dla Dygasińskiego reprezentantem porównawczo-empirystycznej wizji religioznawstwa, ograniczał się jednak do komparatystyki psychologiczno-językoznawczej. Traktował język jako nośnik informacji o przeszłych cywilizacjach, w tym o religiach. Ich znajomość uważał za warunek zrozumienia współczesności. Zdaniem polskiego myśliciela dla Müllera religia jest także pewną duchową dyspozycją, która – pomijając zmysły i rozum, a często się im sprzeciwiając – pozwala człowiekowi na ujęcie „nieskończoności” skrywającej się za różnymi nazwami i różnorodnie się przejawiającej. To uchwycenie „nieskończoności” miało mieć wpływ na charakter moralny człowieka (Dygasiński, 1879, s. 108).

Wraz z Müllerem Dygasiński uzasadniał odnajdywanie w różnych kulturach podobieństw. Ważne dla uprawiania nauki jest jego stwierdzenie, że porównywanie jest właściwe tylko wtedy, kiedy będzie uwzględniało zarówno podobieństwa, jak i różnice. Analogia jego zdaniem ma wartość dopiero wtedy, gdy będziemy pamiętać, żeby poszukiwać potwierdzenia faktów i zjawisk w różnych źródłach wytworzonych w różnych językach i nie oceniać ich powierzchownie. Warto zapamiętać stwierdzenie Dygasińskiego, że jeżeli dwa języki mówią to samo, to nie zawsze jest to jedno i to samo.

Dygasiński uznał, że te twierdzenia niemieckiego lingwisty nadają badaniom religii nowy, oryginalny i pozytywny charakter. Ciekawe w tym

kontekście jest jego stwierdzenie, że naukowe zainteresowanie religią może prowadzić do zmiany jej postrzegania, zwykle jednak nie powoduje utraty zaufania do własnej religii. Może z tego wynikać, że zarówno badacze wyznający daną religię, jak i osoby jej niewyznające równie dobrze mogą ją badać pod warunkiem zachowania procedur naukowych. W pełni zgadzam się z tym twierdzeniem, choć zawsze będą to jednak inaczej „smakujące” badania, bo tylko względnie obiektywne.

Wracając do artykułu Drozdowicza, należy wskazać, że Müller za warunek naukowości religioznawstwa uważał naukowość językoznawstwa. Dygasiński sceptycznie odnosił się do tej tezy. Nie uznawali jej także – jak pisze Drozdowicz – ani Edward Burnett Tylor, ani James George Frazer. Pierwszy z nich posługiwał się metodą obserwacji uczestniczącej oraz historyczno-porównawczą. Dzięki swoim badaniom uznał, że świeckość reformatorów kultury jest podstawą jej badania. Docenił jednak rolę ludzi głęboko wierzących w procesie tworzenia kultury. Za podstawę, „minimum” każdej religii uważał animizm, z którego miały się rozwinąć inne formy religii.

Drugi z nich, absolwent Trinity College w Cambridge, autor *Złotej gałęzi*, zafascynował świat nauki mitami. Jak pisze Drozdowicz: „Odkrył w nich nie tylko tajemniczy dla wielu cykl narodzin, życia i śmierci, ale także cykl kulturowy, który polega na tym, że kultura przechodzi trzy fazy ewolucji: od magii, poprzez religię, do nauki. Problem w tym, że religię postrzegał i przedstawiał nie tylko jako przejściową fazę kulturową, ale także jako chwilową aberrację na wielkiej trajektorii ludzkiej myśli” (Drozdowicz, 2024, s. 7)².

Podobną refleksję można dostrzec w twórczości Jana Aleksandra Karłowicza (1836–1903), etnografa i historyka religii, urodzonego w Trokach na Litwie, a zmarłego w Warszawie. Studiował on historię, filozofię i językoznawstwo na uniwersytetach w Moskwie, Paryżu, Heidelbergu i Berlinie. Od 1887 r. mieszkał w Warszawie. Był działaczem społecznym, zaangażowanym w działalność naukową i kulturalną, redaktorem „Wisły”. Pisał prace z zakresu folklorystyki, mitologii, lingwistyki i muzyki. Był jednym z pomysłodawców i redaktorów *Słownika języka polskiego*. Największym jego osiągnięciem było tłumaczenie dzieł Herberta Spencera. Dość powszechnie uważa się go za

² Obaj myśliciele byli przedstawicielami ewolucjonizmu, który jest uważany za jedną z pierwszych szkół w religioznawstwie. Głównym polem, na którym ta teoria się rozwijała, była antropologia kultury (etnologia). W badaniach nad religią jej przedstawiciele odwoływali się do idei ewolucji zaczerpniętych zarówno z ewolucjonizmu biologicznego Karola Darwina, jak i filozoficznego Herberta Spencera. W ewolucjonizmie można mówić o trzech fazach jego rozwoju: klasycznej, krytycznej i neoewolucjonistycznej. Za twórcę pierwszej fazy uznaje się Edwarda Burnetta Tylora (1832–1917). Współtwórcami tego typu myślenia byli Lewis Henry Morgan (1818–1881) i James George Frazer (1854–1941).

jednego z głównych inicjatorów badań nad religią. W swoich pracach łączył metodę filologiczno-naturalistyczną z historyczno-porównawczą. W ten sposób odchodził od wyjaśniania religii „poczuciem nieskończoności”, traktując ją – w duchu ewolucjonizmu – jako „pierwotną filozofię”, która ewoluje w filozofię naukową (Karłowicz, 1873, s. 214–232).

Ważniejsze jest jednak to, że na początku lat 80. XIX wieku pod wpływem twórczości Edwarda Tytora Karłowicz zaczął krytycznie odnosić się do teorii „filologicznej” oraz akceptować antropologiczną i psychologiczną teorię religii. Był jednym z pierwszych myślicieli zwracających uwagę na tę stronę religii. Postulował różnorodność teoretyczno-metodologiczną tych badań. Dostrzegając ewolucję religii od animizmu, przez fetysyzm, magię, totemizm, aż do politeizmu i monoteizmu. Sformułował hipotezę, że mity i religie stanowią podstawę filozofii, są „filozofią w zarodku”. Szczegółowo pogląd ten przedstawił w artykule *Mitologia i religia grecka* (Karłowicz, 1900, s. 727). To, co Tylor nazywał animizmem, Karłowicz określił mianem „uduchowienia”, gdyż dotyczy istot żywych, oraz „używośnieniem”, gdy mówimy o przedmiotach. Uduchowienie czy duchowość utożsamiał ze wzrastaniem człowieka w świecie przyrody oraz w strukturach społecznych. W nim pojawia się i mitologizuje koncepcja duszy. Jego zdaniem świadomość człowieka pierwotnego została zdominowana przez mit.

Dla naukowości badań nad religią ważne jest dostrzeżenie przez Karłowicza roli poznania, jego niedokładności i nieściśłości. Stąd konieczność wyzwania się myśli człowieka od pierwotnych form myślenia i zastępowania ich naukowym poglądem na zjawiska przyrodnicze. W ten też sposób następuje przemiana duchowości. Sprzyja temu – jego zdaniem – język, który odzwierciedla myśl i związane z nią skojarzenia. Z czasem rozwieje się „wiera w cudowną moc słowa ludzkiego”. Bezwiednie używamy takich pojęć, jak los, przeznaczenie, powodzenie, a zarazem wierzymy, że we wszechświecie obowiązuje prawo przyczynowości, że „przypadek w istocie nie jest przypadkiem” (Karłowicz, 1903, s. 51–52).

Jak wspominałem, na rozwój współczesnego religioznawstwa ogromny wpływ miały ewolucjonizm i pozytywizm, także w wersji neopozytywistycznej. Propagowano redukcjonizm poznawczy. Pojęcie empirii i poznania utożsamiano z doświadczeniem nauk przyrodniczych, wykluczając filozoficzne sposoby podejścia do religii jako nienaukowe i tym samym pozbawione wszelkiej wartości poznawczej – ten pogląd wciąż jest powielany, ma dodawać splendoru naukowości i ukrywać pseudonaukowość wielu badań empirycznych. Warto jednak sięgnąć do literatury przełomu antypozytywistycznego, aby dostrzec jego nadmierny redukcjonizm, spowity oparami scjentyzmu, newtonowskiego paradygmatu nauki czy kultury.

Drozdowicz, kończąc mówić o poglądach Tylora i Frazera, przechodzi do tematyki socjologii religii. Za jednego z wpływowych prekursorów tego „kierunku badań religioznawczych” uznaje on Maxa Webera (1864–1920). Jego zdaniem *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* oraz *Gospodarka i społeczeństwo* słusznie uchodzą z jednej strony za wykład socjologii rozumiejącej, z drugiej – za udaną próbę odpowiedzi na pytanie o fenomen religijności i jej związków z funkcjonowaniem gospodarki czy polityki. Okazuje się, że ciężka praca, poświęcenie i wyrzeczenie charakterystyczne dla „ducha protestantyzmu” oraz nadzieja na wieczne i szczęśliwe życie po śmierci jest podstawą „ducha kapitalizmu”. Na koniec jednak wszystko zależy od woli i łaski Boga. Zgadzam się, że w badaniach Webera ważna jest analiza porównawcza wierzeń świata zachodniego z wierzeniami światów daleko- i bliskowschodnich, w tym konfucjanizmem i judaizmem, a także takimi jak: taoizm, konfucjanizm, hinduizm, buddyzm i starożytny judaizm. Dostrzegli to zarówno propagatorzy jego idei, jak i krytycy. Wydaje się, że Weber zaproponował ewolucyjny model zmian religijnych oparty na przemianach społecznych. W sferze religijnej przechodzą one od magii, przez politeizm, panteizm, aż do etycznego mono-teizmu. Według Webera proces ten następował w wyniku gospodarczej stabilizacji społeczeństw i profesjonalizacji kapłaństwa. Gdy społeczeństwa stawały się coraz bogatsze, a tym samym ich struktura bardziej złożona, obejmująca różne grupy, tworzyły one coraz bardziej scentralizowaną hierarchię bogów i władzy. Tym samym idea jednego, uniwersalnego Boga stawała się najpopularniejsza.

