

ANDRZEJ WÓJTOWICZ*
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Instytut Socjologii

Porównawcze studia religii: pytania o status epistemologiczny pojęć podstawowych

Abstract: *Comparative studies of religion: questions of the epistemological status of basic concepts*

In the colloquial mood, viewing works on religious subjects in the museum belongs to secular behaviors. Watching them in churches, shrines, temples, houses of a religious shrine belongs to religious behavior. It is worth questioning this assumption. You can feel the sanctity in the gallery and the beauty in the church. All you have to do is enter the gallery or the church. Just what? Do religions reveal their meanings in the acts of their performances? Just like works of art? Like writing an icon? This is - the oldest position in the history of knowledge about religions. Repeatedly undertaken in its latest versions, historical hermeneutics, critical theories, in comparative religious studies, also in the sociology of religion based on the assumptions of critical realism and relationalist sociology. It is worth to ask about their detailed configurations and epistemological status. The questions are aimed at linking religion and art, religion and politics, religion and social structure, religion and any other form of collective life. Structural complications of religious connections with other forms change its social status, its significance, authority, functions. The historical variability of religion puts formal conditions in its structural contexts. Religions to a different extent formalize relations with other areas of social life, contextualize them and, in a sense, negotiate their stability and potential for change. These are the main thesis s of this article.

Key words: religion, art, violence, autonomy of religion, inconclusiveness of knowledge.

Z lektury poetów. Postulat socjologii relacjonistycznej

Według poety, Todda Boosa, „wystarczy wejść, powiedzmy do muzeum templariuszy/ albo do kościołów/ by podziwiać, /niczego więcej niż piękna tam nie ma/ i pa-

mięci powagi kamienia/ albo czegoś podobnego/Nie musisz robić nic lepszego/ Nie musisz rozumieć liturgii, znać historii/ by odczuć świętość w galerii i piękno w prezbiterium/wystarczy tam wejść/Nie trzeba otwierać czegoś innego/stać w prześwicie uchylonych drzwi”¹.

W potocznym nastawieniu oglądanie dzieł o tematyce religijnej w muzeum należy do zachowań świeckich. Oglądanie ich w kościołach, sanktuariach, świątyniach, domach przybytku religijnego należy do zachowań religijnych. Todd Boss kwestionuje to założenie. Można odczuć świętość w galerii i piękno w kościele. Wystarczy wejść do galerii albo do kościoła. Wystarczy do czego? Poeta nie wyjaśnia, raczej implikuje. „*Enough to make something happen that will matter for you in some way* – wystarczy coś sprawić, by odsłonić jego znaczenie”. Sprawstwo jako źródło znaczeń to wykładnia pragmatystyczna, także durkheimowska. Czy religie odsłaniają swe znaczenia w aktach ich wykonania? Tak jak dzieła sztuki? Jak pisanie ikon? To – zdaje się – najstarsze w historii wiedzy o religiach stanowisko. Wielokrotnie podejmowane w najnowszych jego wersjach, hermeneutyce historycznej, teoriach krytycznych, w porównawczych studiach religioznawczych, także w socjologii religii opartej o założenia realizmu krytycznego i socjologii relacjonistycznej. Warto pytać o ich szczegółowe konfiguracje i status epistemologiczny, gdy same pytania celują w powiązania religii i sztuki, religii i polityki, religii i struktury społecznej, religii i każdej innej formy życia zbiorowego, jeśli jest formą istotnie. Komplikacje strukturalne powiązań religii z innymi formami zmieniają jej status społeczny, jej znaczenie, autorytet, funkcje. Historyczna zmienność religii stawia warunki formalne swym strukturalnym kontekstom. Religie w różnym stopniu formalizują relacje z innymi dziedzinami życia społecznego, kontekstualizują je i poniekąd negocjują swą stabilność i potencjał zmiany. Z socjologii relacjonistycznej w stylu Margaret Archer i Pierpaolo Donatiego, zwanej przez nich także relacjonizmem realistycznym lub krytycznym realizmem wiadomo, że owe warunki formalizacji każdorazowo należą do relacji społecznych, to znaczy do powiązań świadomych siebie jednostek, grup, intencjonalnego, świadomego działania o zdefiniowanej podmiotowości każdego z uczestników procesów tych powiązań². Ich pojęcia także poza relacjami nic nie znaczą, jeśli mają zachować się teoretycznie. Są teoretyczne o ile znaczą relacje empiryczne.

Powiedzmy sztuka i religia. Kontekstualizacja przemocy

Rozumienie sztuki jest otwieraniem się na religię. W jakich relacjach owo powiązanie zachodzi? Gdy brać tylko dzieła najsłynniejsze – marmury Partenonu, posągi

* UKSW, Instytut Socjologii, mail: prof2aw@poczta.onet.pl, nr ORCID 0000-0002-0000-1113.

¹ T. Boss, *It is Enough to Enter*, w: *Pitch, Poems*, W. W. Norton, New York 2010, s. 15 [przekład – A. W.].

² P. Donati, M. Archer, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Buddy z Bamiyan, *Ostatnią Wieczerzę* Leonarda, Błękitny Meczet z Istanbulu – historia sztuki jest naznaczona historią religii.



Rys. 1. Leonardo da Vinci, *Ostatnia wieczerza*, Mediolan 1495-8.



Rys. 2. Posągi Buddy z Bamiyan (Afganistan) 4-5 wiek n.e. na lewo przed zburzeniem, po prawej po zburzeniu w 2001 r.

Ostatnia Wieczerza Leonarda przedstawia moment z ewangelii św. Jana, 13.21-23: „Zaprawdę powiadam wam, jeden z was mnie zdradzi”. Uczniowie patrzą na siebie

z niepokojem. Nie wiedzą o kim mówi Jezus. Jeden z nich, ten, którego Jezus miłował, odchyła się od jego ramienia. Tożsamość tego ucznia jest przedmiotem wielu spekulacji. Wydarzenie ewangeliczne buduje treść sztuki jako formę wielkiej narracji o zdradzie, nieufności, ofierze, o tym, że nieprawda że wszystko stracone, przeciwnie, że dokonuje się całkowita naprawa.

Posągi Buddy z doliny Bamiyan w Afganistanie, dzieło wykute w skalach Hindu-kuszu, jest – a raczej było – największym co do fizycznej wielkości, posągiem Buddy. Bamiyan, usytuowany na drodze starożytnego *Jedwabnego szlaku*, stanowił przez stulecia w tej części świata miejsce kultury buddyjskiej, kwitnące jej klasztorami, sanktuariami. Uznane przez talibów za przejawy fałszywych bóstw, zostały zdemolowane. Akt ten, pozaintencjonalnie, odsłonił najstarsze w skali świata naskalne malowidła olejne. Sztuka ukryta za innym jej dziełem odsłania swe tajemnice za sprawą przemocy. Religia, sztuka, polityka, przemoc – od archaicznych po nowoczesne, eksplozywnie odnawiają wzajemność więzi. Warto pytać o jej społeczne i historyczne wydarzenia i regularności. Odpowiedzi na te pytania wskazują możliwości postawienia zagadnienia o ich status poznawczy w badaniach religioznawczych.



