

Przegląd Religioznawczy 4(298)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-8975-2994>

DOI: 10.34813/ptr4.2025.3

Religia jako kategoria niestabilna w dyskursie religioznawczym

Religion as an unstable category in religious studies discourse

Abstract. The article discusses contemporary critiques of the category of religion. According to a group of scholars specializing in the study of religion, “religion” is a recent European invention that evolved within Western Christianity and was then imposed on other cultures. Not only does the term “religion” distort the cultural phenomena to which it is applied by essentializing other ways of living and separating religion from other fields of culture, it also carries Christian meanings and is ideologically loaded, serving the purposes of those who brought it into being. To illustrate contemporary criticism of this category, the article refers to three scholars of religion: Timothy Fitzgerald, Daniel Dubuisson and Pascal Boyer. While their work helps us to understand the origins and limitations of the modern category of religion, their assertion that religion is a harmful and useless category in the study of religion is problematic. However, this article does not seek to evaluate the validity of these postulates, but rather to demonstrate that the destabilization of the category of religion is itself ideologically conditioned and an expression of the mentality of the late modern era.

Keywords: religion, social constructionism, criticism, modernity

Spory dotyczące rozumienia i definiowania religii są obecne w religioznawstwie w zasadzie od początku jego istnienia jako odrębnej dyscypliny naukowej. W literaturze można znaleźć dziesiątki, jeśli nie setki, różnych

definicji, żadna z nich jednak nie jest powszechnie uznawana przez badaczy (Bronk, 1996, s. 77). Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele, wśród nich zaś jest wielość potocznych sposobów rozumienia religii, które mają wpływ na definiowanie tego pojęcia, wielodyscyplinarność współczesnego religioznawstwa powodująca, że poszczególne dyscypliny ujmują religię w ramach własnych perspektyw dyscyplinarnych, a także intensyfikacja krytyki religii w ostatnich dekadach XX wieku, w której zwraca się uwagę na zachodnie źródła pojęcia religii i jego ideologiczne uwarunkowania (Neville, 2018, s. xi). Można się spodziewać kontynuacji tych sporów w przyszłości. Jeśli chodzi bowiem o trudności z definiowaniem podstawowych pojęć, religioznawstwo nie różni się istotnie od innych dyscyplin humanistycznych i społecznych.

Celem niniejszego artykułu nie jest badanie różnych sposobów definiowania religii ani tym bardziej próba rozstrzygnięcia, jak należy rozumieć i posługiwać się pojęciem religii w religioznawstwie, ale zidentyfikowanie zwrotu, jaki od lat 90. XX wieku dokonuje się w badaniach nad religiami. Zwrot ten polega na zakwestionowaniu kategorii religii jako użytecznej kategorii analitycznej i postuluje radykalną zmianę sposobu rozumienia religii. Został on zainicjowany przez północnoamerykańskich badaczy i wtórujących im brytyjskich religioznawców w latach 90., choć pewne jego przejawy można dostrzec już w latach 80. Konsekwencją tego zwrotu jest przesunięcie akcentu ze sporu o definiowanie religii na spór o to, czy kategoria religii może być nadal użyteczna w badaniach naukowych i czy należy ją zastąpić jakimś innym pojęciem. Prowadzona w ostatnich trzech dekadach krytyka kategorii religii zwiększa jej niestabilność w dyskursie religioznawczym, wskazując na jej przygodny, partykularny i ideologiczny charakter. Niestabilność, która wcześniej wynikała z wielości definicji i braku powszechnej zgody co do tego, jaka definicja jest najbardziej użyteczna, została pogłębiona przez krytykę kwestionującą użyteczność kategorii religii w dyskursie religioznawczym.

W dalszej części artykułu przywołuję przykłady badaczy, którzy opowiadają się za odrzuceniem religii jako kategorii analitycznej. Nie podejmuję się jednak krytycznej oceny tych stanowisk, gdyż wymagałoby to rozwinięcia argumentacji niemieszczącej się w ramach niniejszego tekstu, lecz próbuję umieścić spory o przydatność kategorii religii w szerszym kontekście, wskazując na społeczne i kulturowe uwarunkowania, które istotnie przyczyniły się do zakwestionowania tej kategorii. Wnioskiem, do którego zmierzają poniższe rozważania, jest przekonanie, że podobnie jak konstrukcja kategorii religii w nowoczesnym dyskursie religioznawczym miała u swych podstaw pewne uwarunkowania społeczne, kulturowe, polityczne czy ideologiczne, tak obecna krytyka tej kategorii jest wyrazem obserwowanych w późnej nowoczesności przemian strukturalnych i ideowych.