W polskich środowiskach intelektualnych przełomu XIX i XX wieku recepcja twórczość Webera była znikoma. Pojawiała się ona w zaborze austriackim na Uniwersytecie Jagiellońskim czy Uniwersytecie Lwowskim w zasadzie tylko w środowisku ekonomistów. Powodem mogła być jego dość realistyczna ocena roli Polaków w Cesarstwie Niemieckim oraz koncepcja jednej kultury (Weber, 1998). Mogły one stanowić przyczynę niechęci polskich myślicieli do jego twórczości. Przykładowo w Poznaniu jego twórczość w tym czasie – głównie ze względów polityczno-ideologicznych – była wręcz zwalczana. Współcześnie jeden z blogerów pisze: „Weber poświęcił wiele uwagi Polakom, napisany w tej sprawie w 1890 r. raport stał się głośny i ugruntował jego sławę jako uczonego. Uważał on, że należy powstrzymać migrację polskich robotników jako elementu obcego kulturowo i charakteryzującego się niską wydajnością pracy. W tym ujęciu o ile zatrudnienie Polaków mogło być korzystne dla niemieckich junkrów i przemysłowców, o tyle długofalowe skutki tego procesu miałyby być niekorzystne dla społeczeństwa niemieckiego. Z kolei jego rozważania na temat wydajności polskiego i niemieckiego robotnika mają charakter właściwie rasistowski. Wynika to z faktu, że jeden z najbardziej wpływowych uczonych

XX wieku swojej pracy naukowej nadawał wymiar ideologiczny” (Adamkuz, 2022). Co tutaj jest naukowością, a co pseudonaukowością – trwają spory o demokratyczne versus nacjonalistyczne inklinacje twórczości Webera. Warto o tym pamiętać.

Może faktycznie jego dzieła nie pasowały do polskiej praktyki przełomu XIX i XX wieku. Jak pisze Marta Bucholc: „Nie pasuje z rozmaitych powodów: nawyki, składające się na habitus intelektualny potencjalnych odbiorców, decydują oczywiście w znacznej mierze o ich podatności na recepcję tego lub owego dzieła, ale nie tylko one mają w takich razach znaczenie. Niekiedy potrzeby odbiorców zaspokaja inne dzieło, inny autor lub inna szkoła, niekiedy recepcja przychodzi zbyt późno, jest zbyt powierzchowna, ograniczona do wąskiego kręgu specjalistów, pozbawiona osadzenia w doświadczeniu dydaktycznym, uniwersyteckim lub badawczym. Niekiedy wreszcie zdarza się, że dzieło – choć być może istotnie fundamentalne, ważne i podstawowe dla rozwoju dyscypliny – jest dla odbiorców po prostu zbędne, bo potrzeby, jakie mogłoby zaspokajać, w ogóle nie występują” (Bucholc, 2015, s. 42).

Niektórzy badacze zwracają uwagę na związki twórczości Floriana Znanieckiego (1882–1952) z Weberem. Ten polski socjolog i filozof kultury był przedstawicielem socjologii humanistycznej. Studiował w Genewie, Zurychu, Paryżu i Krakowie, gdzie w 1910 r. obronił doktorat z filozofii na podstawie rozprawy *Zagadnienie wartości w filozofii*. W latach 1911–1914 był dyrektorem Towarzystwa Opieki nad Wychodźcami w Warszawie. W 1914 r. wyjechał do USA, gdzie przez około rok był asystentem Williama I. Thomasa. Gdy wrócił do kraju w 1920 r., objął Katedrę Filozofii na Uniwersytecie Poznańskim, przemianowaną później na Katedrę Socjologii i Filozofii Kultury. Założył Polski Instytut Socjologiczny w Poznaniu i powołał do życia „Przegląd Socjologiczny”. W 1939 r. wyjechał do Stanów, skąd już nie wrócił, prowadził tam uznaną działalność naukową i publicystyczną (Kwieciecki, 1975; Szacki, 1986).

Znaniecki, podobnie jak Weber, głosił niezbędność idealizacji zjawisk, porządkującej chaos konkretnej rzeczywistości historycznej. Nie może być ona jednak dokonywana arbitralnie przez badacza. Zdaniem Elżbiety Hałas ten teoretyczny schemat poznawczy świata kultury musi opierać się na schemacie praktycznym, wytworzonym w aktywnym doświadczeniu ludzi. Schemat ten musi zachować semiotyczne i aksjologiczne cechy zjawiska (Hałas, 1991, s. 18). Sądzę, że przełożenie tych postulatów na badania naukowe nad religią oznacza zbadanie i zachowanie maksimum znaczeń danego zjawiska. Potrzebna jest zatem analiza, studium poszczególnych przypadków, ale bez przesadnej dokładności. Znaniecki pisał: „Istnieje pewne minimum dokładności, z której analiza nie może zrezygnować, nie stając się zbyt powierzchowną, aby mieć jakąś wartość jako materiał dla abstrakcji; lecz istnieje także pewne maksimum

dokładności, poza które nie może ona sięgać, jeśli nie chce, aby jej pracowite rezultaty zostały zmarnowane z powodu braku możliwych środków dla ich teoretycznego opracowania” (Znaniński, 1934, s. 256).

Weberowi i Znanińskiemu chodziło o rozumienie subiektywnego znaczenia ludzkich działań oraz zjawisk w kategoriach wartości. Ta humanistyczna orientacja w badaniach naukowych religii wskazywała na znaczenie punktów widzenia aktorów życia społecznego, na różnorodność interpretacji. Jak pisał Znaniński: „Język, literatura, sztuka, wiedza, religia, dziedzina społeczna to są wszystko zupełnie realne, obiektywnie istniejące dziedziny, lecz zawdzięczające całą swą realność czynnościom wszystkich ludzi, którzy w nich aktywnie uczestniczyli i uczestniczą” (Znaniński, 1928, s. 34).

Można założyć, że Znaniński, traktując religię jako zjawisko społeczne, uznawał, że w badaniach nad nim niezbędne jest stosowanie współczynnika humanistycznego, ponieważ nie można zjawisk społecznych traktować i badać jako „samych w sobie”. Badacz musi rozpatrywać badane zjawisko jako czyjeś świadome działanie odnoszące się do empirycznych przedmiotów. Mowa jest zatem o działających i doświadczających osobnikach. Te świadome zjawiska badacz musi brać w takim charakterze, w jakim podmioty faktycznie je posiadają dzięki swojemu doświadczeniu i działaniu. Oznacza to, że – dla Znanińskiego – „świat kultury, w tym zjawisk religijnych, składa się z przedmiotów i czynności. Przedmioty są realne, a czynności idealne. Każdy przedmiot jest wartością, na którą aktualnie lub potencjalnie działa czynność, która wyraża się w akcji” (Znaniński, 1988, s. 196). Poznanie zjawisk religijnych jest zatem względnie obiektywne.

Znaniński uważał, że wiedza o dawnych i przyszłych kulturach wymaga filozofii wartości, a systematyzacja tej wiedzy jest dość trudna. W tym kontekście pytał, czy można zgodzić się z twierdzeniem teologa, że „jego religia jest jedyną religią prawdziwą i wszyscy ludzie powinni ją wyznawać dla własnego dobra, odrzucając wszystkie inne religie?”. I odpowiadał: nie można tak postępować, „wiedząc, że każdy w pełni rozwinięty system religijny zawiera jakieś oryginalne, jedyne w swoim rodzaju wartości, niezwykle ważne dla swoich wyznawców”. Nie można również „przyłączyć się do teologów, domagających się przeciwdziałania zeświecczeniu kultury, gdyż [...] bez sekularyzacji jej twórczy rozwój uległby opóźnieniu”. A dalej: przyjęcie poglądu, że „należy zlikwidować wszelkie religie, byłoby [...] tak samo nie do pomyślenia, jak eliminacja sztuki, muzyki czy poezji”. Bowiem „usunięcie religii spowodowałoby zubożenie kultury i pozbawienie setek milionów ludzi umiłowanych przez nich wartości”. Należy raczej próbować „wykorzystać swą wiedzę do pobudzenia współpracy różnych grup religijnych oraz przywódców religijnych i świeckich w imię jakiegoś wspólnego ideału” (Znaniński, 1987, s. 488).

Moim zdaniem każdy religioznawca powinien pamiętać, że punktem wyjścia rozważań każdego teoretyka jest filozoficzny ogląd zjawisk społecznych, a nawet społeczeństwa jako całości. Następnym zadaniem jest konkretyzowanie polegające na odnajdywaniu faktów empirycznych i adekwatnych do nich kategorii obejmujących dany element całości społecznej. To jest rola współczynnika humanistycznego. Kiedy zostaną opisane różne strony tej całości, można powrócić do filozoficznego oglądu społeczeństwa jako całości.

Twierdzę, że ogromny wpływ na kształtujące się religioznawstwo – także w Polsce – miała filozofia. To do jej osiągnięć świadomie lub nieświadomie odwoływało się wielu twórców polskiego – i nie tylko – religioznawstwa pomimo często werbalnie deklarowanej niechęci do jej rozstrzygnięć. Koniec XIX i początek XX wieku charakteryzuje się ogromną różnorodnością zainteresowań polskich filozofów osiągnięciami filozofii zachodniej. Recepcji podlegają m.in. poglądy Fryderyka Nietzschego, Immanuela Kanta, Karola Marksa, a interpretacje dotyczą także neokantyzmu, filozofii wartości czy pragmatyzmu.