Rys. 3. Zwieńczenie dolnej, wschodniej części frontonu Partenonu (447-432 p.n.e.), od 1816 r. w British Museum tzw. Elgin Marbles, lub Parthenon Marbles, to pierwsze od nazwiska hrabiego Elgina z Anglii, który wykupił je od Turków i przeniósł do Londynu.

Postacie z wschodniej części Partenonu, rzeźby Fidiasza i jego uczniów, to prawdopodobnie posągi Hestii, Dione i Afrodyty, bogiń otaczających narodziny Ateny z głowy Zeusa. Świątynię dedykowaną kultowi Ateny Partenos – Dziewicy na Akropolis, w wieku piątym zawłaszczono na kościół pod wezwaniem Dziewicy Maryi, by

w okresie otomańskiej konkwisty pełniła miejsce meczetu. Zmienne przeznaczenia dzieła sztuki o treściach religijnych mówią o ich globalnej historii społecznej, następstwie – przez przemoc – kolonialnego przywłaszczenia miejsca przekształcanego przez jego kolejnych gospodarzy. Jego historia opisuje dzieje starć o dominację, nowe hierarchie i transformacje wewnątrz struktury monoteistycznej wojowniczości o prymat polityczny, społeczny i kulturowy. Monoteizm nieustannie prowokuje przemoc jeśli znajduje społeczne warunki ekspansji. Thomas Sizgorich wskazuje, iż jest to własność tak wczesnego chrześcijaństwa jak jego późniejszych faz rozwoju, tak wczesnego jak nowoczesnego islamu³. Owszem, podobieństwa te mają historyczne racje, wzajemność wpływów i wzajemność nauk tym bardziej wyrazistych, jeśli badać je w terminach kontaktu kultur, wymiany środowisk i władzy na tych samych terenach, na których toczyły się walki, wojny, starcia, ale i transfer tekstów, mitów, narracji – w szczególności od wieku czwartego w chrześcijaństwie i rabinicznym judaizmie, później w Islamie w epoce dynastii Abbasydów, jak demonstrują ten fenomen prace, między innymi, Thomasa Sizgoricha⁴. Zwraca wszakże uwagę niebłaha okoliczność, iż w tym samym czasie rośnie w potęgę i znaczenie cesarstwo bizantyjskie, zwłaszcza za rządów Konstantyna VII Porfirogeneta (913-959), uczonego, wodza i cesarza, którego koronacji, tedy aktu становienia uświęconej przemocy dokonuje, jak przedstawia ten akt pewna alegoria z 945 roku, sam Chrystus.



Rys. 4. Postacie bogiń z tego frontonu.

W wersji radykalizowanej wyobraźnią eseistyczną, podejmie tę tezę proklamowany przez licznych recenzentów, zwany przez nich, jak przez głośną Judith Shulevitz, autorkę *The Sabbath World*, reformatorem świadomości i stylu uprawiania historii religii Reza Aslan w *Zealot. The Life and Times of Jesus of Nazareth*. Podług Aslana, Jezus jest apokaliptycznym Żydem, człowiekiem historii pewnej judaistycznej namiętności i przemocy rewolucyjnej, fanatykiem ideologii, którą później chrześcijanie zuni-

³ T. Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.

⁴ T. Sizgorich, *The Dancing Martyr: Violence, Identity, and the Abbasid Postcolonial*, "History of Religion", 2017, vol. 57, nr 1, s. 6-27.

wersalizowali w abstrakcji etycznej zasady miłości bliźniego. Jezus, powiada Aslan wszakże nigdy nie był chrześcijaninem: *Jesus was not a Christian*⁵.



Rys. 5.

Niepodobna nie zauważyć, że katolickie rekonstrukcje tej kwestii są krańcowo odmienne. Benedykt XVI w swojej trylogii pt. *Jezus z Nazaretu* podniesie to zagadnienie do rangi kryterium właściwej i niewłaściwej metody badania Jezusa historii i Chrystusa wiary. Kto widzi jedynie historie spoza ich rozumienia hermeneutycznego, redukuje je do jakiejś wersji ideologii, do uprawiania polityki historycznej. Według Benedykta XVI pojawia się tym sposobem „sekularystyczna wersja idei »królestwa«, która tworzy nową wizję chrześcijaństwa, religii i historii w ogólności”⁶. Dla religioznawstwa czy socjologii religii nie ma – rzecz prosta – w tej kwestii metody właściwej lub niewłaściwej. Są różne strategie ich konstrukcji i zastosowań, każdorazowo uwikłane w historyczne kształty tożsamości struktury społecznej i w pytania o tożsamość religii i jej funkcje społeczne. Jeśli Thomas Sizgorich dostrzega przemoc jako historycznie umotywowane narzędzie kształtowania tożsamości religijnej antycznego chrześcijaństwa i jej ciągłość adaptacyjną w Islamie, a Reza Aslan traktuje ją w terminach konsekwencji religijnego zaangażowania, wolno w tym widzieć odpowiedź na pytanie o struktury społeczne, które tylko poprzez przemoc mogą określić swą tożsamość, odrębność, granice przynależności, także permanentny problem stosunku do innego, różnego, wyłączonego. Rysuje się pesymistyczne uzasadnienie dla tezy Marca Pilisuka i Jennifer Rountree z *The Hidden Structure of Violence*: przemoc jest stałym czynnikiem

⁵ R. Aslan, *Zealot. The Life and Times of Jesus of Nazaret*, Random House Trade Paperbacks, New York 2014, s. 123.

⁶ J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Część I, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 56.

dowolnej tożsamości, jeśli jest ona kategorią jakiegoś ładu zbiorowego⁷. Nie inaczej w religiach. „Czy mógłbyś objąć czetnika”, zapytał Jürgen Moltmann wybitnego teologa chorwackiego Mirosława Volfa, po jednym z jego wykładów zimą 1993 roku. Czetnik – serbski żołnierz w wojnie w Jugosławii w latach 1991-1993, żołnierz i uosobienie złowrogiej przemocy, zniszczenia, katastrofy i zła. „Nie, nie mógłbym, ale jako wyznawca Chrystusa sądzę że powinienem to uczynić” – odpowiedział Volf⁸. Teologia, pewnie bardziej niż jakakolwiek inna nauka, wyłania się z badań przemocy.