Zgodnie z uzusem językowym w dalszej części posługuję się zarówno terminem „pojęcie” religii, jak i terminem „kategoria” religii. Użycie tego ostatniego ma na celu podkreślenie, że chodzi nie tyle o potoczne wyobrażenia o religii, jakie ludzie w różnych kulturach mogą posiadać, ile o wypracowany w akademickim dyskursie religioznawczym konstrukt. Konstrukt ten jest wynikiem pracy intelektualnej, zwłaszcza analitycznej. We współczesnym religioznawstwie termin „kategoria” jest używany w sposób, który sugeruje, że religia jako kategoria nie jest rodzajem naturalnym, czymś, co istnieje obiektywnie w świecie, a raczej konstrukcją naukową stworzoną na potrzeby badań. I właśnie tak rozumiany konstrukt jest przedmiotem krytyki ukierunkowanej na zakwestionowanie analitycznej przydatności religii w badaniach religioznawczych.

Zarówno spory o definicję religii, jak i spory o użyteczność kategorii religii nie są jedynie sporami werbalnymi. W obu przypadkach mamy bowiem do czynienia z debatą, która dotyka rozmaitych założeń metodologicznych, epistemologicznych i ontologicznych oraz może mieć ważne konsekwencje instytucjonalne. Spór o sposób rozumienia religii ma charakter fundamentalny, ponieważ wiąże się z tak istotnymi pytaniami, jak to, czy religia/religie w ogóle istnieją, czy religia ma charakter uniwersalny oraz czy ma dającą się wyodrębnić istotę. Nasuwa także pytania o to, czy w ogóle można, a jeśli tak, to czy należy definiować religię? Co więcej, rozumienie i definiowanie religii mogą mieć istotny wpływ na praktykę badawczą; przykładowo definicje religii mogą wykluczać pewne zjawiska, które mniej lub bardziej arbitralnie zostały uznane za niemieszczące się w zakresie definicji. Konsekwencją odrzucenia religii jako kategorii użytecznej w badaniach naukowych może być również zakwestionowanie religioznawstwa jako dyscypliny naukowej oraz instytucji naukowej. Skoro bowiem „religii” nic w rzeczywistości nie odpowiada, nie denotuje ona żadnej rzeczywistej klasy zjawisk, to zasadne staje się pytanie o utrzymywanie religioznawstwa jako wyodrębnionej i zinstytucjonalizowanej dyscypliny naukowej. Pomijam tutaj dyskusje dotyczące ideologicznego bagażu, jakim ma być obciążona kategoria religii, związanego z używaniem tej kategorii jako narzędzia polityki podboju, kolonizacji i przemocy epistemicznej (Dubuisson, 2019, s. 116). Do tych kwestii powrócę w dalszej części.

Krytyka kategorii religii uległa nasileniu w ostatnich trzech dekadach, choć i wcześniej pojawiały się głosy, że kategoria ta jest jedynie konstruktem stworzonym przez badaczy. Jednym z prekursorów współczesnej krytyki kategorii religii jest Jonathan Z. Smith. W 1982 r. w pracy zatytułowanej *Imagining Religion* argumentował, że „religia jest wyłącznie wytworem badań naukowych. Została stworzona dla celów analitycznych przez uczonych poprzez ich twórcze działania polegające na porównywaniu i uogólnianiu. Religia nie istnieje nie-

zależnie od środowiska akademickiego” (Smith, 1982, s. xi). Jest ona kategorią drugiego rzędu, która należy do instrumentarium badacza religii, nie jest zaś powszechnie stosowana jako pojęcie, którego ludzie religijni powszechnie używają do określenia swoich wierzeń, doświadczeń i praktyk religijnych (Smith, 1998, s. 281). Wcześniejsi badacze mieli świadomość tego, że kategoria religii mająca uniwersalne zastosowanie jest późnym, bo nowożytnym, wytworem kultury zachodniej, a termin „religia” nie miał odpowiedników w wielu pozaeuropejskich tradycjach religijnych (Smith, 1982).