Zgadzam się ze Zbigniewem Drozdowiczem, że „w XIX wieku pojawiło się też takie filozoficzne podejście do religii i religijności, według którego stanowiły one swoiste urojenia ludzkości. Nie uzyskało ono wówczas szerszego uznania w środowisku akademickim, ale później stało się, przynajmniej w niektórych krajach, w tym w Polsce czasów PRL-u, synonimem naukowości. Jednym z jego bardziej znaczących twórców i propagatorów był Ludwik Andreas Feuerbach (1804–1872)” (Drozdowicz, 2024, s. 9).

Muszę jednak dodać, że pomimo zainteresowania polskich środowisk intelektualnych XIX-wieczną filozofią niemiecką w XX wieku, trudno w poświęconych jej analizach odnaleźć głębszą refleksję nad twórczością Feuerbacha. Na początku tego stulecia część środowiska filozoficznego zarzucała mu zbyt radykalizm, ateizm oraz wulgarny materializm. Później natomiast przypisywano jego twórczości, a szczególnie etyce, charakter metafizyczny, wskazywano na antropoteizm i apoteozę idei miłości, sensualizm i gnoseologiczny nominalizm, a tym samym zawężenie koncepcji filozofii w ogóle, zaś filozofii człowieka w szczególności.

„W Polsce – pisał Ryszard Panasiuk – interesowano się myślą Feuerbacha jak dotąd raczej niewiele. W okresie szczytu popularności autora *Istoty chrześcijaństwa* August Cieszkowski polemizował z jego radykalizmem co do ujęcia kwestii religijnych (Gott und Palingenesie, 1842); Edward Dembowski natomiast nie tylko wyraźnie sympatyzował z Feuerbachem, ale także inspirował się jego pomysłami. U późniejszych autorów polskich można spotkać jedynie okazjonalne wzmianki o Feuerbachu i to nieliczne. Jedynie Stanisław Garfein-Garski poświęcił myśli Feuerbacha odrębne studium (*Etyka Ludwika Feuerbacha*, 1900)” (Panasiuk, 1981, s. 124; por. Jankowski, 1963, s. 12).

Z twórczości autora *Wykładów o istocie religii* miało wynikać twierdzenie, że religijne usposobienie człowieka stanowi jego istotę. W Polsce zwolennikiem takiej interpretacji był Bogdan Suchodolski, który przekonywał, że Feuerbach uznaje człowieka za istotę, której natura wyraża się w tworzeniu wyobrażeń religijnych (Suchodolski, 1958, s. 503).

Z poglądem Drozdowicza na temat twórczości Feuerbacha zgodziłby się zapewne Władysław M. Kozłowski, który pisał: „głównym dziełem Feuerbacha jest *Istota chrześcijaństwa*. Rozwijająca w dalszym ciągu myśl o stosunku filozofii do religii, widzi w nich przeciwstawność rozumu do fantazji, zdrowia do choroby. Świętym obowiązkiem myśliciela jest zwalczanie pojęć, które uznał za błędne, a których błędność może być dowiedziona. Wiara nie może być pogodzona z wiedzą. Religia jest wytworem egoizmu ludzkiego: człowiek rozszerza byt swój własny do nieskończoności i przeciwstawia go sobie jako bóstwo, aby zadość uczynić przy pomocy czci tego bóstwa życzeniom, które nie mogą być spełnione przez rzeczywistość. Religia pozbawia nas człowieczeństwa, oddala od powszechności i potęguje egoizm” (Kozłowski, 1906, s. 84).

Filozofia Feuerbacha nie jest z pewnością wybitna. Powierzchnowa jest próba rozprawienia się z teizmem przez ukazanie genezy Boga i religii. Z historycznego punktu widzenia stanowi jednak element przechodzenia od teologicznej interpretacji świata do interpretacji, w której centralne miejsce zajmuje człowiek rozumiany jako istota społeczna, co potwierdza jego antropologia. Pewne znaczenie ma także wskazanie przez Feuerbacha miejsca heglizmu jako przejściowego etapu w procesie transformacji teologii w antropologię. Kategoria miłości oraz pełne zrozumienie relacji „Ja – Ty” może natomiast stanowić podstawę dla różnych ujęć religii. Jego twórczość nie obroniła się jednak przed ideologicznymi i pseudonaukowymi interpretacjami, szczególnie w okresie PRL-u.

Zdaniem Drozdowicza poglądy Feuerbacha nie przekonały nawet Marksa. Trzeba jednak pamiętać, że ten ostatni myśliciel niewiele pisał o religii i religijności. Ponadto większość jego dzieł nie została wydana za jego życia, a raczej w latach 20. i 30. XX wieku, nie mówiąc już o tłumaczeniach na język polski. Niewątpliwie XI tezę *O Feuerbachu* można interpretować jako propozycję ideowo zaangażowanej filozofii, w tym filozofii religii, wykluczającą wszelki idealizm. W sprzyjających warunkach politycznych to przekonanie służyło podziałowi na „naukowe” – prawdziwie marksistowskie i „nienaukowe” – niemarksistowskie. Warto także pamiętać o różnorodności marksizmu. Jego charakterystyka religii jako formy świadomości społecznej może być podstawą analiz dokonywanych na płaszczyźnie poszczególnych dyscyplin naukowych zajmujących się naukowym badaniem religii i religijności. W tym znaczeniu nie ma sensu mówić o „marksistowskiej filozofii religii”. Należy raczej mó-

wić o materializmie historycznym jako metodzie badań nad istotą religii, ogólnymi prawidłowościami jej powstania i rozwoju, a przede wszystkim nad jej społeczno-politycznymi funkcjami. „Musi mu towarzyszyć – pisze Jerzy Kochan – maksymalne otwarcie na dorobek szczegółowych dyscyplin naukowych zajmujących się w taki czy inny sposób religią. Chodzi więc na pewno o historię religii, religioznawstwo, psychologię religii, socjologię religii, ale też inne nauki, które podejmują badania różnych aspektów społecznego funkcjonowania religii” (Kochan, 2014, s. 57).

Recepcja marksizmu miała duży wpływ na kształtowanie się religioznawstwa polskiego u jego początków, ale także w połowie XX wieku. Jej analiza uzmysławia proces przekształcania się religii, przejawiający się m.in. w postaci racjonalizacji wiary, odnajdywania wspólnych treści w płaszczyznach racjonalności i religijności. Rozumiano, że w religii człowiek jest przedmiotem historii, ale zaznaczano, że jest to wynik kształtu życia społecznego, w którym religia funkcjonuje. Przykładem może być twórczość Ludwika J.F. Krzywickiego, który urodził się 21 sierpnia 1859 r. w Płocku. Studiował w Warszawie matematykę i medycynę, lecz jej nie ukończył. Relegowany z Carskiego Uniwersytetu Warszawskiego, kontynuował studia z filozofii, psychologii i ekonomii w Lipsku i Zurychu, a także antropologię w Paryżu. Po powrocie do kraju aktywnie działał w nielegalnym Uniwersytecie Latającym oraz redagował *Poradnik dla samouków*. Po I wojnie światowej wykładał na Uniwersytecie Warszawskim, był od 1921 r. profesorem zwyczajnym tej uczelni. W latach 1919–1925 pracował w Głównym Urzędzie Statystycznym, a w 1921 r. został dyrektorem Instytutu Gospodarstwa Społecznego w Warszawie. Od 1928 r. był członkiem PAU, a od 1931 r. przewodniczącym Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Zmarł 10 czerwca 1941 r. w Warszawie, prawdopodobnie na atak serca.

Był jednym z głównych przedstawicieli marksistowskiej myśli społeczno-filozoficznej. Nie traktował stanowiska Marksa i Engelsa jako ogólnej teorii rozwoju społecznego, lecz podobnie jak Stanisław Krusiński i Kazimierz Kelles-Krauz próbował rozwiązać dylemat związany z marksowską tezą o wyznaczeniu świadomości społecznej przez byt społeczny. Ten typ rozważań dotyczył także religii traktowanej przez Krzywickiego jako formy świadomości społecznej.

W tym aspekcie Krzywicki podkreślał rolę podłoża historycznego składającego się z: systemu prawnopolitycznego, zasad moralnych i wartości, religii, mitów, przesądów i uprzedzeń. Jego zdaniem są to sztuczne elementy wytwarzane przez człowieka funkcjonującego we wspólnocie i tworzącego społeczeństwo.

Dyskusje wokół „podłoża historycznego”, które może hamować lub przyspieszać zmiany, dotyczyły także religii, chociaż problematyka ta była dla

polskiego marksisty drugorzędna. Zakładał on bowiem, że religie są formą świadomości społecznej powstającą na pewnym etapie dziejów człowieka, zdolną do przemieszczania się w czasie i przestrzeni. W ten sposób kształtujące się idee religijne – choć nie tylko – wtórnie oddziałują na podłoże materialne.

Krzywicki uważał, że religia jest wynikiem fantastycznego, subiektywnego myślenia o przyrodzie, a zarazem dostrzegał postęp wierzeń religijnych. Traktował religię jako filozofię pierwotną, nawiązując tym samym do twórczości Herberta Spencera i Edwarda Tylora. Sądził, że religia i jej ewolucja jest w istocie tożsama z porządkiem filozofii, toteż w procesie analizy religii i filozofii pierwotnej należy jako prawdziwy uznać układ faktów. Pogląd ten sytuuje się w nurcie ewolucjonizmu klasycznego. Pisał on też jednak, że religia współdziała w „tresurze człowieka podjętej przez społeczeństwo”, dopóki drogą „doborów wiekowych” nie wytworzy typów, które „powściągają wybuch swej namiętności siłą woli” przez działanie pobudek ideowych (Krzywicki, 1905, s. 857).