Rys. 6. Niebieski Meczet lub Meczet Sultana Ahmeda (na prawo wewnątrz), (1609-1616).

Błękitny meczet sultana Ahmeda z początku siedemnastego wieku, uwznioślony sześcioma minaretami jest częścią wszechstronnych zabiegów otomańskiej monarchii przekształcenia niegdyś centrum chrześcijańskiego miasta i świata w metropolitarne centrum islamu. Jego nazwa *Błękitny meczet* pochodzi od 21 tysięcy malowanych motywami kwiatowymi płytek ceramicznych wyścielających wnętrze kopuły meczetu, dzieło Seyyida Kasima Gubariego. Uwikłane historycznie powiązanie religii, sztuki

⁷ M. Pilisuk, J. Rountree, *The Hidden Structure of Violence. Who Benefits from Global Violence and War*, Monthly Review Press, New York 2015.

⁸ M. Volf, *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville 1996, s. 9.

i polityki w *Błękitnym meczecie* stawia zagadnienie granic autonomii każdej z części tego uwikłania.

Czy blask dzieł sztuki tematycznie powiązanej z religiami obecny jest w sztuce i dziejach nowoczesności? Próżno zaprzeczać, że sztuka nowoczesna nie jest już wierną służebnicą religii, jak była nią w przeszłości. Wszelako u źródeł jej narodzin w wieku dziewiętnastym, tematy religijne są częstym motywem jej licznych form. Paul Gauguin podejmuje biblijne motywy w opowieściach o samym sobie, przedstawiając siebie w postaciach cierpiącego Chrystusa, pokrętnego szatana, i nowego Adama, jak w obrazie *Skąd pochodzimy? Dokąd zmierzamy?*



Rys. 8. P. Gauguin, *Skąd pochodzimy? Dokąd zmierzamy?* 1897-8; Muzeum w Bostonie. Paul Gauguin maluje dzieło interpretujące mity podstawowe.

Ile czasu swej uwagi poświęci temu obrazowi jakiś uczestnik muzealnej wizyty. Tyle samo co innym dziełom w tym muzeum? Jakie są kryteria tej uwagi? Te kształtują się w miarę zwiedzania, pojawiają się w akcie patrzenia. Wystarczają się w spojrzeniu. Nie są z góry dane. Inne na początku, inne w jego finale. Czy muzealne miejsce wyznacza we wszystkim całość percepcji jego dzieł. Czy dzieło stwarza muzeum, Czy może odwrotnie, muzeum dzieło. Kryteria są zamienne, jak to bezspornie wynika z inicjatywy Duchampa *ready-made* czy wystawienia pisuaru z inskrypcją R. Mutt w galerii w 1917 roku. Wiadomo w tej sprawie wiele z historii muzeum, historii sztuki, także z fenomenologii percepcji, owszem, z socjologii Pierre'a Bourdieu. Dzieło czeka na odkrycie w akcie spojrzenia. Oferuje pewien bodziec, jakąś inseminację, punkt wyjścia, uczestnictwo w relacji stawania się i jego odkrywania. Podobnie jest z religią. Jest tym, czym jest w akcie uczestnictwa. Jest zarazem i każdorazowo czymś więcej.

Autonomia religii. *Grande mortalis aevi spatium*

Inny punkt widzenia pojawia się w sytuacji, gdy traktuje się religie jako fenomeny względnie autonomiczne, jako dziedzinę wyobraźni, konstrukcję społeczną we-

wnątrz zasadniczo sformowanego i formatującego świata społecznego, więc w sposób właściwy dla sztuki, poezji, mitu we wszystkich znanych ich gatunkach i formach nowoczesności, także w teatrze czy w filmie. Jack Miles, we wstępie do drugiego tomu *The Norton Anthology of World Religions*⁹, pytając, o możliwość religii jako jakiejś formy wyobraźni zastanawia się czy wtedy możliwa jest jej dorosłość, to znaczy autonomia względem swych licznych kontekstów. Pytanie Jacka Milesa jest konkurencją względem refleksji Rudolfa Bultmanna, dla którego w epoce nowoczesności, człowiek wydorósł. Nowoczesność uzbytecznia bogów, choć nie likwiduje idolatrii, owszem, produkuje ją masowo. Bultman dostrzegał w niej podstawy samodzielności jako cechy kultury, wewnątrz której religie nie mogą już korzystać z zasady dogmatycznego *a priori*. Powinność ujawnienia ograniczającej perspektywy dogmatycznego *a priori* jest programem głębi teologii Bultmanna. Dla religioznawstwa czy socjologii religii, lekcja bultmanowska wskazuje na silne ograniczenie kategorii podstawowych w jakiegokolwiek perspektywie badania religii. Podział na sekularne i religijne to dystynkcje typowe dla kultury zachodu, podobnie jak samo pojęcie „zachodu”. Sekularne i religijne to *habitus* kultury zachodniej, podobnie jak samo słowo „religia”. Należy ono do słownika kultury, która jest częścią jej intelektualnej historii. Trzy kategorie, religia, sekularność i zachód stawiają pytania o swe genealogie historyczno-kulturowe, swe powiązania, które dają się opisać tylko w dostępnych tej kulturze językach, więc w perspektywie hermeneutycznego kola, na gruncie którego nie da się, poza pewną strategią porównawczą, ich uniwersalizująco rozumieć. Są tym, czym są w różności ich społeczno-kulturowego wykonania. *Praxis* kultury i historii struktury społecznej warunkuje możliwości ich rozumienia, przyswojenia, oswojenia. Jeśli tedy w jakiejś kulturze nie występują ich właściwe dla kultury Zachodu konfiguracje, pojawiają się ich projekcje. Ich zadaniem jest uczynić z nieporównywalnego to, co porównywalne. To, co początkowo nieporównywalne staje się porównywalne. Spojrzenie na religie inne niż własne, z zewnątrz, z jakąś otwartością, empatią i dobrą wolą czyni je warunkiem samo zrozumienia. Spojrzenie to jest auto rozumieniem. Empatia kulturowa jest warunkiem kulturowej sympatii. Tak się dzieje mądrość, *scientia sui generis*. Jakkolwiek jest udane bądź nieudane, badanie religii własnej kultury i kultury odmiennej jest otwieraniem nowych światów społecznych w spojrzeniu gościnnym. To właściwe miejsce socjologii religii, *grande mortalis aevi spatium*.