Do najbardziej znanych współczesnych krytyków kategorii religii, argumentujących, że religia jest wytworem pracy intelektualnej badaczy, konstruktem, któremu nie odpowiada obiektywna rzeczywistość, należą tacy badacze, jak Talal Asad (1993), Russell T. McCutcheon (1997), Daniel Dubuisson (2003; 2019), Timothy Fitzgerald (1997; 2000), Tomoko Masuzawa (2005), William E. Arnal (2000) i Pascal Boyer (2010). Mimo że każdy z wymienionych badaczy inaczej formułuje krytykę kategorii religii, zdaniem Kevina Schilbracka (2010, s. 1113) można przywołać trzy kwestie, które wszyscy poruszają. Po pierwsze, zarówno termin „religia”, jak i odpowiadające mu pojęcie są stosunkowo nowymi konstrukcjami społecznymi. Pojęcie religii jako systemu wierzeń podzielanych przez daną społeczność jest czymś nieznanym przed XVII stuleciem, a pojęcie religii jako czegoś ogólnego, występującego we wszystkich kulturach powstało dopiero w XIX wieku. Wcześniej religia nie była oddzielana od innych dziedzin kultury. Pojęcie religii nie jest zatem uniwersalne. Zdaniem krytyków próżno szukać nazwy na religię w sanskrycie, pali, chińskim, japońskim czy językach ludów Ameryki Północnej. Ujmując rzecz w największym uproszczeniu, pojęcie to zostało stworzone przez europejskich chrześcijan, którzy wyabstrahowali pewne cechy swoich praktyk, określili je mianem religii, a następnie przypisali innym kulturom. Po drugie, termin „religia” zniekształca zjawiska kulturowe, do których jest stosowany. Przede wszystkim jednak nie jest to termin neutralny. Jego wadliwość polega na tym, że maskuje różnice między wierzeniami i ujednolica odmienne sposoby życia, wyodrębnia religię jako autonomiczną dziedzinę kultury, odzwierciedlając w ten sposób nowoczesną ideę rozdziału Kościoła i państwa, a także obarczony jest istniejącym w chrześcijaństwie przekonaniem, że religia jest zbiorem czyichś przekonań, w szczególności jest czymś prywatnym, wewnętrznym. Po trzecie, termin „religia” jest motywowany ideologicznie, ponieważ odpowiadające mu pojęcie służy interesom tych, którzy powołali je do życia, zwłaszcza interesom i celom nowoczesnej zachodniej cywilizacji. Jako narzędzie ideologiczne kategoria religii służyła m.in. do legitymizacji zachodniego kolonializmu.

Nie wszyscy badacze proponują odrzucenie terminu „religia” i zastąpienie go innym, bardziej przydatnym w badaniach nad zjawiskami, które zwykło

się na Zachodzie określać mianem religijnych. Wielu proponuje nie tyle jego odrzucenie, ile raczej krytyczne przemyślenie dotychczas używanej kategorii poprzez określenie jej istotnych ograniczeń oraz ujęcie jej w perspektywie historycznej, ukazanie, że jest ona kategoria wytworzona w określonym czasie i miejscu, w różnych uwarunkowaniach społecznych, politycznych i kulturowych.

Warto podkreślić, że tego rodzaju krytyczne badanie „religii” przebiega na wielu poziomach. Obejmuje nie tylko aspekt pojęciowy, ale także słowa wyrażające pojęcia oraz te aspekty świata, które pojęcia mniej lub bardziej trafnie reprezentują (Smith, 1963, s. 20). Problem polega na tym, że prowadzone współcześnie analizy nie zawsze odróżniają te trzy poziomy oraz nierzadko przechodzą pomiędzy nimi bez zasygnalizowania, że takie przejście się dokonało. Rodzi to niebezpieczeństwo, że wnioski wyciągane na jednym poziomie analizy będą bez wystarczającego uzasadnienia przenoszone na inny poziom. Przykładowo, nieobecność terminu „religia” lub bliskiego mu odpowiednika w danej kulturze nie musi oznaczać, że pojęcie religii w niej nie funkcjonuje, z kolei brak pojęcia religii w tej kulturze nie oznacza, że religia nie istnieje w obiektywnym świecie.

Ponieważ nie sposób zaprezentować wszystkich ważnych przedstawicieli nurtu, w którym prowadzona jest głęboka krytyka kategorii religii, skupię się na propozycjach trzech badaczy: Timothy’ego Fitzgeralda, Daniela Dubuisona i Pascala Boyera. Fitzgerald jest autorem szeregu publikacji, w których przeprowadza szczegółową krytykę kategorii religii (Fitzgerald, 1997; 2000; 2007a; 2007b). Jego zdaniem „religia” nie opisuje żadnego rzeczywistego, wyraźnie wyodrębnionego zjawiska w świecie, lecz jest produktem zachodniej historii, teologii i ideologii, który następnie został narzucony innym kulturom. W literaturze religioznawczej termin ten stosowany jest dość chaotycznie, raz oznaczając wiarę w Boga lub transcendencję, innym razem „transakcje z istotami nadprzyrodzonymi”, czasami także wartości, symbole i rytuały, nawet gdy nie są one powiązane z żadnymi elementami nadprzyrodzonymi (Fitzgerald, 1997, s. 92). Oznacza to, że termin ten jest niejasny, nieprecyzyjny i obejmuje zbyt wiele typów zjawisk, przez co traci wartość analityczną. Kategoria religii wiąże się ponadto z chrześcijańskimi założeniami teologicznymi – jest zakorzeniona nie tylko w judeochrześcijańskim pojmowaniu Boga, ale także w judeochrześcijańskiej teologii ekumenicznej i fenomenologii religii, która zakłada powszechne doświadczenie *sacrum*. Mimo że kategoria ta została skonstruowana w określonej tradycji religijnej, była traktowana przez badaczy jako kategoria neutralna i uniwersalna (Fitzgerald, 1997, s. 104). Autor podkreśla, że wiele społeczeństw nie miało słowa odpowiadającego „religii”, dopóki nie zostało im ono narzucone w procesach modernizacji i kolonizacji. W istocie