Należy zauważyć, że filozoficzno-metodologicznych wyznaczników zróżnicowania religioznawstwa jest dużo. Sprawiają one, że można mieć wątpliwości, czy mamy jeszcze do czynienia ze znawstwem religii i religijności, czy raczej z wiarą w to znawstwo. Dostrzegam ten problem zarówno w środowisku marksistowskim, jak i wśród propagatorów i krytyków kantyzmu czy neokantyzmu oraz innych nurtów filozoficznych.

Jako ostatnią z wyróżnionych tradycji wymienia Drozdowicz badania religii i religijności prowadzone z psychologicznego punktu widzenia. Autor przybliży postać Williama Jamesa (1842–1910), a zwłaszcza pojmowanie przez niego doświadczenia religijnego. Pojawia się tu problematyka psychologiczna i neurologiczna, w tym niestandardowych osobowości, takich jak założyciel ruchu kwakerskiego John Fox, a także świadomości religijnej. Ważne są zdaniem Drozdowicza stwierdzenia Jamesa, że dowodem prawdziwości religii jest jej użyteczność, a jej miarą może być dla uczonego umiejętność docierania do intuicji, hipotez, mniemań i wszelkich przeświadczeń nierozumnych ukrytych w ludzkiej duszy.

Warto w tym kontekście zacytować wypowiedź Jamesa dotyczącą możliwości potwierdzania przekonań religijnych przez fakty doświadczenia: „Ludzie prawdopodobnie zawsze będą dochodzili do rozmaitych wniosków w tej materii, tak jak to dotąd robili. Niektórzy będą upatrywać w faktach moralnych siłę, która stanowi o prawości, w faktach fizycznych siłę geometryzacji, która ma charakter intelektualny, tworzy ład i kocha piękno. Niemniej obok wszystkich faktów tego rodzaju mamy do czynienia z całym mnóstwem faktów przeciwnych; kto ich poszukuje, ten może równie dobrze wyprowadzić siłę

przeciwstawną prawości, tworzącą nieład, kocha brzydotę i dąży do śmierci. Wszystko zależy od tego, którego rodzaju fakty wyróżnić jako bardziej istotne” (James, 1996, s. 168).

Henryk Hofmann uznał, że James analizował religijność, badając jej przejawy (nawrócenia, objawienia, stany ekstatyczne i mistyczne itp.). Uznawał, że właśnie w skrajnych stanach religijności najsilniej uwidacznia się autentyczne przeżycie religijne. Ponadto badał religijność w ścisłym powiązaniu z całokształtem życia psychicznego, uznając jednorodność natury tych zjawisk (Hoffmann, 2004, s. 40). Warte podkreślenia jest, że takie podejście badawcze uzasadniało stosowanie technik i metod psychologii do analiz religijności.

W Polsce z tematyką psychologii religii zapoznają nas prace Jana Szmyda. Z najważniejszych można wymienić: *Prekursorzy psychologii religii w Polsce. Studium poglądów religioznawczych E. Abramowskiego, J. W. Dawida, J. Hempla* (Warszawa 1978), *Osobowość i religia. Z psychologii religii w Polsce* (Warszawa 1979), a także *Psychologiczny obraz religijności i mistyki. Z badań psychologów polskich* (Kraków 1996). Próby syntetycznego ujęcia dziejów rodzimych badań z zakresu psychologii religii zawierają także artykuły: Adama Zycha, Haliny Grzymały-Moszczyńskiej, Tadeusza Doktora, Kazimierza Franczaka i wielu innych.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na postać Jana Władysława Dawida, który urodził się 26 czerwca 1859 r. w Lublinie. Wyrastał w atmosferze, którą cechowała wysoka kultura intelektualna i moralna oraz szczególna wrażliwość na zagadnienia społeczne. Po ukończeniu gimnazjum w wieku 18 lat wstąpił na Wydział Prawa Cesarskiego Uniwersytetu w Warszawie. Studiując nauki prawne, nie zaniedbywał wykształcenia z zakresu nauk przyrodniczych, bowiem po zdaniu ostatnich egzaminów z prawa zapisał się na Wydział Przyrodniczy tego uniwersytetu. W 1882 r. przerwał naukę w kraju i wyjechał za granicę, by studiować psychologię. Nieprzypadkowo wybrał ośrodki w Lipsku, a potem w Halle. Na Uniwersytecie Lipskim rozwijał swoją działalność naukową głośny wówczas w Europie niemiecki uczyony Wilhelm Wundt, twórca psychofizjologii, który zapoczątkował rozwój psychologii doświadczalnej i założył pierwsze laboratorium psychofizjologiczne. Mimo spotkania z tak wybitną osobowością Dawid nie został zwolennikiem kierunku reprezentowanego przez Wundta. W dalszych badaniach poszedł własną drogą – od pozytywisty o wyraźnie materialistycznych poglądach, badacza faktów budującego swoją teorię na skrupulatnych badaniach, myśliciela ceniącego ideały pedagogiczne, do metafizyka. Swoje życie zakończył 9 lutego 1914 r., choroba psychiczna okazała się nieuleczalna.

Warto zauważyć, że poglądy Dawida na genezę, strukturę i funkcje religii i religijności, a także mistycyzmu noszą znamiona zarówno refleksji filozo-

ficznej, jak i psychologicznej. Wynikają z niejednorodnej pozycji światopoglądowej autora. Pewne miejsca zajmują w nich także odniesienia do twórczości Jamesa. Przykładowo polski psycholog skłaniał się ku wykładni przeżycia mistycznego, która – podobnie jak w przypadku twórczości psychologicznej Jamesa – przedstawiała mistycyzm jako złożone zjawisko psychiczne powstające w wyjątkowych okolicznościach życiowych wywołanych przeobrażeniem osobowości, polegającym na gwałtownej przebudowie i integracji rozszczipionej Jaźni. Chodzi tu o proces przechodzeniu jej z jednego ośrodka w drugi, z przejściowo zaburzonego „ośrodka nawykowego energii osobistej” w nowy (James, 1958, s. 153–236). Dawid zaakcentował w tej Jamesowskiej wykładni stanów mistycznych ich moralny i poznawczy charakter oraz praktyczną funkcję, a także ich nieodzowność egzystencjalną jako pewnej „formy życia” oraz „ocalenia w skrajnych okolicznościach ludzkiego bytowania”. U źródeł stanu mistycznego leży według Dawida biopsychologiczna siła życiowa, rodzaj instynktu, zmysłu i intuicji. Określał on ją rozmaicie – jako „potencjalną energię mistyczną”, „zmysł transcendentny”, „zmysł duchowy”, „Jaźń transcendentną” (Dawid, 1935, s. 103 i n.).

Ta różnaitość określeń potwierdza brak klarowności jego poglądu na istotę charakteryzowanego zjawiska, istotę jego poglądów w ogóle. Można wyróżnić w nich bowiem zarówno wątki pozytywistyczno-naturalistyczne, jak i idealistyczno-platonizujące. Ta różnaitość określeń charakterystyczna jest także dla wielu współczesnych twórców, w większej mierze dla tego, co pseudonaukowe niż naukowe. Te ostatnie wywody powinny zawsze dookreślać kategorie, którymi się posługujemy.

Co nam po kontynuatorach i innowatorach?

Zgadzam się, że współcześnie osób, które zajmują się religiami, duchowością czy mistyką, jest bardzo dużo. Faktycznie – jak twierdzi Drozdowicz – „są wśród nich tacy, którzy uważają się za uczonych, a nawet posiadają jakiś stopień akademicki, ale ich zainteresowania religioznawcze stanowią albo drogę do umacniania się w religijnej wierze, albo drogę do rozstania się z nią i szukania – jakby powiedział James – takiej »komnaty«, w której znajdą ukojenie dla swojej wypełnionej rozterkami duszy” (Drozdowicz, 2024, s. 12). Zgadzam się także, że w poglądach wielu akademików trudno wskazać, gdzie kończy się ich naukowość, a zaczynają różnego rodzaju spekulacje. Ponadto sądzę, że nawiązywanie do różnych tradycji nie gwarantuje naukowości rozważań, a często wręcz prowadzi do pseudonaukowości. Samo zaś sytuowanie się w gronie akademickich uczonych niczego w tym zakresie nie zmienia.

Drozdowicz uznaje, że istotne innowacje do tradycji religioznawstwa dodają fenomenologowie religii, w szczególności Mircea Eliade (1906–1986), twórca orientacji metodologicznej zwanej „morfologią świętości”. Był on zwolennikiem tezy, że historia religii jest poszukiwaniem tego, co w religii jest nieredukowalne do niczego innego. Zjawisko religijne ukaże się nam jako takie tylko wtedy, gdy będzie „badane w skali religijnej” według „własnych warunków istnienia”. To są dwie główne dyrektywy „morfologii świętości”.