Postulat Roberta Burnsa

Pewnego poranka w osiemnastym stuleciu poeta Robert Burns spostrzegł na czepek modlącej się w kościele niewiasty jakąś wesz i jął myśleć, co by się stało, gdyby

⁹ J. Miles, *General Introduction*, w: *The Norton Anthology of World Religions*, vol. 2., W. W. Norton & Company, New York – London 2015, s. 4.

owa niewiasta zobaczyła siebie tak, jak widzi ją krocząca po jej czepku wesz. Wróciwszy do domu napisał wers zatytułowany „Do pewnej wszy spostrzeżonej na czepku niewiasty w kościele w roku 1786”. Zgryźliwa zabawa poetycka tego wersu w tym, że coś tu nie pasuje, zaprzecza, wystawia na pośmiewisko, niepewność ryzyka. Kościół, wesz, modląca się niewiasta. Jakie to niewłaściwe miejsce dla wszy, jaka kontaminacja. Równocześnie to refleksja, krotochwilna i smutna zarazem. Burns konkluduje: „jakiż to byłby dziwnej mocy dar/zobaczyć siebie wedle innych miar/uwolnić się od siebie w szaleńca zabawie/dać się uwieść wszawej zjawie/ Jej Pobożności”¹⁰. Poeta obserwuje paradoks: opisanie innych wymaga pasożytnictwa. Jesteśmy pasożytami na cudzym żywocie, częścią jakiejś całości.

Religia i religijność wygląda inaczej w świetle spojrzenia innych. Można tego dokonać wedle instrukcji Edwarda Saida, gdy religioznawcze badania i socjologię religii uwolnić od wewnątrz – systemowego przymusu kulturowego kategorii, którymi się one permanentnie posługują. Można zaangażować w tę sprawę analogiczne do Saida sposoby i wyniki antropologii Gananatha Obeyesekere, powiedzmy z *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*¹¹, albo hermeneutykę instytucji religijnych w stylu Patricka Olivelle z badań systemów wedyjskich¹². Można to podjąć wedle literackiej krytyki kultury, której doskonale wykonanie zawdzięczamy Józefowi Conradowi w *Jądrze ciemności*. Trzeba śledzić takie badania na terenie filozofii, gdy poddaje ona gruntownej krytyce swe tradycje by odsłonić źródła dramatycznego kryzysu kultury europejskiej, gdy, jak w studiach Spenglera, Unamuno, Husserla, Znanieckiego, Ortegi y Gasset, wskazuje na upadek racjonalistycznych jej podstaw, lub gdy, jak Szestow, sytuje kryzys w rezygnacji, szczególnym błędzie pominięcia tradycji biblijnej w rozumieniu jej głównych powinności, lub jak w pracach Kołakowskiego, który odnajduje źródłowe formy kryzysu kultury w tłumieniu jej *sacrum*.

Religia i pobożność własna uwzględniająca spojrzenie innych likwiduje błąd, złudzenie ignorancji. Spojrzenie innych uruchamia intuicje transcendentalne w stylu Rickerta, to znaczy uruchamia zdolności badania religii własnej tak, jak bada się warunki jej kulturowej możliwości. Z użyciem standardowych technik badania socjologicznego, poza intuicją, dedukcją czy natchnieniem transcendentalnym, podejmuje to

¹⁰ Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/To_a_Louse [dostęp: 03.09.2017].

<i>Burns original</i>	<i>Standard English translation</i>
<i>O wad some Pow'r the giftie gie us To see oursels as ithers see us! It wad frae mony a blunder free us, An' foolish notion: What airs in dress an' gait wad lea'e us, An' ev'n devotion!</i>	<i>Oh, would some Power give us the gift To see ourselves as others see us! It would from many a blunder free us, And foolish notion: What airs in dress and gait would leave us, And even devotion!</i>

¹¹ G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Uniberistu Press, Princeton 1997.

¹² P. Olivelle, *Āśrama System: The History and Hermeneutics of the Religious Institutions*, Oxford University Press, New York 1993.

zagadnienie James V. Spickard w *Alternative Sociologies of Religion*¹³. „We wspinał się powieści Kima Robinsona „Lata ryżu i soli – opowiada Spickard – przedstawiona jest historia świata bez Europy. Chodzi mi o coś analogicznego w innych wymaganiach intelektualnych. Co powinna wziąć pod uwagę socjologia zajmująca się innymi niż własna cywilizacja? Nie idzie o zastąpienie zachodniej myśli socjologicznej, bo jest ona nadal bardzo pożyteczna, raczej o rozszerzenie pola jej zastosowań i technik badawczych, uzupełnienie ideami odmiennych historii, er czy kultur. W epoce globalizmu nie chodzi o nic więcej”¹⁴. W rzeczy samej. Socjologia warta swego pojęcia może zająć globalny punkt widzenia. Może przekroczyć progi własnej kultury.

Todd Boss kieruje swój wiersz w stronę słuchacza wahającego się przy przekraczaniu progów sztuki i religii. Przekraczanie progów oznacza pogranicze. Pogranicza niepodobna nie rozpoznać. Tam zaczynają się wojny.

Robert Burns zwraca się ku temu, kto przekracza progi, lecz potrzebuje dystansu by je rzetelnie rozumieć. Czy zatem rozumienie religii stawia jakieś szczególne wymagania? Inne dla człowieka jakiejś religii, inne dla kogoś spoza religii jakiegokolwiek. By użyć licencji poetyckiej, badanie odmiennych niż własna religii wymaga widzenia czepek, pewnej całości, nie zaś perspektywy kroczącego po niej pasożyta; badanie religii własnej wymaga przyjrzeniu się perspektywie właśnie, części, która żyje za sprawą jakiejś całości, jakiegoś *universum*. Stawka jest nadzwyczajna. *Universum* oczekuje odsłonięcia w kulturze zdolnej do jego usensownienia. Całość wymaga odkrycia. Całość podana jest w definicjach. Pojawia się pytanie

Czy i jak religia jest definiowalna

Intuicje socjologiczne, że pospolite rozumienie religii najczęściej nie zawodzi w jej badaniu należy do reakcji kulturowych. To, że religia jest jakąś dziedziną życia społecznego, tak jak dziedziną jest edukacja, sztuka, ekonomia, polityka, nauka, prawo czy sport w sensie wyodrębnionej sfery jej rozmaitych zależności, nie sprawia szczególnych pytań. Co czyni ją tym, czym jest – to już pytanie wymagające rozwiniętego programu badań, ściśle rzecz biorąc jakiejś teorii religii. Nic dziwnego w tym, że pospolite rozumienia religii i jej akademickie pojęcia są najczęściej czymś innym. Nie trudno wszakże zauważyć, że utożsamienie pierwszych z drugimi to dość banalne analitycznie nieporozumienie. Okoliczność, że w wielu, nawet bardzo wielu studiach socjologicznych nie przestrzega się tej różnicy jest świadectwem nie tyle braku odpowiedniego wykształcenia, raczej wynikiem metodologicznego stanowiska, iż właściwym polem operacjonalizacji socjologicznych definicji religii jest ich definicja społecz-

¹³ J. V. Spickard, *Alternative Sociologies of Religion. Through non Western Eyes*, University Press, New York 2017.