utworzenie „religii” jako kategorii o zasięgu globalnym, służącej do międzykulturowych porównań było częścią zachodniego imperializmu, kolonializmu i neokolonializmu (Fitzgerald, 2000, s. 8). W procesach tych kategoria religii pełniła funkcję ideologiczną i maskującą, zaciemniając rzeczywiste relacje społeczne i polityczne. Na przykład pomaga przedstawić wartości i instytucje zachodnie jako uniwersalne, upowszechnia podział na sferę religijną i świecką, a także pozwala ukryć relacje dominacji państw Zachodu nad społeczeństwami postkolonialnymi. Ideologiczność „religii” oznacza więc, że jest ona używana do legitymizacji określonego porządku społecznego i kulturowego. Wreszcie to, co nazywamy religią, powinno być traktowane jako część szerszej kategorii kultury. Fitzgerald twierdzi, że zjawisko określane mianem religii nie stanowi autonomicznej dziedziny kultury, lecz jest związane z polityką, ekonomią, hierarchią społeczną i praktykami życia codziennego. Dlatego „religia” jest pojęciem zbędnym i wprowadzającym w błąd. Fitzgerald proponuje, aby badacze, którzy dotychczas zajmowali się religioznawstwem, określili „swój przedmiot badań jako studium zinstytucjonalizowanych wartości w różnych społeczeństwach oraz relacji tych wartości z władzą i jej legitymizacją” (Fitzgerald, 1997, s. 95). Lepszym określeniem dla tego przedsięwzięcia byłoby „kulturoznawstwo” lub „nauki humanistyczne”.

Drugim badaczem o istotnym wkładzie w krytykę kategorii religii jest francuski historyk religii Daniel Dubuisson. W swoich pracach (2003; 2019) argumentuje on, podobnie jak Fitzgerald, że religia nie jest uniwersalną cechą ludzkich kultur, lecz konstruktem wytworzonym na Zachodzie, zaś wiele pojęć kojarzonych z religią (wierzenia, kult, kościół, kapłaństwo) jest przesyconych światopoglądem chrześcijańskim. Używanie terminu „religia” do klasyfikowania niezachodnich tradycji prowadzi do narzucania zachodnich schematów pojęciowych oraz zniekształcania sposobów, w jakie inne tradycje rozumieją siebie. W swoich badaniach Dubuisson zwraca szczególną uwagę na chrześcijańskie źródła kategorii religii. Źródła nowoczesnego pojęcia religii tkwią w chrześcijańskich debatach teologicznych, zwłaszcza tych dotyczących magii, herezji, pogaństwa. Szczególną rolę w teologii chrześcijańskiej odegrała dychotomia religia – magia, gdzie religia była rozumiana jako przejaw ortodoksji, zaś magia wraz z pogańskimi praktykami religijnymi postrzegana była jako przejaw zła, irracjonalności i przesądu. Religia i magia nie funkcjonowały jako niezależne od siebie, niejako czyste kategorie. Przeciwnie, były nierozzerwalnie ze sobą związane, jedna funkcjonowała jako negatyw drugiej (Dubuisson, 2019, s. 55). Podstawowe wymiary naszego myślenia o „religii” są raczej konsekwencją polemik chrześcijańskich niż wynikiem neutralnej obserwacji zjawisk. Ukształtowane na Zachodzie pojęcie religii zostało następnie, kosztem „brawurowych generalizacji”, przeniesione do innych kultur (Dubuisson, 2003, s. 9).