U ich podłoża dostrzegam następujące założenie filozoficzne: religia jest zjawiskiem specyficznym i autonomicznym nieredukowalnym do innych form kultury. Przejawia się ona powszechnie w kulturze (hierofania). *Sacrum* zatem jest realne. Śledząc jej przejawianie się, można określić jej stałą strukturę, której istotowa natura wykracza poza uwarunkowania historyczne, społeczne i geograficzne. Różne religie są tylko przejawami objawiania się świętości, niezależnymi od wymienionych uwarunkowań. Dla rumuńskiego twórcy religioznawca powinien poszukiwać przede wszystkim stałych struktur hierofanii, do czego najbardziej przydatna jest metoda fenomenologiczna. W ten sposób historię religii zastępuje morfologia świętości, koncentrująca się na badaniach kultur archaicznych. Tylko postępując w ten sposób, można zrozumieć religie i religijność oraz świadomość współczesnego człowieka i zagrożenia jego egzystencji. Największym zagrożeniem zdaniem Eliadego jest dla człowieka desakralizacja kultury, choć i ona nie jest w stanie zniszczyć nostalgii za czasem sakralnym. Człowiek pozostaje nadal człowiekiem religijnym. Taka redukcja religii do *sacrum* budzi sprzeciw wyznawców różnych religii, krytykując ją także ci, którzy uważają, że religia jest przede wszystkim zjawiskiem społecznym. Niewątpliwie jest ona – jak twierdził Ernesto de Martino – „rewaloryzującą mitu i świętości” (De Martino, 1971, s. 45; Eliade, 1966).

Inną ciekawą opinię na temat twórczości Eliadego wyraził Andrzej Bronk: „Eliade jest osobiście zaangażowany po stronie *sacrum*, religii i człowieka, a książki jego mają w sobie coś głęboko religijnego. Wielokrotnie przypomina, że właściwe zrozumienie świata i ostatecznych celów człowieka jest możliwe tylko w perspektywie *sacrum*. Religijność Eliadego jest jednak bardziej religijnością taoistycznego mędrca niż chrześcijańskiego świętego. Zainteresowaniem religią kosmiczną [...] Eliade przypomina jońskich filozofów przyrody. W religii kosmicznej nie ma miejsca na transcendentnego i osobowego Boga oraz osobisty z nim kontakt [...] Chciał mówić [Eliade – J.K.] o religii i zjawiskach religijnych poza wszelkimi teologiami i dogmatami. Można przyjąć, że modelem dla jego pojęcia chrześcijaństwa kosmicznego była religijność rumuńskich chłopów, o której sądził, że przechowuje elementy najstarszych wierzeń przedchrześcijańskich w połączeniu z chrześcijańskimi” (Bronk, 2003, s. 291).

Polska recepcja twórczości Eliadego jest dość skromna. W okresie międzywojennym trudno o niej w zasadzie mówić, choć twórczość Wincentego Lutosławskiego, a szczególnie treści książki *Rozwój potęgi woli* współgrają z poglądami rumuńskiego religioznawcy. Dla obu joga jest przede wszystkim odkrywaniem tajemnicy wszechświata na drodze poszukiwań samego siebie i własnej jednostkowej, niepowtarzalnej prawdy. Oznacza praktykę duchową prowadzącą do osiągnięcia wyzwolenia, oświecenia, integracji z wszechświatem. Zmierza do uwolnienia ducha z ograniczeń materii i osiągnięcia jedności z Absolutem przez ćwiczenia fizyczne, oddechowe, medytację, koncentrację i uwalnianie seksualnej energii. Jest ona zarazem ścieżką kontroli umysłu oraz drogą bezinteresownej służby, jak też fizycznym oczyszczeniem ciała (Lutosławski, 1994, s. 12; Eliade, 1984, s. 21).

W latach 50. i 60. także trudno mówić o polskiej recepcji poglądów Eliadego. Dopiero lata 70. – co zauważa Beata Skarżyńska – to czas odkrywania jego dzieł. W latach 80. w języku polskim wydano monumentalne dzieło *Historia wierzeń i idei religijnych* (tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988) oraz monografię Stanisława Tokarskiego *Eliade i Orient* (Wrocław 1984). Przemiany polityczne i społeczno-gospodarcze lat 90. przyczyniły się do eksplozji wydawniczej dzieł Eliadego. Ukazało się wiele tłumaczeń oraz artykułów interpretujących jego twórczość. Wciąż można jednak czuć niedosyt, jeżeli chodzi o wydawnictwa monograficzne (Skarżyńska, 2009, s. 67–84; Cyboran, 1973; Caio, 1983; 1986; Eliade, 1984; 1994; Grodecka, 1999; Kołakowski, 1993, s. I–VII; Margul, 1964a, rozdz. XIII: *Mircea Eliade jako teoretyk świętości i mitu*, s. 317–338; Rega, 2001; Szyszko-Bohusz, 1978; Tokarski, 1984, s. 28–57; Tokarski, 1966, posłowie do *Traktatu o historii religii*, s. 487–506, zwłaszcza część: *Polska recepcja eliadyzmu*, s. 497–502).

Do innowatorów religioznawstwa Drozdowicz zalicza Petera Bergera, Thomasa Luckmanna i Niklasa Luhmanna. Nie dokonuje jednak analizy ich twórczości, odsyłając tylko do swoich wykładów o racjonalności. Warto pamiętać, że refleksja Luckmanna poświęcona jest poszukiwaniu sensów religijności pojawiających się w wyniku powiększania się źródeł wytwarzania *sacrum* oraz upowszechniania światopoglądów. To hermeneutyczne ujęcie prowadzi do przekonania, że zbiorowe wyobrażenia religijne stają się towarami na rynku. W ten sposób doświadczenie religijne opiera się ujęciu w sztywne ramy. Religia jest doświadczana w kulturze, także popularnej. Można mówić w tym sensie o religii ponowoczesnej.

Pisząc o poglądach Luckmanna, należy dodać, że nie widać w jego twórczości poszukiwania Boga, a tym samym jego teoria przybiera kształt religijnej techniki poznawania rzeczywistości. Takie potraktowanie religii przesuwają akcenty na sferę magiczno-ezoteryczną. Ważne stają się znaki i symbole. To

z kolei wprowadza nas w obszar współczesnej ezoteryki pojmowanej jako efekt prób zrozumienia rzeczywistości i sposób na „bycie-w-świecie”.

Drozdowicz zdaje sobie sprawę z różnorodności interpretacji twórczości wymienionych socjologów religii. Uznaje jednak, że są one przedmiotem poważnych dyskusji (dodam – niepoważnych także). Istotnie jednak nauka powinna być dyskusją „prowadzącą albo do uchylenia formułowanych teorii, tez czy hipotez, albo przynajmniej do ich skorygowania”. Nauka powinna być nieustannym odkrywaniem i wyjaśnianiem faktów oraz prawidłowości występujących w otaczającym świecie. Podstawowym celem nauki jest precyzowanie obrazu otaczającej nas rzeczywistości (dochodzenie do prawdy). Musi ona spełniać następujące funkcje: 1) odkrywczą, 2) opisującą, 3) wyjaśniającą, 4) prognostyczną, 5) porządkującą, 6) informacyjną, 7) weryfikacyjną i 8) metodologiczną.

W związku z tym Drozdowicz pyta, czy poważną naukę uprawiają ci, „którzy zajmują się badaniami różnych form ezoteryzmu”. Zwraca uwagę, że na wielu uniwersytetach istnieją jednostki organizacyjne prowadzące badania nad ezoteryzmem, a wyniki ich badań są prezentowane na wielu konferencjach i kongresach. Można się zgodzić, że badania ezoteryzmu w ujęciu historycznym mają sens, chociaż budzą też wiele zastrzeżeń. Mamy bowiem do czynienia z różnymi formami wyrazu oraz sposobami wyjaśniania tych zjawisk. Badania te, jeżeli nie chcemy ich redukować do jednej formy wyrażania się (np. zachodniej), muszą być prowadzone zespołowo. Gdy mamy natomiast do czynienia z europocentrycznym redukcjonizmem, to trudno jest uchwycić istotę ezoteryzmu. Często rekonstruowanie i definiowanie ezoteryzmu jest dopasowaniem do metod, technik i narzędzi badawczych stosowanych przez badacza. Często sprowadza się to do mówienia i pisanie o magii i okultyzmie. Pojawia się jednak pytanie, czy faktycznie istnieje modelowy ezoteryzm. Ciekawe jest twierdzenie Drozdowicza, że są jednak formy ezoteryzmu usytuowane w „niedużej odległości od nauki”.

Warto zerknąć też na dość bogatą polską recepcję ezoteryzmu. Została ona udokumentowana w ramach realizacji projektu „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939”, finansowanego ze środków programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, a realizowanego od 2016 do 2019 r. Kierownikiem projektu była Monika Rzczycka. Jak sama podaje: „Efektem prac prowadzonych w granicy jest edycja specjalna naukowej serii *Światło i ciemność* wydana w sześciu tomach zbiorowych w języku polskim i angielskim, których współautorami i redaktorami są członkowie zespołu badawczego: Tom 1: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939. Teozofia i antropozofia*, pod red. Moniki Rzczyckiej i Izabeli Trzczyńskiej, Gdańsk 2019.

Tom 2: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939. Formacje, ludzie, idee*, pod red. Moniki Rzczyckiej i Izabeli Trzcińskiej, Gdańsk 2019. Tom 3: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939. Masoneria*, pod red. Moniki Rzczyckiej i Tadeusza Cegielskiego, Gdańsk 2019. Tom 4: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939. Źródła i dokumenty*, pod red. Diany Oboleńskiej, Gdańsk 2019. Tom 5: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939. Idee przewodnie*, pod red. Tadeusza Cegielskiego i Mariusza Dobkowskiego, Gdańsk 2020” (Rzczycka, 2020). Efektów tego projektu jest znacznie więcej.

Zwrócę uwagę tylko na fragmenty polskiej recepcji ezoteryzmu, pamiętając jednak o jego różnorodności oraz licznych transformacjach historycznych, a także sporach wokół podstawowych pojęć. Generalnie uznaję, że bliżej mi do pseudonauki niż nauki, choć niewątpliwie wzbogaca naukowość o to, co odrzuca ortodoksyjny scjentyzm.

Teza ta nawiązuje do stwierdzenia Jerzego Prokopiuka, który pisał: „W moim przekonaniu zatem antropozofia jest para- czy metanauką – propozycją równoległą lub transcendującą ograniczenia nauki dzisiejszej. Podobnie jak ona, tyle że na swój sposób, wytworzyła i stanowi fundament budowy (realizowanej) nowej, spirytualistycznej kultury i cywilizacji przyszłości” (Prokopiuk, 2015, s. 264). Autor wyróżnia „starą” i „nową” ezoterykę. W tej pierwszej (w sensie wiedzy tajemnej) metodologia bazuje na fizycznym, psychicznym i duchowym doświadczeniu, eksperymencie (za wyjątkiem mistyki) prowadzonym w każdym z tych obszarów oraz jego interpretacji i opracowaniu teoretycznemu, a także budowaniu i weryfikowaniu czy falsyfikowaniu hipotez i teorii. Wszystkie składowe „starej” ezoteryki bazują na określonym paradygmacie światopoglądowym (Prokopiuk, 2015, s. 243). Jest on wizją świata, w której duch będący jego źródłem tworzy lub emanuje świat dusz i świat materii. Zachowując swą transcendentność, kreuje immanencję, „przy czym w jednej wersji tego paradygmatu akcent pada na Duchu jako takim, w drugiej zaś na jego aktywności w immanencji” (Prokopiuk, 2015, s. 244).

W kontekście tej wypowiedzi warto zwrócić uwagę na filozoficzno-religioznawcze znaczenie twórczości wspomnianego już Wincentego Lutosławskiego. Ten polski filozof, tłumacz i interpretator Platona urodził się 6 czerwca 1863 r. w Warszawie. Po ukończeniu gimnazjum studiował chemię na Politechnice Ryskiej oraz filozofię na Uniwersytecie Dorpackim. Studia ukończył w 1885 i 1886 r. z dyplomem kandydata filozofii, stopień doktora filozofii uzyskał w 1890 r. W latach 1890–1893 prowadził wykłady na Uniwersytecie Kazańskim. W latach 1893–1900 wiele podróżował i studiował prace o Platonie. W pierwszym roku XX wieku rozpoczął wykłady jako docent prywatny na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po zawieszeniu wykładów wiele podróżował,

m.in. odwiedził Kosowo, Dalmację, Kalifornię i Boston. Jesienią 1908 r. osiadł w Warszawie i prowadził wykłady o Darwinie i Słowackim oraz z zakresu filozofii religii. W 1910 r. opuścił Warszawę i założył szkołę filozofii mesjanistycznej w Algierii – tzw. kuźnicę. W latach 1913–1920 wykładał na Uniwersytecie w Genewie. W 1919 r. został powołany na Katedrę Filozofii Uniwersytetu Stefana Batorego. W 1933 r., będąc na emeryturze, zamieszkał w Krakowie. Zmarł 28 grudnia 1954 r. (Czeżowski, 1973, s. 153–156).

Lutosławski prezentuje w swojej twórczości wizję świata i ducha emanującego ten świat. Do tego twierdzenia prowadzi go konsekwentny indywidualizm, w którym autor uznaje rozpad świata na niezliczoną liczbę samodzielnych istot duchowych. Istnieją one ciągle i nie mają początku ani końca. Lutosławski podejmuje także próbę poszukiwania wewnętrznego związku i jedności świata dusz, prowadzącego do swego rodzaju wspólnotowości charakterystycznej dla kultury wyższego rzędu. W tej wspólnotcie mógłby pojawić się człowiek o wysokim poziomie doskonałości, genialny, kwiat rodzaju ludzkiego dążący do poszukiwania idealnego związku dusz, ich pełnej wspólnoty. Jest to sfera absolutnej swobody, w której nie ma znaczenia żaden inny czynnik oprócz jedności. Wypowiedź ta dotyczy przede wszystkim związków miłosnych, ale ma ogromne znaczenie dla całości poglądów Lutosławskiego, ponieważ jak pisał: „jażń na to, by dojść do pełnej świadomości narodowej, przechodzi najpierw przez rewelację miłości płciowej, która nas uczy wyjść z siebie – zjednoczyć się ciałem i duszą z inną istotą ludzką widzialną i dotykalną. Potem następuje w doświadczeniu jaźni antyteza tej wyłącznej miłości między kobietą a mężczyzną – mistyczna ekstaza wyłącznego związku z najwyższą istotą, przy pewnej obojętności dla ludzi i spraw ludzkich” (Lutosławski, 1910, s. 225). Niektórzy z autorów uznają go za inspiratora „nowej duchowości”.

Pojawia się tutaj pytanie, czy całokształt postawy naukowej Lutosławskiego świadczy o konieczności bardziej złożonej oceny alternatywnych poszukiwań duchowości, także ezoteryki, niż proponowany przez pozytywistów – w duchu scjentyistycznej nauki. Warto zauważyć, że sam Prokopiuk traktuje nową ezoterykę jako naukowe odzwierciedlenie rzeczywistości. Posiada ona bowiem, jego zdaniem, metodologię naukową, która opisuje i bada procedury badawcze, pojęcia, zasady i cele nauki, analizuje i przeprowadza ich krytykę. Ma zarówno charakter empiryczny, jak i dedukcyjny, posługuje się logiką dwuwartościową oraz wielowartościową. Inspirowana jest różnymi kontekstami filozoficznymi i światopoglądowymi oraz funkcjonuje w kontekście historycznym, społecznym i psychologicznym (Prokopiuk, 2015, s. 243).

Co prawda Lutosławski nie był zwolennikiem mesmeryzmu, ale jego twórczość jest zaliczana do inspirujących ezoteryzm. Zwracają na to uwagę Jan Hempel, Jan W. Dawid czy Julian Ochorowicz. Szczególnie ten ostatni

zbliżył się do parapsychologii, praktykował okultyzm i spirytualizm. Warto wspomnieć o zorganizowanej przez niego wizycie w Polsce Eusapii Palladino i mediumistycznych eksperymentach z jej udziałem (Olkusz, 2017, s. 81–98). Były one różnie oceniane. Napoleon Cybulski krytykował mediumizm i nie uznawał jego naukowych aspiracji. Zarzucał mu brak badań z wykorzystaniem solidnych metod eksperymentalnych, nazywał go „quasi-nauką”. Jego zdaniem spirytyści i mediumiści za pomocą specyficznych dla siebie metod dowodzą istnienia zjawisk spirytystycznych. Uważają, że żadna z możliwych przyczyn danego zjawiska go nie wyjaśnia. Wytykał on również błędy w eksperymentach czy szerzej w doświadczeniach oraz brak mechanizmu weryfikacji formułowanych tez (Cybulski, 1894, s. 5–6). Bolesław Prus sądził natomiast, że ostra krytyka tych zjawisk jest nieuzasadniona. Dowodził wręcz szkodliwości skrajnej krytyki. Pisał: „Ci »uczni«, którzy ostentacyjnie wyrzekają się badania mediumizmu, którzy nazywają oszukaństwem rzeczy »nie oglądane« przez siebie, którzy nie cofają się przed odciąganiem innych, fałszowaniem faktów i oszczerstwem, ci źle świadczą o swoim filozoficznym wykształceniu” (Prus, 1894, s. 5–6).

Trzeba jednak zaznaczyć, że Ochorowicz kwestionował istnienie duchów, magii i cudowności. Zajmował się faktami i preferował wyjaśnienia naukowe. Zwracał uwagę, że odkrycie fal elektromagnetycznych jest ważnym argumentem na rzecz doświadczeń mediumicznych. Ciekawostką jest fakt, że kontynuowane przez niego doświadczenia z elektromagnetyzmem pozwoliły mu skonstruować prototypy aparatów telefonicznych demonstrowanych na wystawach przemysłowych w Paryżu, Antwerpii i w Warszawie. Otrzymał na nich złote medale.

Ochorowicz był zwolennikiem tezy o ewolucyjnym kształtowaniu się człowieka i cywilizacji. Sądził, że dotyczy to zarówno sfery przyrodniczej, materialnej, jak i duchowej. Dostrzegał fakt stopniowego pojawiania się różnych wierzeń i całych religii wraz z rozwojem człowieka. Uznawał, że historia ludzkości jest wypadkową dwóch głównych tendencji rozwojowych: materialnej i duchowej, które tworzą wciąż zmieniające się kombinacje (Ochorowicz, 1898, s. 5 i n.). Warto podkreślić, że w swoich poglądach na temat religii i religijności wyprzedził ustalenia wielu późniejszych psychologów religii (np. J.H. Leuby, E.D. Starbucka, Z. Freuda, C.G. Junga, G.W. Allporta). Uznawał jednak, że okultyzm i ezoteryzm mogą stać się naukowym odkrywaniem świata duchowego. Co zatem jest naukowością, a co pseudonaukowością w jego twórczości? Jak te dwie sfery odróżnić?

Jak zauważa Drozdowicz, od mesmeryzmu „niedaleka droga do teorii snów, którą sformułował Carl Gustaw Jung (1875–1961)”. Początkowo nawiązywał do teoretycznych rozważań Zygmunta Freuda (1856–1939), które dotyczyły

genezy pierwotnych form religii oraz ich funkcji dla życia psychicznego człowieka. Wyobrażenia religijne były dla Freuda iluzjami.

Można powiedzieć, że droga, o której wspomina Drozdowicz, jest związana z transformacją okultyzmu i spirytualizmu w parapsychologię, a później psychotronikę. W jej trakcie zdobywano wiele dowodów, wielu badaczy powie pseudodowodów. Jednym z nich ma być odkrycie podświadomości dokonane przez Freuda i Junga. Dla tego ostatniego idee okultystyczne wywodzą się z poczucia strachu i niepewności, jakie jest domeną człowieka zniewolonego. Przekonanie to wynika generalnie z teorii głoszących, że emocje negatywne są związane przede wszystkim z poczuciem bezsilności wobec świata przyrody (natury).

Jung stosował założenia wypracowanej przez siebie psychologii analitycznej do badania religii i religijności, których korzenie sięgają – jego zdaniem – najgłębszych sfer ludzkiej psychiki, tzw. kolektywnej nieświadomości. Jak pisze Hoffmann: „W niej właśnie nagromadzone są pragnienia i doświadczenia przeżyte u zarania ludzkości zwane archetypami, przejawiające się w coraz to nowych symbolicznych konkretyzacjach. Przebijają się one poprzez sny, zaburzenia psychiczne, sztukę, najrozmaitsze przejawy religijności (objawienia, mistykę, ekstazy, nawrócenia, konwersje itp.) oraz mity i symbole religijne” (Hoffmann, 2004, s. 41). Dla Junga człowiek jest istotą kulturową i religijną. Tworzy kulturę i religię wyrażającą istotę swoich dążeń i pragnień. Rozwój osobowości człowieka jest związany z wymiarami kultury i religii, czyniąc go zarówno twórcą, jak i odbiorcą mitów, symboli, archetypów. W ten sposób wymiar indywidualny tworzenia zbiega się ze wspólnotowym byciem.

Trzeba zwrócić uwagę, że Jung przyczynił się do wzrostu zainteresowania hinduizmem. Jego teoria nieświadomości zbiorowej wydaje się nawiązywać do tradycyjnych mądrości Wschodu. Według niej ludzie mają dostęp do wspólnego zbioru „aktywów” reprezentującego uniwersalne aspekty ludzkiej psychiki. W ten sposób psycholog ten interpretował hinduistyczną koncepcję uniwersalnej jaźni. Można też zastanawiać się, czy jego teoria synchroniczności świadczy o istnieniu głębszej metafizycznej więzi między umysłem człowieka a rzeczywistością go otaczającą, a tym samym ma inspiracje dalekowschodnie (Dudek, 2006).

W polskim religioznawstwie trudno mówić o dużej recepcji twórczości Junga. Być może świadczy to o tym, że nie zaproponował on alternatywnych badań religioznawczych, a przynajmniej nie mają one siły przebicia. Być może przeszkodą jest także kojarzenie jego twórczości z parapsychologią. Tej zresztą Drozdowicz poświęca więcej miejsca. Uważa, że trudne jest wykazanie naukowej wartości parapsychologii, a jeszcze trudniejsze stwierdzenie, że jest ona nauką. Wymaga to bowiem wyjaśnienia jej podstawowych pojęć (np. „zja-

wisko paranormalne”), określenia obszaru badawczego i metod badawczych oraz przywołania wyników badań uczonych ze znaczących uniwersytetów, które nie tylko potwierdzały występowanie zjawisk paranormalnych, ale także pokazywały, że można je badać takimi samymi metodami, jak inne zjawiska. Jego zdaniem wszystko to jest przedstawione w dwóch pierwszych rozdziałach książki Richarda S. Broughtona pt. *Parapsychologia – nauka kontrowersyjna*. Sądzę, że Drozdowicz nie podziela jednak poglądu Broughtona, że „zdołabie ona takie zaufanie, które pozwoli jej włączyć się w główny nurt nauki”.

Mogę powiedzieć, że w referowanych poglądach niewiele jest nowego. Ponad sto lat wcześniej podobnymi myślami dzielił się Józef Augustyn Świtkowski (1876–1942), parapsycholog, a zarazem wybitny znawca sztuki fotograficznej. To właśnie fotografia przyniosła mu sławę. Od 1895 r. mieszkał we Lwowie, gdzie ukończył gimnazjum. Studiował na Wydziale Prawa, ale nie ukończył studiów. Prawie całe swe życie związał z Uniwersytetem Lwowskim jako urzędnik i wykładowca fotografii. Swoje zainteresowania parapsychologią realizował jako autor wielu książek i artykułów oraz jako praktyk i teoretyk mesmeryzmu. Opracował podręcznik *Magnetyzm żywotny (mesmeryzm) i jego własności żywotne* (Świtkowski, 1936). Najbardziej znaną jego pracą jest natomiast książka *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*. Ponadto interesował się jogą i napisał o niej książkę *Wstęp w świat nadzmysłowy. Radża-Joga nowoczesna* (Świtkowski, 1923). Twierdził, że posiada zdolności medialne oraz w zakresie telestezji. Pisał: „Leżę wieczorem w łóżku i czytam książkę przed zaśnięciem. Nagle znajduję się nad halą peronową dworca lwowskiego i z góry patrzę na parowóz, przetaczający puste wagony przez peron. Słyszę gwizdki zwrotniczych i widzę ich, jak machają latarkami sygnałowymi. Gwizdanie i sygnały są coraz niecierpliwsze; nagle słyszę szczęk żelaza, widzę kłęby białej pary, słyszę jej syk i łoskot walącego się muru. Wszystko znika i mam na powrót książkę przed sobą. Nazajutrz dowiaduję się z dzienników, że poprzedniego wieczora parowóz manewrujący wjechał na ścianę hali dworcowej i zburzył ją w znacznej części” (Świtkowski, 1939, s. 175).

Ważniejsze są jednak jego poglądy na temat naukowości parapsychologii i jej działów, do których zaliczał np. okultyzm. Zajmował się nim zresztą wnikliwie i z pełnym zaangażowaniem, chciał uzasadnić jego ważność jako dyscypliny naukowej. Pisał: „Dla wielu okultyzm jest jakąś bliżej nieokreśloną »wiedzą tajemną«, a to o tyle tajemną, że sposobami stosowanymi w naukach ścisłych dotrzeć do niej nie można. Tu jednak odróżnić należy dwa zagadnienia zasadnicze: czy rzeczywiście środkami naukowymi dotrzeć do niej nie można, i drugie: czy ta wiedza wymaga jakichś środków nauce ścisłej nieznanymi [...]”. Jego zdaniem okultyzm różni się od „nauk ścisłych tylko tym, że przedmiotem jego badań są zjawiska – rzekome lub prawdziwe – dotychczas nie stwierdzone

przez tamte nauki, ale takiemu stwierdzeniu dostępne. Okultyzm zatem jest awangardą nauk ścisłych” (Świtkowski, 1937, s. 272 i 273). Telepatia z kolei była dla niego pewną dziedziną zjawisk, podobnie jak telestazja czy telekineza. Te ostatnie dowodzą jego zdaniem dwoistości naszego organizmu.

Podsumowując, należy stwierdzić, że dla polskiego znawcy sztuki fotograficznej parapsychologia jest nauką nowoczesną, czyli nauką ściśle indukcyjną. Bada zjawiska dzięki obserwacji i eksperymentom, gromadzi fakty, wyszukuje ich cechy charakterystyczne, porządkuje je i porównuje, formułuje wnioski ogólne i odkrywa prawa, którym te zjawiska podlegają. W 1939 r. wyraża inny pogląd na temat okultyzmu niż w 1937 r. Twierdzi, że okultyzm, o ile w ogóle zaliczamy go do nauki, ma charakter niemal wyłącznie dedukcyjny. Badania rozpoczyna, jeżeli można mówić o badaniach, od dogmatów „zawartych w jakiejś – prawdziwej lub rzekomej – wiedzy objawionej, i z tych dogmatów czerpie wskazówki do wywoływania zjawisk w praktyce” (Świtkowski, 1939, s. 231).

Mam zastrzeżenia zarówno do współczesnych, jak i historycznych twierdzeń parapsychologii. Szczególnie do umieszczania w przejawach parapsychologicznych zjawisk wszechmocnego ducha, czy to pozytywistycznego, czy mesjanistycznego. Zgadzam się także z poglądem ks. Jozafata Nowaka przytoczonym przez Drozdowicza, że tych i innych fenomenów parapsychologicznych „nie wolno demonizować”, lecz powinno się „próbować je przeanalizować, zachowując żelazną logikę i przedmiot formalny”.

Bez wyjaśnienia. Uwagi końcowe

Wypada stwierdzić, że w wielu zaprezentowanych stanowiskach można odnaleźć zarówno założenia teoretyczne, jak i badania empiryczne, które bądź spełniają pewne kryteria naukowe przyjęte w naukach ścisłych i przyrodniczych, bądź (i) spełniają te, które są preferowane i stosowane w naukach humanistycznych i społecznych. Niektóre z przytaczanych poglądów spełniały je w przeszłości, choć nie spełniają ich obecnie. Pojawiły się także poglądy, które po uściśleniach pretendują do spełniania współczesnych wymagań stawianych naukom. Dotyczy to nie tylko przywoływanych tutaj zwolenników parapsychologii, ale także wielu twierdzeń filozoficznych. W wielu wypadkach wciąż są jednak wątpliwości co do kryteriów naukowości i prowadzonych badań tam, gdzie sfera emocjonalna kształtuje zbyt mocno model badań i postaw badawczych.

Warto też pamiętać, że religioznawstwo wciąż podlega różnym wpływom filozoficzno-teoretyczno-metodologicznym, a zwłaszcza światopoglądowym. Stąd nadal aktualne są pytania o to, co jest podstawą naukowej wiedzy o religiach świata i religijności? W jakim stopniu zależą one od przekonań

i emocjonalnego nastawienia badaczy? Jakie są naukowe metody zdobywania tej wiedzy i jakie teorie mają do niej zastosowanie?

Wciąż do światowego i polskiego religioznawstwa inspiracje płyną z różnych stron. W szeregach religioznawców znajdują się językoznawcy, etnografowie, antropolodzy, archeolodzy, orientaliści, politolodzy, pedagodzy, psychologowie, historycy czy nawet bibliści i ezoterycy. Do badań nad religią i religijnością wkład wnoszą także publicyści, politycy i literaci prowadzący spory o charakterze światopoglądowym. Wciąż istnieje podział na tych, którzy naukę o religiach łączą ze światem wiary, oraz tych, którzy mają do niej ambiwalentny stosunek. W przekonaniu tych ostatnich to rozum, myśl i doświadczenie ma być fundamentem religioznawstwa. Czasami w tych środowiskach zbyt dominuje wiara w moc poznawczą nauki, a szczególnie nauk przyrodniczych, takich jak fizyka czy biologia, oraz nauk społecznych, jak socjologia czy psychologia. Nie wolno także zapomnieć, że ogromny wpływ na kształtujące się religioznawstwo ma filozofia. To do jej osiągnięć świadomie lub nieświadomie odwoływało się wielu twórców polskiego – i nie tylko – religioznawstwa pomimo często werbalnie deklarowanej niechęci do rozstrzygnięć filozoficznych.

Osobiście pragnąłbym, aby uczony angażujący się w badanie, nie tylko religioznawcze, zachował minimum obiektywizmu. Zdaję sobie sprawę, że jest to – jak twierdzi Drozdowicz – obiektywizm subiektywny (względny) z osobistym – pozytywnym lub negatywnym – nastawieniem badacza. To nastawienie nie może jednak zdominować postawy badacza. Jeżeli nawet nie chcę czy nie mogę mówić „złe”, bo dana instytucja, np. Kościół, mnie zatrudnia, to nie powinienem w badaniach poszukiwać jedynie potwierdzenia swoich przekonań. Nie jest to łatwe ani w przypadku ezoteryzmu, okultyzmu, ani całej parapsychologii. Jestem także przekonany, że badania religioznawcze nie są i nie będą wolne od uczuciowego zaangażowania. Szczególnie widać to, gdy mamy do czynienia z metodą historyczno-porównawczą; gdy rekonstruujemy, często w sposób nieuprawniony, przeszłość bez namysłu krytycznego. Podzielim pogląd Drozdowicza, że badania religioznawcze powinny przynajmniej próbować wносить coś istotnego do obecnego stanu wiedzy, nawet gdyby były to tylko wnioski i uogólnienia.

Literatura

- Adamkuz (2002). *Max Weber o Polakach*. Pobrane z: <http://adamkuz.blogspot.com/2020/06/sulecie-smierci-ojca-socjologii-maxa.html>.
- Bronk, A. (2009). *Podstawy nauk o religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Bronk, A. (2011). Czym jest religioznawstwo? *Nauka*, 2, 39–48.
- Bucholc, M. (2015). Dlaczego socjologia prawa Webera nie przyjęła się u nas? *Rocznik Historii Socjologii*, 5, 41–57.
- Caio, M. (1983). *Laja joga* [s.n.]. Warszawa: Trickster.
- Caio, M. (1986). *Klasyczna joga indyjska* [s.n.]. Warszawa: Trickster.
- Cyboran, L. (1973). *Filozofia jogi: próba nowej interpretacji*. Warszawa: PWN.
- Cybulski, N. (1894). Spirytyzm i mediumizm. *Kraj*, 7, 5–7.
- Czeżowski, T. (1973). Lutosławski Wincenty. W: *Polski słownik biograficzny*. T. XVIII (s. 153–156). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Drozdowicz, Z. (2011). Czym było i jest religioznawstwo? *Nauka*, 3, 121–134.
- Drozdowicz, Z. (2024). Religioznawstwo w poszukiwaniu swojej naukowości. *Przegląd Religioznawczy*, 1, 3–23.
- Dygasiński, A. (1866). Myśl ludzi o konserwatyzmie i postępie. *Wędrowiec*, 3–11.
- Dygasiński, A. (1879). Fetyszizm. *Przegląd Tygodniowy*, 9, 107–108.
- Dawid J.W. (1935). *Ostatnie myśli i wyznania*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- De Martino, E. (1971). *Ziemia zgryzoty*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Dudek, Z.W. (2006). *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*. Warszawa: Eneteia.
- Eliade, M. (1966). *Traktat o historii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Eliade, M. (1984) *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Tłum. B. Baranowski. Warszawa: PWN.
- Eliade, M. (1994). *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*. Tłum. S. Tokarski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Floriańska, H. (1983). Filozoficzna refleksja nad religią. W: W. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Warszawa: PWN.
- Grodecka, M. (1999). *Joga*. Poznań: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Hałas, E. (1991). *Znaczenia i wartości społeczne .O socjologii Floriana Znanieckiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Hofmann, H. (2003). Religioznawstwo. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 8 (s. 433–437), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hoffmann, H. (2004). *Dzieje polskiego religioznawstwa 1873–1939*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- James, W. (1958). *Doświadczenie religijne*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- James, W. (1996). Rozum i wiara. W: W. James, *Prawo do wiary* (s. 5–35). Kraków: Znak.
- Jankowski, H. (1963). *Etyka Ludwika Feuerbacha*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Karłowicz, J.A. (1873). Żyd wieczny tułacz. Legenda średniowieczna. *Biblioteka Warszawska*, 3, 1–13, 214–232.
- Karłowicz, J.A. (1900). Mitologia i religia grecka. W: *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*. T. 26 (s. 727). Warszawa: Drukarnia „Gazety Handlowej”.
- Karłowicz, J.A. (1903). *O człowieku pierwotnym*. Lwów. Towarzystwo Wydawnicze.
- Kochan, J. (2014). Fryderyk Engels, Karol Marks: Religia jako opium ludu. *Nowa Krytyka*, 32, 41–60.
- Kołakowski, L. (1993). Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu. W: M. Eliade, *Traktat o historii religii* (s. I–VII). Łódź: Książka i Wiedza.

- Kozłowski, W.M. (1906). *Wykład o filozofii współczesnej*, Lwów: Księgarnia Polska B. Połonieckiego.
- Krzywicki, L. (1905). Rozwój moralności. W: P. Chmielowski, L. Krzywicki, A. Mahrburg (red.). *Poradnik dla samouków*. Cz. 5. Z. 2 (s. 839-840). Warszawa: Druk K. Kowalewskiego.
- Kwieciecki, A. (red.) (1975). *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe im. Adama Mickiewicza.
- Lutosławski, W. (1910). *Ludzkość odrodzona. Wizje przyszłości*. Warszawa: Nakład Gebethnera i Wolfa.
- Lutosławski, W. (1994). *Rozwój potęgi woli*. Wrocław: Croma.
- Margul, T. (1964a). Mircea Eliade jako teoretyk świętości i mitu. W: T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata* (s. 317–338). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Margul, T. (1964b). *Sto lat nauki o religiach świata*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Müller, F.M. (1873). *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej*. Kraków: Czas.
- Nowaczyk, M. (1963). Jan Aleksander Karłowicz (1836–1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce. *Euhemer*, 4.
- Ochorowicz, J. (1898). *Bezwiedne tradycje ludzkości. Studium z psychologii historii*. Warszawa.
- Olkusz, K. (2017). *Materializm kontra ezoteryka. Drugie pokolenie pozytywistów wobec „spraw nie z tego świata”*. Kraków: Ośrodek Badawczy Facta Ficta.
- Panasiuk, R. (1981). *Feuerbach*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Poniatowski, Z. (1975). Problemy nazwy religioznawstwa a spory o jego treść. *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*, 3, 3–13.
- Prokopiuk, J. (2015). Ezoteryka i nauka. I znów ezoteryka. Metodologia implicate. Metodologia sensu stricto i metodozofia. W: *Światło i ciemność. Polskie studia ezoteryczne. Konteksty*. T. VII (s. 237–264). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Prus, B. (1894). Objawy mediumiczne. Kilka słów z powodu Eusapii Palladino. *Kraj*, 6, 5–6.
- Rega, A. (2001). *Człowiek w świecie symboli, Antropologia filozoficzna M. Eliadego*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Rzeczycka, M. (2020). *Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. Pobrane z: <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/>.
- Skarżyńska, B. (2009). *Mircea Eliade w Polsce. Recepcja religioznawczo-kulturowa*. Warszawa: Meriton.
- Suchodolski, B. (1958). *O pedagogikę na miarę naszych czasów*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Szacki, J. (1986). *F. Znaniecki*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Szysko-Bohusz, A. (1978). *Joga – indyjski system filozoficzny, leczniczy i pedagogiczny*. Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Świtkowski, J. [J.A.S] (1923). *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*. Katowice: Redakcja „Odrodzenie”.
- Świtkowski, J. (1936). *Magnetyzm żywotny (mesmeryzm) i jego własności żywotne*. Kraków: Wydawnictwo redakcji „Lotosu”.

- Świtkowski, J. (1937). O okultyzmie. *Lotos*, 9, 272.
- Świtkowski, J. (1939). *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*. Lwów–Wisła: Redakcja miesięcznika „Lotos”.
- Tokarski, S. (1966). Posłowie. W: M. Eliade, *Traktat o historii religii* (s. 487–506). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Tokarski, S. (1984). Eliadowska metodologia badań religii. W: S. Tokarski, *Eliade a Orient* (s. 28–57). Warszawa: Ossolineum.
- Weber, M. (1998). *Polityka jako zawód i powołanie*. Kraków–Warszawa: Znak.
- Zdybicka, Z. (1988). *Religia i religioznawstwo*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Znaniński, F. (1928). *Socjologia wychowania*. Poznań: Księźnica Atlas.
- Znaniński, F. (1934). *The Method of Sociology*. New York: Rinehart & Company.
- Znaniński, F. (1987). *Pisma filozoficzne*. T. 1. Warszawa: PWN.
- Znaniński, F. (1988). *Wstęp do socjologii*. Warszawa: PWN.