¹⁴ Tamże, s. 19.

na, to, jak badani ją określają, systematyzują w praktykach, obyczajach, własnych systemach klasyfikacji, kategoryzacji własnych wierzeń, wzorów moralnych, słowem, w terminach własnej kultury, jej interpretacji, w terminach własnego dyskursu. Z wnętrza kultury jednak nie da się jej kompletnie opisać jej własnymi kategoriami. Trzeba na to metajęzyka. Wymaganie systemu formalnego nauk o kulturze stawia w tej sprawie wymóg o charakterze teoretycznym. Religia w definicjach swych wyznawców, w terminach swej kultury i w definicjach naukowych należy do różnych konstrukcji kategorialnych. Bezsprzecznie, teoretyczne trudności w ujęciu podstawowych zjawisk kultury i świadomości charakteryzują większość ze znanych ich dziedzin. Czym jest matematyka? Czym jest sztuka? Czym muzyka? I tak dalej. Tematy te są przedmiotem dziesiątek rozpraw. Podobnie z religią. Niektóre z przyjmowanych definicji religii są tak rozległe, że prawie wszystko nią być może. Inne przeciwnie, wyłączają prawie wszystko, co zwykle jest z nią związane. Jakoż żadne z tych stanowisk nie zadawała i satysfakcjonować nie może. Ich przegląd dokonywany od czasu do czasu daje serie rywalizujących ze sobą koncepcji¹⁵. Kevin Schilbrack, w prezentacji takich stanowisk pyta *Religions: Are There Any?* w *Journal of the American Academy of Religion*¹⁶. Odnawia się kwestia zanotowana przez Ernsta Troeltscha w 1912 roku w pytaniu o możliwość nauki o religii. Chodziło w niej o pewną opinię, iż zagadnienie to wiąże się z przesunięciem filozoficznego punktu widzenia na epistemologiczny status pojęć nauki od Lotzego i Diltheya w stronę Windelbanda i Rickerta¹⁷. Troeltsch powtórzy te opinie w dziele *Meine Bücher* w 1922 w stosownym do tej książki autobiograficznym stylu. Wedle oceny historyków myśli socjologicznej, także podług aktywnych, współczesnych uczestników debat skoncentrowanych wokół pytań o epistemologiczny status kategorii badań religii, obserwacja Troeltscha, oprócz charakterystyki ówczesnego stanu badań w niemieckiej nauce o kulturze, podejmuje problem elementarny w badaniach religii określając wagę badań filozoficznych, obok badań historycznych, antropologicznych i socjologicznych¹⁸. Idzie o kwestię elementarną, to znaczy o ów znaczący historyczny ruch w nauce kwalifikujący badania o religiach w łonie nauk o wartościach i normach. Windelband i Rickert to przedstawiciele neokantowskiej szkoły badeńskiej. Dla Troeltscha i szkoły badeńskiej, zagadnienie normatywności wiedzy o wartościach ustanawia szczególną trudność. Mianowicie, jak pojąć i uzgodnić bez-

¹⁵ Osiem z nich przedstawia Daniel L. Pals w studium *Eight Theories of Religion*, 2nd Ed., Oxford University Press, New York 2006; piętnaście innych Michael Stausberg w rozprawie pt. *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, Routledge, London 2009 Kevin Tamże, s. 19

¹⁶ K. Schilbrack, *Religions: Are There Any?*, "Journal of the American Academy of Religion", 2010, vol. 78, nr 4, s. 1112-38.

¹⁷ Zob. P. Woodford, *The Very Possibility of a Science of Religion: Ernst Troeltsch and Neo-Kantianism*, The "Journal of Religion", 2017, vol. 97, no. 1, s. 56-78.

¹⁸ Zob. A. Martin T., *A Post-Kantian Perspective on Recent Debates about Mystical Experience*, "Journal of the American Academy of Religion", 2002, s. 70, 801-17; R. Pippin, *The Natural and the Normative*, "Daedalus 138", 2009, nr 3, s. 35-43; K. Schilbrack, *Philosophy...*, cyt. Wyd.; T. Lewis, *Why Philosophy Matters for the Study of Religion & Vice Versa*, Oxford University Press, Oxford 2015.

sprzecznie normatywne epistemologicznie twierdzenia z kategoriami wiedzy i kategorią prawdy wewnątrz niewartościującego, deskryptywnego i wyjaśniającego statusu nauki, w szczególności nauk historycznych. Pytanie to należało do kwestii kontrowersyjnych, zwłaszcza w świetle debat wokół psychologizmu. Psychologizm w naukach społecznych w końcu wieku dziewiętnastego poniekąd wyznaczał i inspirował ich kierunki, marburską szkołę neokantowską Paula Natorpa i Hermannna Cohena, swoją, społeczną hermeneutykę Wilhelma Diltheya, empiryczną psychologię Wilhelma Wundta, socjologię Georga Simmela i Maxa Webera, badania Franza Brentano, a nawet analityczną filozofię Gottloba Frege. Peter Woodford przypomina, że psychologizm otworzył pole swej krytyki w fenomenologii Husserla i uzbroił ucznia Rickerta, mianowicie Martina Heideggera w narzędzia analityki egzystencjalnej, konkurencyjnej względem psychologistycznych teorii intencjonalności i mentalnych reprezentacji świata w badaniach filozoficznych. Słowem, psychologizm wyzwolił główny problem epistemologii wiedzy o religii, problem statusu kategorii normatywnych w naukowej procedurze ich zastosowań. Poprzedza go pytanie z rodowodu kantowskiego: czy logiczne reguły wnioskowania i rozumowania, a nawet same pojęcia z przypisywanymi im koniecznymi i wystarczającymi warunkami zastosowań mogą być rozumiane jako psychologiczne fakty o funkcjach ludzkiego umysłu, czy może, zawierają one nieredukowalną normatywnie, preskryptywną treść kryteriów tego co za wiedzę prawomocną istotnie uchodzi. Choć psychologizm podjął to pytanie na gruncie logiki, metody naukowej i epistemologii, szybko obrosło ono rozwinięciami we wszystkich innych arenach ludzkiego działania i badań, w których chodzi o jakieś wartości idealne, więc w religiach, etyce, prawie, polityce, także w estetyce. Jeśli bowiem myśl i działanie regulowane jest normatywnym przepisem, jakie cechy świata, jeśli jakiegokolwiek dają się zidentyfikować, usprawiedliwiają prawomocność ich twierdzeń? Skąd owa prawomocność pochodzi? Jak jest poznawana? Jak może być uzasadniona? Psychologizm głosi w tej sprawie pogląd, iż normatywny autorytet zasad myślenia i działania bierze się z obserwacji powtarzalnych, subiektywnych procesów psychologicznych, a także z biologicznych mechanizmów, które je regulują. Krytycy psychologizmu, jak Rickert właśnie, utrzymywali, że jeśli normy i wartości mają być w jakikolwiek sposób prawomocne, ich prawomocność nie może pochodzić z czyjegokolwiek uznania. Prawomocność wartości, podobnie jak świat zewnętrzny w reprezentacjach umysłowych, musi być pomyślana jako rzeczywiście niezależna względem ich subiektywnego aktu wartościowania, dlatego właśnie, iż sąd subiektywny może być mylny zarówno co do treści wartości (dlaczego ta a nie inna wartość ma być rzeczywiście przedmiotem jakiegoś poszukiwania) jak i kategorii, w jakich mają być umysłowo ujęte. Prawomocność wartości i norm nie może być ani wyjaśniona ani zredukowana do naturalnych procesów jakiegokolwiek *psyche*, ani jakiegokolwiek subiektywności kształtowanej przez wielkoskalowe procesy społeczne i historyczne. Troeltsch, Rickert i ich stronnicy rozwijają tedy stanowisko niemieckiego klasycznego idealizmu Kanta i Fichtego, które neguje możliwość redukcji prawomocności norm i wartości do naturalnych bądź