Z kategorii lokalnej stało się kategorią uniwersalną. Dokonało się to w kilku etapach. Najpierw „wynaleziono” religię w łonie zachodniego chrześcijaństwa, a następnie na fali polityk akulturacji i asymilacji wymyślono religie orientalne, na końcu zaś religie światowe (*world religions*) (Dubuisson, 2019, s. 120–121). Kategoria religii stała się narzędziem dominacji kulturowej i ideologicznej, która obok dominacji ekonomicznej, politycznej i militarnej służyła interesom mocarstw kolonialnych. Nie jest natomiast przypadkiem, że „kraje, w których urodzili się ojcowie założyciele tej dyscypliny [religioznawstwa] i powstały jej pierwsze instytucje (Wielka Brytania, Holandia, Francja, Belgia), były również krajami, które w drugiej połowie XIX wieku stały na czele tego ogromnego przedsięwzięcia kolonialnego” (Dubuisson, 2019, s. 116–117). Ze względu na багаż ideologiczny, jakim obciążona jest kategoria religii, Dubuisson postuluje zastąpienie terminu „religia” terminem „formacja kosmograficzna”. Oznacza ona sposób, w jaki dana kultura lub społeczeństwo organizuje swój światopogląd, symboliczny wszechświat i systemy znaczeń. Pojęcie formacji kosmograficznej obejmuje pojęcie religii w wąskim rozumieniu, ale nie jest uwikłane w zachodnie założenia teologiczne i ideologiczne.

Trzecim badaczem przeprowadzającym krytykę kategorii religii jest antropolog i psycholog Pascal Boyer. Nie zajmuje się on historią tego pojęcia ani badaniem dyskursów, w których pojęcie religii funkcjonowało; jest raczej zainteresowany użytecznością tego pojęcia w badaniach naukowych. W swoich badaniach Boyer dochodzi do wniosku, że „religia” nie tylko jest dość późnym wytworem historycznym, który nie ma odpowiedników w wielu kulturach, ale jest także dla współczesnego badacza pojęciem zbędnym (Boyer, 2010, s. 23). Przede wszystkim nie opisuje ona żadnego realnego, jednorodnego zjawiska. W nowoczesnych społeczeństwach religia jest zwykle rozumiana jako pakiet obejmujący wierzenia dotyczące istot nadprzyrodzonych, zachowania rytualne, doświadczenie religijne, moralność oraz przynależność do wspólnoty. Zbiór ten jest jednak iluzją, ponieważ nie istnieje jako zintegrowana całość. Powołując się na osiągnięcia badaczy kognitywnych i ewolucyjnych, Boyer argumentuje, że poszczególne elementy tego pakietu nie powstają w umyśle niezależnie od siebie, ponieważ u ich podłoża leżą odmienne mechanizmy poznawcze (Boyer, 2010, s. 9). Innymi słowy, to, co wydaje się spójnym systemem, takim jak „chrześcijaństwo”, „islam” czy „hinduizm”, jest zbiorem heterogenicznych wytworów pełniących różne funkcje i podtrzymywanych przez różne mechanizmy umysłowe. Spójność i jedność takiego pakietu nie ma podstaw w naturze rzeczy, lecz jest wytworem społecznym, rezultatem działania instytucji religijnych, które narzucają idee jedności doktrynalnej. To właśnie instytucje religijne wytwarzają jeden zestaw wyobrażeń, przekonań, praktyk, norm, któremu następnie nadaje się miano religii. Podobnie jak inni krytycy kategorii

religii, Boyer argumentuje, że wiele społeczeństw nie ma terminu na określenie tego, co odpowiada zachodniemu pojęciu religii. Różne wierzenia i praktyki, które człowiek Zachodu połączyłby z religią, w wielu innych kulturach funkcjonują niezależnie od siebie. Przykładowo zmarli przodkowie i duchy lasu nie są traktowane jako należące do jednej domeny (Boyer, 2010, s. 15). To, co nazywamy religiami, jest w znacznej mierze wytworem specjalistów zrzeszonych w korporacje, np. kapłanów, którzy ustanawiają jednolite doktryny, poddają je racjonalizacji oraz narzucają jedność ideologiczną. Równolegle specjaliści tłumią praktyki niezgodne z doktryną. Zdaniem Boyera kategoria religii jest nie tylko zbędna w badaniach naukowych, ale także myląca o tyle, że sugeruje istnienie jednego zjawiska, podczas gdy w rzeczywistości mamy do czynienia z wieloma zjawiskami obejmującymi różne procesy społeczne i psychologiczne. Podczas gdy owe zjawiska, np. wiara w istoty nadprzyrodzone czy zachowania rytualne, mogą być wyjaśniane w oparciu o mechanizmy i procesy niższego rzędu, wyjaśnianie religii jako jednego zjawiska okazuje się karkołomnym zadaniem. Ale pojęcie religii rodzi nieprzewidywalne trudności nie tylko w dyskursie naukowym. Również w debacie publicznej posługiwanie się kategorią religii prowadzi do wielu nieporozumień, zwłaszcza gdy religie traktowane są jako uczestniczki debaty.

Moim celem nie jest badanie zasadności przedstawionych stanowisk, argumentujących, że „religia” jest kategorią niestabilną i w zasadzie zbędną. Interesują mnie raczej społeczne i kulturowe uwarunkowania, które sprawiają, że argumentacja taka trafia na podatny grunt. Jednak kilka uwag dotyczących zasadności przywołanej krytyki pozwoli dostrzec jej istotne ograniczenia. Większość badaczy ukazujących niestabilność kategorii religii opiera swoją krytykę na założeniach konstrukcjonizmu społecznego. Najogólniej rzecz ujmując, stanowisko to głosi, że to, co uważamy za oczywiste, naturalne lub nieuniknione (np. kategorie, idee, praktyki), jest w rzeczywistości wytworem określonych procesów społecznych, historycznych i kulturowych, a więc nie jest konieczne ani niezmiennie. Istnieje wiele odmian konstrukcjonizmu społecznego – od umiarkowanych po radykalne. Niektóre z nich mówią o konstruowaniu pojęć i klasyfikacji, praktyk społecznych, instytucji czy emocji, inne zaś wskazują na to, że również przedmioty uznawane za należące do świata obiektywnego mogą być w ten sposób konstruowane. Jak wskazuje Ian Hacking, gdy konstrukcjoniści mówią, że X jest konstruowane społecznie, zwykle twierdzą, że choć w potocznym myśleniu X jest uznawane za oczywiste, naturalne i nieuniknione, w rzeczywistości powstało jako rezultat określonych procesów społecznych, historycznych lub kulturowych, co oznacza, że wcale nie musiało zaistnieć w takiej akurat formie (Hacking, 1999, s. 9). Niektóre bardziej

radykałne odmiany konstrukcjonizmu społecznego oceniają X negatywnie, a nawet postulują odrzucenie lub radykałne przekształcenie X.

W odniesieniu do kategorii religii argumentuje się więc, że choć jest to kategoria powszechnie traktowana jako oczywista i naturalna w potocznym myśleniu, a niekiedy również w dyskursie religioznawczym, w istocie jest ona wytworem procesów historycznych, rezultatem działalności określonych instytucji religijnych bądź konstruktem powstałym w dyskursach naukowych. O ile wniosek ten nie budzi większych zastrzeżeń u znacznej części badaczy religii, o tyle kolejny krok, a mianowicie stwierdzenie, że „religia” jest konstruktem bezużytecznym w dyskursie naukowym i że powinna być wyeliminowana lub zastąpiona innym pojęciem, pozostaje dyskusyjny.

Zasadnicza trudność związana z takim rozumieniem kategorii religii polega bowiem nie na braku wiedzy dotyczącej formowania się tej kategorii – zostało to dość dobrze zbadane i opisane przez historyków i religioznawców w ostatnich kilku dekadach – ale na dyskusyjnej konkluzji, że kategoria ta niesie więcej kłopotów niż pożytków. Niestabilność „religii” nie jest czymś niezwykłym, jeśli za punkt odniesienia przyjąć instrumentarium pojęciowe współczesnych nauk humanistycznych i społecznych. Można wykazać, że pojęcia takie jak społeczeństwo, kultura, płeć, rodzina czy nawet człowiek są konstrukcjami społecznymi, które mają określoną historię oraz lepiej lub gorzej pozwalają uchwycić rzeczywistość. Każde z tych pojęć jest różnie rozumiane w dyskursie naukowym i nie ma powszechnej zgody, które rozumienie jest najlepsze. Pod tym względem „religia” nie różni się zasadniczo od „kultury” – oba terminy definiowane są na tak różne sposoby, że nie tylko różnym definicjom, ale także różnym typom definicji można poświęcić osobne monografie. Również niektóre tzw. kategorie naturalne cechuje niestabilność, polegająca na tym, że zmieniają one swoje znaczenia w zależności od miejsca i czasu, a także dyskursu, w którym funkcjonują. Przykładem może być pojęcie człowieka, które jakkolwiek jest stabilne w dyskursie naukowym, w myśleniu przednaukowym takie z pewnością nie jest. Badania antropologów pokazują, w jaki sposób pojęcie człowieka konstruowane było w różnych społeczeństwach. Dla przedstawicieli tradycyjnych społeczeństw człowiekiem z pewnością nie jest egzemplarz gatunku *homo sapiens* – pojęcie to jest im rzecz jasna obce – ale raczej członek własnej wspólnoty moralnej. Co więcej, nie każdy członek społeczności jest z automatu członkiem wspólnoty moralnej. Współcześni badacze argumentują, że ogólne pojęcie człowieka jest wytworem nowożytnym, XVIII-wiecznym. Przykładowo Michel Foucault w *Słowach i rzeczach* pisze, że „człowiek jest wynalazkiem niedawnym. I być może zbliżającym się do końca” (Foucault, 1994, s. 387). Jego zdaniem pojęcie człowieczeństwa wytworzone

zostało w XVIII-wiecznej Europie, w szczególnych okolicznościach historycznych (Leach, 1982, s. 57).