historycznych faktów, więc odrzuca naturalizm, pozytywizm, historycyzm i materializm. Jakikolwiek nie byłyby różnice szczegółowe wewnątrz neokantowskiego stanowiska w badaniach religii, ekspozycja głównego tych badań problemu, mianowicie, ugruntowanie normatywnego charakteru religii dziedzin pokrewnych stawia pytanie o epistemologiczne podstawy nauk, które mają je badać, socjologii religii w szczególności.

Neokantowska teoria wartości

Rickert, jego nauczyciel Windelband, zajmują w historii filozofii miejsce określone mianem wielkiego *Methodenstreit* (sporu o metodę) o metodologiczny charakter *Natur* – i *Geisteswissenschaften* (Nauk o duchu i nauk przyrodniczych) w Niemczech w latach 1880-1890. W przeciwieństwie do innych myślicieli tego czasu borykających się z kwestią demarkacji nauk przyrodniczych i humanistycznych, Windelband i Rickert wyróżniali się ściśle metodologicznym podejściem. Nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne nie badają, wedle tego stanowiska, różnych kategorii rzeczy lub różnych ich dziedzin, by tak rzec, umysłowych i fizycznych, działań i wydarzeń. Różni je eksplanacyjny cel i właściwe tej różnicy narzędzia. Idiograficzne nauki humanistyczne, w szczególności historia, opisują i wyjaśniają jednostkowe, неповtarzalne wydarzenia, jednostki, ruchy, kulturowe formacje. Nomotetyczne nauki przyrodnicze odkrywają przypadki pewnych praw zachodzących powszechnie w każdym miejscu i w każdym czasie. Poniekąd ryczałtem rozwiązanie Rickerta i Windelbanda w terminach metodologicznych podejmuje problem podstaw wiedzy, umysłu, prawdy i wartości kształtujący od początku filozofię zachodnią. W języku współczesnej filozofii nauki, która samej nauce przyrodniczej jest tak potrzebna jak ornitologia ptakom¹⁹, metodologiczne konwencje Rickerta pozostają w służbie pewnej metaetyki lub metalogiki skoncentrowanej wokół natury wszelkiej normatywności. W terminach tego historycznie oznaczonego zwrotu w myśli niemieckiej podjęty został problem właściwego rozumienia relacji między tym co jest (*das Sein*) i tym, co powinno być (*das Sollen*). Rickertowskie rozwiązanie przejmując kantowską dystynkcję między *questio facti* i *questio juris*, ze sławnej *Transcendentalnej dedukcji kategorii*, rozdziału *Krytyki czystego rozumu*. Dystynkcja ta wskazuje na elementarną i fundamentalną różnicę pomiędzy pytaniem o normatywne uzasadnienie czegoś i pytaniem o fakt, pomiędzy podstawą normatywnych racji rządzących myśleniem i działaniem a przyczynami rządzącymi wydarzeniami przyrody. To jest główne eksplanacyjne zadanie nauki. Wedle interpretacji kantowskiej, istnieje zasadnicza logicznie różnica między ujęciem świata w podstawowych kategoriach takich jak substancja, przypadłość, przyczyna, skutek, ko-

¹⁹ To oczywiście zapożycznie z Richarda Feynmana cytowane w licznych opowieściach o nim, ale także przez samego Feynmana.

nieczność, przypadkowość – by zachować świat jakoś zrozumiałym (inteligibilnym) – i to jest dziedzina *questio facti*, a zapytywaniem o prawo do roszczenia normatywnej prawomocności orzeczeń o nim z użyciem tych kategorii. I to jest dziedzina *questio juris*. Pierwsza jest problemem swoiście psychologicznym, w terminologii kantowskiej, problemem fizjologicznej derywacji. Druga zaś jest kwestią epistemologiczną wymagającą dedukcji transcendentalnej. Otóż Rickertowi chodziło o pierwszeństwo epistemologiczne *questio juris* względem *questio facti*. W każdym poznaniu, gdy ma ono rozstrzygać jakąś odpowiedź, chodzi o jakąś wartość, jakieś normatywne kryterium, ze względu na które badanie i poznanie ma znaczenie i uzasadnienie. Twierdzenia nauki uzasadniają swą prawomocność wiarygodnością swych treści i sposobu ich konstrukcji. W programowym dziele Rickerta *System der Philosophie: Allgemeine Grundlegung der Philosophie* pojawia się tej tezy założenie, które głosi że „idea każdej nauki zawiera się w pojęciu jej zadania”²⁰. Podporządkowanie zatem tego co jest temu, co powinno być, bytu jakiemuś zobowiązaniu, jest konsekwencją natury działania racjonalnego. Fakty i wartości nie mogą być wzajemnie separowane, nie dla ominięcia naturalistycznego błędu wyprowadzania norm z twierdzeń o faktach, raczej ze względu na stałą obecność kryteriów normatywnych w badaniach naukowych. Każde działanie zakłada realizację jakichś wartości. Nauka także. Jakoż nie da się pojąć dowolnej kultury bez uwzględnienia jej wartości i norm. Dotyczy to nauki w sposób dla niej konstytutywny. Celem nauki jest badanie wszelkich kultur. Jej zadaniem jest odpowiedź na pytania o ich zdolności uzasadnienia swych wartości. To wyznacza przede wszystkim pola relacji między nauką a pozostałymi dziedzinami kultury, religii w szczególności. To warczą im szczególne założenia.

Pierwsze dotyczy dystynkcji między uświęconą w naukach teoretyczną wartością wiedzy i ateoretycznymi wartościami, takimi jak piękno, sprawiedliwość, dobro a transcendencją poszukiwaną w pozaintelektualnych sferach kultury. O ile wszakże, obiektywna wartość prawdy jest logicznym założeniem rozumu, dla pozaintelektualnych sfer kultury nie da się takiego założenia podjąć. W rzeczy samej, racjonalna konieczność ateoretycznej sfery kultury wymaga związania jej z uniwersalnymi strukturami życia praktycznego. Kultury są racjonalne. Jakoż nie da się ich racjonalności wyprowadzić z jakiegoś naturalistycznego, genealogicznego czy historycystycznego programu badań. W przeciwieństwie do naturalistycznej *lebensphilosophie*, ideały obecne w wartościach danej kultury nie są wynikiem biologicznej konieczności, życiowych instynktów lub ich funkcji. Są rezultatem konieczności z auto-legalizującej je zdolności rozumu. Transcendencja zatem to założenie każdego uzasadnienia wartości. Bez niej kultury tracą swe podstawy. Imperatywy kultury są tak samo dostępne racjonalności jak przedmioty każdego innego poznania, choć – jak wiadomo z ich krytyk,

²⁰ H. Rickert, *System der Philosophie: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1921, s. 153. Teza ta jest powtórzeniem głównego twierdzenia Rickerta z jego rozprawy habilitacyjnej z 1891 roku *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendental Philosophie*, 5 wyd., Mohr-Siebeck, Tübingen 1921.

dziejów sceptycyzmu bądź szyderstwa początków modernizmu „rozpaczliwie nie znamy ich istoty. Niech się z tym pogodzą kawiarnie teozoficzne i piwiarnie kantowskie” – mawia sławny profesor Brichot w *Poszukiwaniach straconego czasu* Marcela Prousta. W tej „krytyce praktycznego rozumu” – kontynuuje Brichot – „wielki renegat protestantyzmu platonizował germańską modą dla prehistorycznie sentymentalnych i aulicznych Niemiec, w rezultacie *ad usum* pomorskiego mistycyzmu. To jeszcze wciąż platońska *Uczta*, ale tym razem z Koenigsberg, z tamtejszą niestrawną kuchnią, z kapustą, a bez żigolaków”²¹. Profesor Brichot jak Marcel Proust, upodoba sobie jedynie religię piękną, której zbędne są inne źródła zrozumienia i doznania niż widzieć jasno w zachwyceniu.

Drugie założenie dotyczy różnicy między nauką (*Wissenschaft*) i światopoglądem (*Weltanschauung*). Dziedziną badań nauki jest to co jest, jakiś byt, rzeczywistość. Jakoż nie jest ona w stanie na mocy własnych zasobów dokonać przejścia z opisu i wyjaśniania do dziedziny zobowiązania, do tego, co powinno być. Filozofia jest w stanie odkryć normatywne powinności wśród założeń nauki i wśród praktyk codziennych. Otóż jedność wartości i bytu dana jest wyłącznie w sferze wiar religijnych. Nie da się jej osiągnąć na gruncie racjonalności nauki. Religia odgrywa tedy podwójną rolę. Z jednej strony jest ateoretyczną dziedziną *sui generis* kulturowych wartości dążących do ostatecznego spełnienia i pełnego ukompletowania w działaniach praktycznych. Wartości te, podobnie jak wartości etyczne, estetyczne czy teoretyczna wartość prawdy może być wyprowadzona *a priori* ponieważ ich formalna treść jest ostatecznym ukompletowaniem zadań każdej myśli i działania. Z drugiej strony zaś, religia jest areną teorii zakładającą transcendentną, metafizyczną jedność bytu i powinności. W obu perspektywach, teoretycznej i praktycznej, religia pełni rolę kultury wewnątrz której dochodzi do ostatecznej realizacji zadań myśli i działania, aktów pozaintelektualnego życia i intelektualnego ich uzgodnienia. Owa dwustronność religii organizuje jej zdolność do podjęcia bardziej bezpośrednich celów i zadań w perspektywie celów nieuwarunkowanych. Cele nieuwarunkowane są domeną religii. Jakakolwiek wiedza o niej musi uwzględniać religijne formy spójności rzeczywistości nieuwarunkowanej względem rzeczywistości uwarunkowanej w uniwersum sociokulturowym. Kwestia ta odsyła do socjologii Ernsta Troelscha, do jej pytania, jak w zmiennych strukturach socjokulturowych daje się odnaleźć powszechność obowiązujących je kategorii, religii nade wszystko. Neokantowskie odpowiedzi na to pytanie fundują programy socjologii ugruntowanej w krytyce ich możliwości.

²¹ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 5, *Uwięziona*, T. Żeleński (Boy) (tłum.), Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 249.

Socjologia Troeltscha czyli o możliwości wiedzy o religii

Gdy w latach 1895/96 powstaje rozprawa Troeltscha *Die Christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* (Chrześcijański światopogląd i jego wrogowie), jej autor już jest przygotowany do opracowania *Die Selbstständigkeit der Religion* (Autonomii religii) trzyczęściowego studium, co miało się ukazać w *Zeitschrift für Theologie Und Kirche*²². Broni w nim Troeltsch stanowiska o autonomii religii jako szczególnej areny życia (*Lebensgebiet*), która rozwija i kształtuje się mocą własnych wartości i norm, słowem mocą własną. Mylna konkluzja, że chodzi w niej jedynie o ujawnienie *sui generis* zjawiska religijnego łatwo się rujnuje w świetle jej podstawy, mianowicie w świetle twierdzenia iż, naturą umysłu jest spontaniczne odkrywanie istoty ideałów społecznych, idei, pojęć i zadań głównych dążeń i działań ludzkich. Idee i praktyki kulturowe nasączone są utworami umysłu, w czym celuje sztuka, prawo, religia, etyka, owszem filozofia nade wszystko. W tej sprawie materializm, naturalizm czy psychologizm nie ma nic trafnego do powiedzenia. W istocie kultura musi być – ze swej źródłowej istoty – rozumiana we własnych kategoriach, to znaczy w kategoriach spontanicznej zdolności umysłu do kształtowania siebie samego. Religia nie poddaje się wyjaśnieniom naturalistycznej przyczynowości, podobnie jak kultura jako pewna całość ducha. Próby darwinowskie, aktywne i w pewnym sensie modne w końcu dziewiętnastego wieku, jak w socjologii Herberta Spencera czy w filozofii Ernsta Haeckla, nie tylko nie respektują odrębności istoty nauk o duchu, a jakże, przeczą zasadzie autonomii religii. Wszystkie te przedsięwzięcia nie uwzględniają różnicy między psychologią a epistemologią. Błąd naturalizmu stąd się bierze, że traktuje myślenie i myśl jako wydarzenie analogiczne do wydarzeń przyrody z jej uprzączykowaniem i jego efektami. W krytyce naturalizmu Troeltsch nie naśladuje Rickerta, dąży jednak jego epistemologiczną regułą, wedle której istnieje różnica gruntowna między psychologią a epistemologią, między chaotycznym i amorficznym nurtem wydarzeń historycznych a naukowym ujęciem ich w pojęcia, między aposteriorycznym zadaniem akumulacji wiedzy historycznej a apriorycznym zadaniem krytyki jej założeń. Do tej różnicy Troeltsch dodaje istotną korektę, co jest przy okazji krytyką transcendentnej teorii wartości Rickerta za niedostateczne uwzględnienie więzi między realną, materialną, przyrodniczą, i kulturową także historią a normatywnie prawomocnymi zasadami jej ujęcia w nauce. To uzupełnienie Troeltscha umożliwia mu przewyższenie i odrzucenie historyzmu „poprzez historię”, to znaczy umożliwia krytykę abstrakcyjnej, formalnej, ściśle transcendentnej metody Rickerta na rzecz powiązania pojęć ogólnych z konkretem materiału historycznego, względem którego pojęcia zachowują się jako jego absolutnie prawomocne normy. Pojęcie absolutnej normy stosuje się do historii – głosi Troeltsch²³.

²² E. Troeltsch, *Die Selbstständigkeit der Religion*, w: *Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe*, F. W. Graf, Ch. Albrecht, T. Rendtorff, G. Hübinger (red.), De Gruyter, Berlin 1998-2015, 2009.

²³ E. Troeltsch, *Moderne Geschichtsphilosophie*, w: *Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe*, vol. 1, s. 78.

Zdaje się, w tym stanowisku Troeltscha mieści się opór uznania wystarczalności transcendentalnej teorii wartości dla badań socjologicznych. Jeśli redukcyjny zawsze naturalizm w dziedzinie badań religii może zaspakajać jedynie i co najwyżej aspiracje psychologizmu, ruch w stronę transcendentalnej teorii wartości domaga się dopełnienia teorią wszelkiej normatywności w kulturze i nauce. Musi tedy wykonać badanie swej podstawy w przyjęciu pojęcia jedności *Ducha i Natury*. Jak zauważa Peter Woodford, tak pojawia się w badaniach Troeltscha ów *Auseinandersetzung* z Rickertem i Windelbandem, mianowicie w pytaniu, na które odpowiedź jest okazją do zerwania z obydwoma orientacjami neokanowskimi, badeńską Rickerta i marburską Paula Natorpa i Hermanna Cohena. Odnawia się w ten sposób w badaniach religii znaczenie różnicy między Kantem i Schleiermacherem, Heglem i Schellingiem, różnicy między stanowiskiem krytycznym i metafizycznym. Dla Troeltscha wartości dowolnej kulturowej dziedziny są osiągane w zmaganiu się z oporem empirycznej historii kultury, czyli w samoświadomej aktywności kulturowej. Z oporem, gdyż wśród jej nieusuwalnych składników jest każdorazowo jakiś irracjonalny osad. Dla Rickerta, jeśli wartości co do swej prawomocności i obiektywności fundowane są w aktywności kulturowej, ich formalna zawartość musi być wyprowadzona z czysto apriorycznej aktywności, z czysto racjonalnej procedury.

Wnioski: niekonkluzywność wiedzy o kulturze

Nietrudno zauważyć, pytanie o możliwość wiedzy o religii należy do głównego repertuaru pytań o warunki możliwości wiedzy o kulturze. Jeśli warto odświeżać historyczne spory na ten temat, widać niechybnie ich związek ze współczesnymi troskami zaawansowanej epistemologii w socjologii religii. Status epistemologiczny *Religionswissenschaft*, jeśli jest czymś innym niż status epistemologiczny innych dziedzin wiedzy o kulturze, musi na nowo ukazywać swe uzasadnienie w poszczególnych swych ujęciach, w psychologii, historii, antropologii, ekonomii i socjologii religii. Rzecz w tym wszakże, że religie same, tak jak się zjawiają w procesach społecznych, w doświadczeniu zbiorowym, proponują warunki swej wiedzy o sobie samej. Są metaetyczne i metafizyczne gdy są normatywne zarazem. Zwracają tedy spojrzenia na swe racje dostępne metodzie transcendentalnej, oprócz tych, które istotnie można odnaleźć w badaniu ściśle przyczynowo-skutkowym, w badaniach prezentowanych w owych narracjach socjologicznych co niekrytycznie powielają błąd naturalizmu i skłonności psychologizmu. Rickert, Troeltsch, także Weber, Simmel i Heidegger, współcześnie Benedykt XVI i Jean Luc Marion dokonują rzeczy ważnych dla socjologii nie tylko dlatego, że koncentrują się na elementarnych pytaniach epistemologii nauk społecznych, także dlatego, że identyfikują naukę, filozofię, historię, socjologię i religię właśnie w tym, czym one się różnią jako odpowiedzi z zakresu pytań o naturę umysłu, naturę wiedzy, naturę wartości. Słowem, nauka o religii wzywa do rozumienia wszelkiej

normatywności, rozumienia tego co prawomocne. Nauki o religii kierują spojrzenia ku badaniu podstaw religii jako swych podstaw by odsłonić normatywne źródła kultury. Spojrzenie to jest chronicznie niekonkluzywne. Nie tak jednak jak gderają w tym duchu ponowoczesne umysły o zasadniczym konflikcie nauki i religii. Przeciwnie, ich racje główne wyłaniają się z epistemologicznych pytań o źródłowe przesłanki obowiązywalności nauki i religii, kultury i jej poszczególnych aren społecznego zobowiązania. W jakimś sensie jest to obserwacja trywialnie antydurkheimowska, to znaczy warta debaty w szczególności. Znaczenia religii nie pojawiają się w aktach jej wykonania. Jej wykonania są spojrzeniem, które samo jest oglądane, jak w patrzeniu na obraz o religijnej treści, ikonę jakiejś świętości. Ten co nań patrzy wie, że jest objęty spojrzeniem tego, na którego patrzy.