Kolejnym zarzutem, z jakim muszą zmierzyć się konstrukcjoniści, jest to, że krytyka religii demaskująca ideologiczny charakter tego pojęcia sama zdaje się być wyrazem pewnych ideologii. Dotyczy to nie tylko „religii”, ale także wielu innych pojęć, które stanowią przedmiot analiz konstrukcjonistów społecznych. Na przykład Hacking zauważa, że moda na konstrukcjonizm wynikała m.in. z jego powiązań z radykalnymi postawami politycznymi, z zajęciem stanowiska po określonej stronie politycznej. „Problem polega na tym, że konstrukcja społeczna stała się częścią tego samego dyskursu, który rzekomo próbuje zlikwidować” (Hacking, 1999, s. 36). Demaskatorski, reformatorski czy nawet rewolucyjny impuls, jaki wyzwała konstrukcjonizm, bezpośrednio wiąże się z zainteresowaniem kwestiami władzy i kontroli, a także z dążeniem do wyzwania spod opresji, zwłaszcza przez demaskowanie powiązań między kategoriami wiedzy a relacjami władzy (Hacking, 1999, s. 58). Jednakże demaskowaniu, które nieuchronnie prowadzi do destabilizacji podstawowych kategorii, często nie towarzyszy proponowanie lepszej alternatywy.

Zainteresowanie kwestiami władzy, dominacji i kontroli, zwłaszcza w kontekście badań nad kolonializmem i neokolonializmem, odgrywa istotną rolę w krytyce kategorii religii. Fitzgerald, Dubuisson i inni badacze argumentują, że posługiwanie się kategorią religii w pozaeuropejskich kontekstach jest przejawem zachodniej dominacji i przemocy symbolicznej. Trudno odmówić słuszności wielu przedstawionym przez nich argumentom. Wątpliwe jest jednak, że proponowane przez nich rozwiązanie – odrzucenie kategorii religii – stawiało badacza w lepszej sytuacji niż poddanie go istotnym korektom. Jeśli zastosowano by ten sposób działania do kluczowych pojęć nauk humanistycznych i społecznych tylko dlatego, że są uwikłane ideologicznie, konsekwencją byłby paraliż intelektualny.

Ideowe uwarunkowania krytyki kategorii religii w dyskursie religioznawczym, która w konsekwencji prowadzi do jej destabilizacji, wykraczają daleko poza samo demaskowanie relacji władzy. Niestabilność kategorii religii jest przejawem umysłowości właściwej późnej nowoczesności, w której destabilizacji ulegają główne pojęcia służące do opisu rzeczywistości. Przyczyn tego zjawiska należy szukać w zmianach strukturalnych i towarzyszących im zmianach kulturowych. Pierwszą z nich jest syndrom uciekającego świata, zjawisko polegające nie tylko na szybkich zmianach społecznych i kulturowych (Giddens, 2003), które coraz trudniej kontrolować, ale także na nieustannym przyspieszaniu zmian społecznych (Rosa, 2013). Szybka zmiana wzmacnia obawy o poznawczą użyteczność dotychczasowych kategorii w opisie nowej rzeczywistości społecznej. Drugą przyczyną jest zaawansowana indywidualiza-

cja, w wyniku której stabilne wzorce życia zbiorowego zastępowane są doraźnie tworzonymi przez jednostki biografiami, przez co szerokie kategorie tracą moc wyjaśniającą, przestają dobrze opisywać świat (Beck, Beck-Gernsheim, 2001; Giddens, 1991). Trzecią przyczyną niestabilności pojęć są globalizacja i hybrydyzacja kulturowa – wobec nowych hybrydowych kategorii dawne kategorie tracą znaczenie, np. niegdyś wyraźne granice między narodami, kulturami, religiami ulegają rozmyciu. Czwartą przyczyną jest refleksyjność nowoczesności, polegająca m.in. na tym, że wiedza ekspercka przenika do tkanki społecznej i zmienia sposób myślenia oraz zachowania jednostek (Giddens, 1991). Pojęcia stosowane do opisu i wyjaśniania rzeczywistości społecznej zmieniają tę rzeczywistość. Zjawisko to ulega nasileniu w późnej nowoczesności, co wynika nie tylko z lawinowego wzrostu i rozpowszechnienia wiedzy eksperckiej, ale także z tego, że jest ona używana przez jednostki do monitorowania i reorganizacji praktyk społecznych. Na przykład coraz częstsze używanie w badaniach empirycznych i popularnych opracowaniach dystynkcji pojęciowej „duchowość/religijność” zmienia sposób, w jaki jednostki rozumieją swoją religijność, co pośrednio może wpływać na ich zachowanie. Tak rozumiana refleksyjność odgrywa istotną rolę w ugruntowaniu pojęcia religii w różnych kulturach, ponieważ mówienie o „religii”, badania „religii” oraz popularyzacja wiedzy religioznawczej sprawiają, że religia staje się pewnego rodzaju faktem społecznym, zjawiskiem obiektywnym przynajmniej sensie epistemologicznym. Ostatnią z przyczyn destabilizacji pojęć stanowi krytyka postmodernistyczna, która przenika do praktyk społecznych i w ramach której formułuje się tezę, że nie tylko pojęcia, ale także rzeczywistość (zarówno kulturowa, jak i przyrodnicza) są konstruowane. Struktury pojęciowe są wytwarzane w określonych kontekstach społecznych i kulturowych, są zmienne historycznie i względne (relatywizm), ucieleśniają dynamikę władzy oraz są przygodne, nie odzwierciedlają natury rzeczy.

Współczesna krytyka kategorii religii oraz sceptycyzm wobec jej użyteczności w badaniach naukowych zdają się być reakcją na niepowodzenia strategii polegającej na skonstruowaniu takiej kategorii religii, która miałaby uniwersalne zastosowanie. W XIX i XX wieku podejmowano wiele prób zdefiniowania pojęcia religii, ale żadna z nich nie zakończyła się powodzeniem w znaczeniu osiągnięcia konsensusu co do jednego rozumienia tego pojęcia. Badania prowadzone przez ponad trzy ostatnie dekady ukierunkowane były na wydobycie społecznych, religijnych, ideologicznych czy nawet kolonialnych uwarunkowań rozumienia religii. Ich wynikiem jest przekonanie, że religia stanowi konstrukt społeczny, wytworzony w świecie zachodnim lub pod wpływem zachodniej umysłowości w oparciu o interesy realizowane w tym świecie (interesy państw, instytucji religijnych i edukacyjnych, w tym uniwersytetów oraz stowarzyszeń).

Abstrahując od zasadności tej krytyki i jej wyników, trzeba jednak zaznaczyć, że sama ta krytyka jest wyrazem umysłowości ukształtowanej w późnonowoczesnym świecie. Jednocześnie krytyka i w konsekwencji destabilizacja pojęcia religii nie ogranicza się tylko do formacji światopoglądowej określanej mianem postmodernizmu. Przeciwnie, odgrywa istotną rolę i jest głęboko zakorzeniona we współczesnym dyskursie religioznawczym.

Literatura

- Arnal, W.E. (2000). Definition. W: W. Braun, R.T. McCutcheon (red.), *Guide to the study of religion* (s. 21–34). London: Continuum.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2001). *Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences*. London: Sage.
- Boyer, P. (2010). *The fracture of an illusion: Science and the dissolution of religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bronk, A. (1997). *Nauka wobec religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dubuisson, D. (2003). *The western construction of religion: Myths, knowledge, and ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dubuisson, D. (2019). *The invention of religions*. Bristol: Equinox Publishing.
- Fitzgerald, T. (1997). A critique of “religion” as a cross-cultural category. *Method & Theory in the Study of Religion*, 9(2), 91–110.
- Fitzgerald, T. (2000). *The ideology of religious studies*. New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (2007a). *Discourse on civility and barbarity: A critical history of religion and related categories*. New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (red.) (2007b). *Religion and the secular: Historical and colonial formations*. London: Equinox Publishing.
- Foucault M. (1997). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, A. (2003). *Runaway world: How globalization is reshaping our lives*. New York: Routledge.
- Hacking, I. (1999). *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press.
- Leach, E.R. (1982). *Social anthropology*. London: Fontana Press.
- Masuzawa, T. (2005). *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCutcheon, R.T. (1997). *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- Neville, R.C. (2018). *Defining religion: Essays in philosophy of religion*. Albany: State University of New York Press.

-
- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. New York: Columbia University Press.
- Schilbrack, K. (2010). Religions: Are there any? *Journal of the American Academy of Religion*, 78(4), 1112–1138.
- Smith, J.Z. (1982). *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press.
- Smith, J.Z. (1998). Religion, religions, religious. W: M.C. Taylor (red.), *Critical terms for religious studies* (s. 269–284). Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, W.C. (1963). *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan.