

Przegląd Religioznawczy 1 (291)/2024

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9409-9029>

DOI: 10.34813/ptr1.2024.1

Religioznawstwo w poszukiwaniu swojej naukowości

Religious studies in search of its scientific nature

Abstract. In this discussion, I will be addressing the question of whether religious studies can be considered a legitimate field of scientific research. A few years ago, it was removed from the list of recognized sciences by government decision-makers. However, I do not believe that this has put the field in a dire situation. In fact, I argue that in the past, such obstacles have actually been beneficial as they have brought recognition to the field from those who treat science and religion separately. This has allowed for entry into academic circles for religious studies. However, the success of the field now largely depends on scholars who conduct research on various religions and forms of religiosity. In this discussion, I present the thesis that these scholars can contribute by utilizing the best practices from the traditions of religious studies while also making changes where necessary in order to demonstrate that it is a dynamic discipline capable of growth. The fact that these changes may create controversy is a sign of not only their imperfections, but also their potential as a research discipline.

Keywords: science, religious traditions, continuation and innovation

Wstęp

Postawiony w tytule problem nie jest nowy. Nowe są jednak wyzwania stojące przed religioznawstwem oraz próby sprostania im przez tych, którzy

prowadzą badania nad różnymi religiami i formami religijności. Jednym z takich wyzwań stojących przed religioznawcami w naszym kraju jest skreślenie religioznawstwa z ministerialnej listy dyscyplin naukowych. Jednak znacznie poważniejszym jest jego rozmijanie się z kryteriami, które wyznaczają granice między naukowością i pseudonaukowością. Ma to wprowadzić dość długie tradycje, ale jednym dostarczają one argumentów potwierdzających tezę, że religioznawstwo w gruncie rzeczy nigdy nie zasługiwało na miano prawdziwej nauki, a innym – że niewiele nauczyło się na swoich błędach i albo je dzisiaj powiela, albo dodaje do nich nowe. Tak czy inaczej, nie jest prawdziwą nauką. Trudno byłoby zresztą niektórym z tych opinii odmówić racji. Rzecz w tym, że przyjmuje się różne kryteria naukowości i różnie się je stosuje w praktyce badawczej. Trzeba jednak poważnie się nad tym zastanowić i przyjmować takie wymagania brzegowe dla naukowości, którym religioznawstwo będzie w stanie sprostać. Wiele tu zależy nie tylko od wymagań formalnych, ale także od realiów badawczych. Skłonny jednak jestem podpisać się pod taką listą wymagań brzegowych, na której znajduje się: 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) wypowiedanie się jedynie w kwestiach, w których posiada się odpowiednie kwalifikacje badawcze; 5) korzystanie z możliwie najlepszych wzorców naukowości. Do tej listy można jeszcze dopisać oczywiście inne pozycje. Nauki społeczne i humanistyczne, w tym religioznawstwo, należą do tych, w których szczególną rolę odgrywają tradycje badawcze. Umiejętność korzystania z tego, co było w nich najlepsze, można również uznać za warunek brzegowy ich naukowości. Stąd w pierwszej części rozważań przywołałam tradycje, do których mniej lub bardziej świadomie odwołują się dzisiejsi religioznawcy. W drugiej zaś podam przykłady poruszania się uczonych po takich obszarach badawczych, które u jednych mogą budzić uznanie, a u innych wątpliwości, czy już samo wejście na ich grunt nie oznacza pseudonaukowości.

Badania religioznawcze w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku

Za prekursora badań religioznawczych dość powszechnie uważany jest urodzony w niemieckim Dessau, ale studiujący najpierw w Berlinie, a później w Oxfordzie filolog i orientalista Friedrich Max Müller (1823–1900). Na tej angielskiej uczelni uzyskał on stopień magistra, a w 1868 r. stanowisko profesora

filologii porównawczej. Po przejściu na emeryturę w 1897 r. prowadził również wykłady na szkockich uniwersytetach, w tym na Uniwersytecie w Glasgow. Ponadto do końca życia zajmował się tłumaczeniami z języków orientalnych, w tym wedyjskiego sanskrytu, na języki europejskie (Fynes, 2004). Był współautorem przekładów na język angielski liczącego 50 tomów zbioru *Świętych ksiąg Wschodu* (*Sacred Books of the East*). Przypominam te fakty nie tylko po to, żeby wskazać, w jakim obszarze sytuowały się jego zainteresowania i dokonania badawcze, ale także po to, aby zasygnalizować problem, który można nazwać „problemem Müllera”. Sprowadza się on do próby wskazania miejsca, w którym kończą się jego analizy językoznawcze, a zaczynają religioznawcze.

Jeśli jednak trzymać się jego własnych wypowiedzi, to takiego miejsca nie ma i być nie może, bowiem każda religia i każda forma religijności ma swoje formy wyrazu w jakimś języku i języki mniej doskonałe (takie jak język greckich mitów) mogą być przekładane na bardziej doskonałe. Za język na swój sposób doskonały uznawał on wedyjski sanskryt. W liście do Chevaliera Bunsena z 25 sierpnia 1866 r. napisał: „Indie są o wiele dojrzalsze niż Rzym czy Grecja za czasów św. Pawła. Zgniłe drzewo od jakiegoś czasu ma sztuczne podpory, bo jego upadek byłby dla rządów niewygodny. Jednak jeśli Anglik zobaczy, że prędzej czy później to drzewo musi upaść, to sprawa będzie załatwiona [...]. Chciałbym żyć spokojnie przez dziesięć lat i nauczyć się języka, spróbować zaprzyjaźnić się [z wyznawcami indyjskich wierzeń – Z.D.] i zobaczyć, czy nadaje się do tego, aby wziąć udział w dziele, dzięki któremu stare oszustwa indyjskiego kapłaństwa mogłyby zostać obalone i otwarta zostałaby droga do wejścia na prostą drogę chrześcijaństwa...” (Müller, 1902, s. 191). Można to odczytywać jako próbę obrony polityki kolonialnej, która była prowadzona w Indiach przez Wielką Brytanię, a można doszukiwać się tu też obrony chrześcijaństwa.

Problem w tym, że jemu współcześni te i podobne im słowa odczytywali jako atak na chrześcijaństwo. W 1891 r. prezbiteriański teolog zarzucił mu, że „wywraca wiarę chrześcijańską i nadaje się do szerzenia poglądów panteistycznych wśród niewiernych studentów i innych osób”. Natomiast rok później prałat Kościoła rzymskokatolickiego w Szkocji Aleksander Munro stwierdził, że wykłady Müllera „nie są niczym innym niż krucjatą przeciwko boskiemu objawieniu, Jezusowi Chrystusowi i chrześcijaństwu” (Müller, 1902, s. 262 i n.). Tak czy inaczej, ani jego językoznawstwo, ani jego religioznawstwo nie zasługiwało na miano nauki, jaka była do zaakceptowania na ówczesnych brytyjskich uniwersytetach. Czy były one do zaakceptowania przez tych, którzy opowiadali się wówczas za ewolucyjną teorią Karola Darwina? Pytanie to nie jest bezzasadne, bowiem Müller wygłosił cykl wykładów pod wspólnym tytułem: *O filozofii języka Darwina*. Natomiast w bezpośredniej

korespondencji z Darwinem zapewniał go, że „jest jego pilnym czytelnikiem i szczerym wielbicielem” (Josephson-Storm, 2017, s. 113 i n.). Jednak „pilnym” i „szczerym” nie oznaczało bezkrytycznego podążania za darwinowską teorią ewolucji. Teorię tę traktował wprawdzie jako dobre „narzędzie” do zwalczania cieszącego się w tym czasie sporym uznaniem materializmu mechanistycznego, jednak niewystarczające do tego, aby udzielić przekonującej odpowiedzi na pytanie: „pod jakim niebem umysł ludzi najpełniej rozwinął niektóre ze swoich najwspanialszych darów, najgłębiej zastanawiał się nad największymi problemami życia i znalazł rozwiązania niektórych z nich, które zasługują na uwagę nawet tych, którzy studiowali Platona i Kanta?” (Müller, 1899, s. 9 i n.). Za przydatną do osiągnięcia tego celu uznawał taką teorię języka, według której ludzki język jest podstawą i wyrazem każdej kultury oraz „tworzy nieprzekraczalną barierę między człowiekiem i zwierzęciem”. Tak czy inaczej, według Müllera naukowość językoznawstwa jest warunkiem koniecznym naukowości religioznawstwa.

Tego warunku nie uznawali tacy uczeni, jak Edward Burnett Tylor (1832–1917) i James George Frazer (1854–1941). Pierwszy z nich był profesorem antropologii na Uniwersytecie Oxfordzkim, autorem dzieł: *Kultura prymitywna* oraz *Antropologia*, uznawanych do dziś przez antropologów kulturowych i społecznych za wizytówkę tej dyscypliny badawczej. Inspirował się w nich teorią ewolucji nie tyle Darwina, ile jego konkurenta do naukowej sławy, Charlesa Lyella (Porter, 1976, s. 91 i n.). Uczony ten – w odróżnieniu od Darwina, który akcentował przede wszystkim znaczenie biologicznego „wyposażenia” różnych gatunków – wskazywał na znaczenie uwarunkowań geologicznych. Jest on autorem nowatorskiego dzieła pt. *Zasady geologii*, które miało uwalniać ludzkość zarówno „od starej dyspensacji Mojżesza” na temat powstania Ziemi i żyjących na niej gatunków, jak i nowej – Lamarcka, według której próbuje się godzić naturalną zoologię i antropologię z naturalną teologią (Bartholomew, 1973, s. 261 i n.). Intencją Lyella nie było podważenie wiary w Boga, ale odróżnienie teologii od takich nauk, jak: geologia, zoologia czy antropologia naturalna.

Taylor zrobił krok dalej, bowiem dopisał do tej listy antropologię kulturową. Już w *Kulturze prymitywnej* posługiwał się takimi jej metodami jak obserwacja uczestnicząca (w 1856 r. odbył podróż do Meksyku w celu zbadania i opisanie pierwotnych wierzeń i praktyk tamtejszych ludów) oraz porównywanie wcześniejszych form kulturowych z takimi ich późniejszymi odpowiednikami, jak religijne wierzenia i praktyki. Na tej podstawie sformułował definicję kultury i cywilizacji, według której „w sensie etnograficznym to złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, zwyczaje oraz wszelkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa” (Tylor,

1920, s. 3 i n.). W podsumowaniu tego dzieła napisał, że „nauka o kulturze jest w istocie nauką reformatorów” – tyle że nie religijnych, lecz świeckich. Nie oznacza to jednak bagatelizowania kulturowego znaczenia ludzi głębokiej wiary. Przeciwnie, podkreślał ich historyczną rolę w procesie ewolucji cywilizacji i kultury. Na pierwszym miejscu w swoich badaniach stawiał te animistyczne wierzenia w duchy, w świetle których duchy zamieszkują i ożywają ludzkie dusze (Strenski, 2006, s. 93 i n.). Na pytanie, czy ewolucja tych wierzeń prowadzi do ateizmu, odpowiadał przecząco. Jego zdaniem oznacza ona wprawdzie stopniową eliminację pogaństwa, ale także rozczarowanie jego starymi formami i proponowanie w ich miejsce takich, które nazywał „monoteistycznym deizmem”.

James G. Frazer był absolwentem Trinity College w Cambridge (gdzie ukończył z wyróżnieniem studia z filologii klasycznej), a później wykładał antropologię kulturową na tej uczelni oraz na uniwersytetach w Oxfordzie i Liverpoolu. W swojej najgłośniejszej książce, *Złotej gałęzi*, dał świadectwo fascynacji mitami i związanymi z nimi rytuałami (Frazer, 2017). 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” (Josephson-Storm, 2017, s. 144 i n.). Z kolei sekularyzację przedstawiał jako świadectwo wielkiego społecznego rozczarowania takimi religiami, jak chrześcijaństwo. Rzecz jasna, spotkało się to z krytyką obrońców tej religii. Krytyków miał on także w gronie świeckich uczonych. Jednym z nich był Timothy Larsen. Zarzucał on Frazerowi „bezcelne charakteryzowanie magicznych praktyk jako »nieomylnych«” oraz „naginanie” kultur niechrześcijańskich w taki sposób, aby pasowały one do języka chrześcijańskiej teologii, np. nazywając „wielkiego Lamę z Lhasy” „buddyjskim papieżem”, „człowiekiem-bogiem” lub „dobrym pasterzem” (Larsen, 2014, s. 43 i n.). Zdaniem tego krytyka nie miało to wprawdzie sprawiać, aby te niechrześcijańskie kultury „wydawały się mniej dziwne”, ale aby „chrześcijaństwo wydawało się jeszcze dziwniejsze i barbarzyńskie”.

Na przełomie XIX i XX wieku zapoczątkowany został również kierunek badań religioznawczych, który dziś funkcjonuje pod nazwą socjologii religii. Jednym z jego najbardziej znaczących i wpływowych prekursorów był niemiecki historyk, prawnik i ekonomista polityczny Max Weber (1864–1920), profesor uniwersytetów we Fryburgu i Heidelbergu. Spory rozgłos przyniosła mu napisana w 1905 r. praca pt. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Jego fundamentalnym dziełem jest jednak *Gospodarka i społeczeństwo* – nie tylko

dlatego, że stanowi ona systematyczny wykład tzw. socjologii rozumiejącej, ale także, a nawet przede wszystkim dlatego, że próbował on w miarę całościowo odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób i dlaczego różne religie i różne formy religijności zyskały takie znaczenie w kulturze zachodniej, że bez nich nie mogłyby zaistnieć i funkcjonować takie sfery życia społecznego, jak gospodarka, prawo czy polityka? Odpowiedź ta nie mogła być i nie była prosta dla Webera. Co więcej, pozostawiała szereg znaków zapytania. Jednak przynajmniej jedna kwestia wydawała mu się bezdyskusyjna, tj. taka, że szukanie odpowiedzi na to pytanie trzeba zacząć od próby zrozumienia działań społecznych, które sprawiły, że pojawiały się wierzenia i praktyki religijne w dającym się określić miejscu i czasie, a następnie były one wypierane i zastępowane przez takie, które wydawały się bardziej racjonalne, przy czym racjonalność ta może być i była różnie mierzona, poczynawszy od miary, jaką jest zaczarowywanie i odczarowywanie świata, a skończywszy na tej, jaką stanowi wzrost efektywności gospodarki i gospodarowania. Ta ostatnia kwestia stanowi zresztą jeden z motywów przewodnich *Etyki protestanckiej*. Zawarta w tym eseju odpowiedź na to ogólne pytanie została sprowadzona do tego, że tytułowy „duch kapitalizmu” zawdzięcza swoje istnienie i siłę sprawczą „duchowi protestantyzmu”, którego dewizą jest ciężka, skrupulatna praca oraz poświęcenie i wyrzeczenia, za które nagrodą jest nadzieja, ale tylko nadzieja na wieczne i szczęśliwe życie po śmierci. W ostatecznym rachunku wszystko jednak zależy od woli i łaski Boga, a „przykładanie kryteriów ziemskiej »sprawiedliwości« do jego suwerennych zarządzeń nie ma sensu i stanowi naruszenie Jego majestatu” (Weber, 1994, s. 84 i n.).

W *Gospodarce i społeczeństwie* prospołeczna rola religii ukazana jest nie tylko w znacznie szerszy, ale także pogłębiony sposób. Obejmuje ona bowiem różne etyki (od etyk magicznych do etyki zbawienia) oraz różne czasy i miejsca ich społecznego funkcjonowania (od czasów najdawniejszych do współczesnych). Ważna w badaniach Webera jest analiza porównawcza wierzeń świata zachodniego z wierzeniami światów daleko- i bliskowschodnich, w tym konfucjanizmem i judaizmem (Weber, 2002, s. 318 i n.). Istotnym uzupełnieniem tych analiz są te, które znalazły wyraz w opublikowanych już po jego śmierci trytomowej *Etyce gospodarczej religii światowych*, takie jak taoizm, konfucjanizm, hinduizm, buddyzm i starożytny judaizm (Weber, 2006). W późniejszym czasie wszystkie te dzieła spotkały się z szerokim zainteresowaniem, a szczególnie dużym uznaniem cieszyła się nie tylko jego *Etyka protestancka*, ale także *Starożytny judaizm*. Zdaniem Johna Love’a drugie z tych dzieł „przyczyniło się do pogłębienia zrozumienia kwestii znaczenia żydowskiego dziedzictwa” oraz „poszerzenia znajomości pochodzenia zachodniej racjonalności” (Love, 2000, s. 200 i n.).

Rzecz jasna, pojawiły się też krytyki i korekty poglądów Webera, w tym opinie, że przeszacował on społeczną rolę elementów racjonalnych w religii i nie doszacował roli elementów irracjonalnych (Sica, 1990). Zarzucano mu także, iż nie uwolnił się od wpływów heglowskiego myślenia, w świetle którego za wszystkim stoi i wszystkim „zarządza” siła, którą Hegel nazwał Duchem Świata (*Weltgeist*). Zarzuty do jego poglądów formułowali także marksiści (Kozyr-Kowalski, 1984, s. 19 i n.). Krytycznie wypowiadali się o nich też ci, którzy wprawdzie uznawali się za kontynuatorów zapoczątkowanych przez Webera badań, jednak znajdowali w nich niedające się naukowo uzasadnić uproszczenia. Jednym z nich był Talcott Parsons. Jego zdaniem „od momentu pojawienia się podstawowej dychotomii weberowskiej analizy na »racjonalne« i »nieracjonalne« aż do chwili, gdy te ostatnie elementy traktowane są jako *odchylenie* do tego, co racjonalne, pojawia się tendencja do tworzenia fałszywej, teoretycznie nieuzasadnionej antytezy. Elementy, które mogą być w pewnych empirycznych przypadkach dobrze zintegrowane z racjonalnymi elementami systemu, są *wtłaczane* w konflikt z nimi. Stąd też najwyższe wartości są raczej traktowane jako siły »irracjonalne«. W bliskim związku z tym są emocje, również traktowane jako coś irracjonalnego” (Parsons, 1968, s. 16 i n.).

W XIX wieku pojawiło się też takie filozoficzne podejście do religii i religijności, według którego stanowiły one swoiste urojenia ludzkości. Nie zyskało 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). W okresie młodzieńczym pozostawał on pod wpływem filozofii Hegla, a nawet słuchał jego wykładów na uniwersytecie berlińskim. Później jednak zaliczył go do spekulatywistów, którzy z filozofii „czynią igraszkę rozumu” (Feuerbach, 1959, s. 3 i n.). W *Wykładach o istocie chrześcijaństwa* oraz w *O istocie religii* przedstawił wyniki swoich analiz i przemyśleń. Uznał, że jeśli religia miała i ma coś wspólnego z rozumem, to z rozumem spekulatywnym. Natomiast nie miała, nie ma i nie może mieć niczego wspólnego z „rozumem naturalnym”, który wychodzi od naturalnych ludzkich potrzeb i dochodzi do przekonania, że „treść i przedmiot religii (każdej religii) są na wskroś ludzkie, że tajemnicę teologii stanowi antropologia, że tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka. Religia jednak nie jest świadoma tego, że treść jej jest ludzka...” (Feuerbach, 1981, s. 7 i n.). Za swoje życiowe zadanie, a nawet powołanie, uznał uświadomienie tego wszystkim, którzy są przekonani, iż wierzenia i praktyki religijne są nie tylko czymś innym, ale także czymś dużo więcej. Wprawdzie słuchaczy tych wykładów nie miał w akademickich murach (prawa wykładania na Uniwersytecie w Erlangen został pozbawiony w 1837 r.), jednak znalazł ich wśród

ludu – jeśli tak można nazwać tych, którzy słuchali ich od 1 grudnia 1848 r. do 2 marca 1949 r. w sali ratusza miejskiego w Heidelbergu (Tomasoni, 2015).

Niespecjalnie trafiły one do przekonania nawet takiemu krytykowi religii i religijności, jak Karol Marks. W swoich *Tezach o Feuerbachu* przyznaje on wprawdzie, że Feuerbach „sprowadził świat religijny do jego ziemskiej podstawy”, jednak dodaje, że „do dokonania tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. Mianowicie fakt, że podstawa ziemska odrywa się sama od siebie i utrwała się w obłokach jako samodzielne państwo, da się wytłumaczyć jedynie samorozdarcie i samozaprzeczeniem tej ziemskiej postawy. Musi ona sama być najpierw zrozumiana w swej sprzeczności, następnie zaś, przez usunięcie sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowana” (Marks, 1949, s. 383). Miał on pomysł na to, jak ją zrewolucjonizować, i znalazł ludzi, którzy wprowadzali go później w życie. Krótko mówiąc, polegał on na tym, aby filozofię, w tym filozofię religii, uczynić ideowo zaangażowaną w realizację społecznych celów grupy społecznej nazwanej przez Marksa i Engelsa w *Manifestie komunistycznym* proletariatem. Jej naukowość była rozumiana i przedstawiana w sposób, który wykluczał wszelki idealizm. Zdaniem Zygmunta Poniatowskiego Feuerbach zrobił wprawdzie ważny krok w tym kierunku, „głosząc, że religia jest fantastycznym odzwierciedleniem, zdeformowanym odbiciem warunków egzystencji i istoty człowieka” i zyskał tym „nieprzemijającą popularność”, jednak nie był to krok milowy, lecz jedynie pójście we właściwym kierunku (Poniatowski, 1961, s. 31). Zdaniem marksistów takim krokiem milowym była dopiero krytyka religii Marksa i Engelsa. To przekonanie było i jest upowszechniane przez tych wszystkich, którzy uznają się za prawdziwych marksistów. Za swoje zadanie i powołanie uznają oni upowszechnianie go i społeczne utrwalanie w świadomości owego proletariatu. Słowem kluczem do ich naukowości ma być jednak nie „idealizm”, lecz „materializm dialektyczny”.

Ostatnią z wyróżnianych przeze mnie tradycji są badania religii i religijności prowadzone z psychologicznego punktu widzenia. Jednym z bardziej znaczących ich prekursorów był amerykański filozof i psycholog William James (1842–1910). Ukończył on studia medyczne na Uniwersytecie Harvarda (1869 r. otrzymał stopień doktora medycyny), a później wykładał na tej uczelni anatomię, fizjologię, psychologię i filozofię. Spore zainteresowanie i uznanie w środowisku akademickim zyskały zarówno jego rozprawy filozoficzne (m.in. *Pragmatyzm* oraz *Znaczenie prawdy*), jak i z zakresu psychologii religii, zwłaszcza rozprawa zatytułowana *Doświadczenie religijne*. W tych pierwszych opowiadał się za pragmatycznym rozumieniem prawdy i do takiego rozumienia starał się przekonać studentów na swoich wykładach prowadzonych na macierzystej uczelni, a po przejściu na emeryturę w 1907 r. również na

Uniwersytecie w Edynburgu. W świetle tego pragmatyzmu „prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić, uzasadnić, potwierdzić i zweryfikować” oraz „każda prawda, która pomaga nam radzić sobie praktycznie lub intelektualnie z pewną realnością jest czymś jej przynależnym” (James, 2000, s. 5 i n.). Z takim pojmowaniem prawdy bezpośrednio łączyło się pojmowanie przez niego wolnej woli człowieka. Jego zdaniem „odnosi się ona wyłącznie do ilości wysiłku uwagi lub zgody, jaki możemy w dowolnym momencie włożyć w działania, które mają na celu osiągnięcie tego, co działającemu wydaje się najlepsze” (James, 2018). Tak rozumiana wolna wola wprowadzie „kręci się wokół przypadków”, jednak zdaniem tego uczonego można skutecznie oddzielić niektóre przypadki pozytywne („wewnętrznie racjonalne”) od negatywnych („wewnętrznie irracjonalne i niedorzeczne”). Możliwość takiego odróżniania nazywał on „miękkim determinizmem” lub kompatybilizmem. Od niego przechodził do takiego pojmowania doświadczenia religijnego, jakie przedstawił najpierw studentom na wykładach wygłaszanych w latach 1901–1902 na Uniwersytecie w Edynburgu, a później w książce pt. *Doświadczenie religijne*.

Składa się ona z dwudziestu wykładów o zróżnicowanej tematyce – począwszy od problemów psychologicznych i neurologicznych, a skończywszy na problemach „świadomości religijnej”. W *Wykładzie I (O religii i neurologii)* prezentuje on takie niestandardowe osobowości, jak inicjator ruchu kwakerskiego John Fox. Uważa on, że osobowości te wykazywały oznaki nie zrównoważenia nerwowego, a nawet „nawiedzenia psychopatycznego”. Jednak jego zdaniem były one na swój sposób „geniuszami”, a te „znamiona chorobliwe pomagały im w zdobyciu wpływu i autorytetu” (James 2001, s. 13 i n.). W wykładzie tym przywołuje też przypadek św. Teresy z Ávili, którą „wysztycha się jako histeryczkę”. Jest to jednak tylko „dyskredytowanie niemiłych stanów duchowych”, a nie badanie uwarunkowań, których wyodrębnienie pozwala określić „pewne czynniki szczególne życia duchowego i przyjrzeć się im w postaci nie zamaskowanej przez ich środowisko”. W następnych *Wykładach* znajdują się wskazania, jak powinno się poszukiwać takich „intensywnych stanów duchowych” oraz jak je „interpretować i wykorzystywać dla lepszego i pełniejszego życia”. W *Wykładzie XX*, podsumowującym te ustalenia i zalecenia, znajdują się zarówno takie ogólne twierdzenia, jak to, że „najlepszym dowodem prawdziwości religii jest jej użyteczność”, jak i takie metaforyczne formy wyrażania tych zaleceń, jak to, że miarą tej użyteczności może być dla uczonego otwieranie drzwi do „komnat” duszy ludzkiej, które „kryją sprężyny naszych tajemniczych namiętności, popędów, upodobań, niechęci, przesądów. Stamtąd pochodzą nasze intuicje, hipotezy, przewidywania, niewytłumaczalne mniemania, przeświadczenia i w ogóle wszystkie czynności nierozumowe”.

Takie postrzeganie i przedstawianie ich nie mogło się oczywiście spodobać tym, którzy uważali, że bez odwołania się do wiary w boską wszechmoc oraz niewiary w ludzką moc można mówić o ludzkiej rozumności i bezrozumności. Nie spotkało się ono też jednak z uznaniem marksistów, którzy uważali, że trzeba zacząć nie od analizy stanów duszy, lecz od stosunków społecznych, które warunkują ludzkie życie i współżycie z innymi. Poniatowski przyznaje jednak, że problemy psychologiczne badane nie tylko przez Jamesa, ale także innych psychologów religii przyczyniły się m.in. do „dostrzeżenia różnicy w religijności poszczególnych płci” oraz religijności dzieci i dorosłych (Poniatowski, 1961, s. 16).

Kontynuatorzy i innowatorzy

Dzisiaj osób, które interesują się z różnymi religiami i formami religijności, jest wiele. 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. Wypowiem się tu głównie o tych, którzy nie tylko posiadają status akademicki, ale także prowadzili i prowadzą badania, które sytuują ich w gronie uczonych. Takich również jest wielu i niejednokrotnie trudno wskazać, gdzie kończy się ich naukowość, a zaczynają różnego rodzaju spekulacje. Przynajmniej w niektórych przypadkach nawiązują oni do różnych tradycji, lecz jedni przejmują z tych tradycji to, co lepsze, a inni to, co znacznie gorsze, w tym spekulacje poprzedników. W każdym razie ani samo sytuowanie się w gronie akademickich uczonych, ani nawiązywanie do różnych tradycji nie jest gwarancją religioznawczej naukowości.

Na początek parę słów o tych, którzy potrafili i potrafią dodać do tradycji badań religioznawczych istotne innowacje. Tak się rzecz ma np. z fenomenologami religii, którzy kontynuują tradycje językoznawcze i kulturoznawcze. Należy do nich autor koncepcji, nazywanej przez niego „morfologią sacrum”, Mircea Eliade (1996). Tak się również rzecz ma z socjologami religii, którzy kontynuują tradycje socjologii rozumiejącej. Należą do nich m.in. Peter Berger, Thomas Luckmann i Niklas Luhmann (Drozdowicz, 2010, s. 153 i n.). Jakby jednak nie oceniać ich innowacji, to bez wątpienia są one przedmiotem poważnych dyskusji; i bardzo dobrze, bowiem w nauce takie dyskusje są, a przynajmniej powinny być, rzeczą normalną. Oczekuje się jednak od nich, że doprowadzą albo do uchylenia formułowanych teorii, tez czy hipotez, albo przynajmniej do ich skorygowania. Tak czy inaczej, żadna poważna nauka nie może się bez nich obyć.

Kwestią dyskusyjną jest jednak to, czy poważną naukę uprawiają ci, którzy zajmują się badaniami różnych form ezoteryzmu. Takie badania mają również długie tradycje, a ich początki sięgają czasów starożytnej Grecji. Samo określenie „ezoteryzm” (gr. *esôterikós*), oznaczające pierwotnie „przynależność do wewnętrznego kręgu”, w kulturze zachodniej pojawiło się już w II wieku n.e. w utworze satyrycznym Lucjana z Samosaty (Hanegraaff, 2013, s. 3 i n.). W drugiej połowie XIX i w XX wieku występowało ono już niemal we wszystkich przywoływanych tu tradycjach. Jednak w żadnej z nich nie stanowiło głównego przedmiotu zainteresowania uczonych. Zmieniło się to dopiero w drugiej połowie minionego stulecia i w czasach współczesnych. Znalazło to swój wyraz m.in. w utworzeniu na zachodnich uniwersytetach jednostek organizacyjnych, które prowadzą systematyczne badania nad ezoteryzmem. Jedną z pierwszych była utworzona w 1964 r. przez Antoine’a Faivre’a sorbońska Szkoła Praktycznych Studiów Wyższych (*École Pratique des Hautes Études*). W 1999 r. na Uniwersytecie w Amsterdamie powołany został Instytut Badań Hermetyzmu (jego częścią była Katedra Historii Ezoteryzmu, kierowana przez Wouter’a J. Hanegraaffa). W 2002 r. na Uniwersytecie Lampetera (UK) powstało Centrum Badań Zachodniego Ezoteryzmu, a w 2006 r. podobne centrum powstało na Uniwersytecie Exeter (UK). Tego typu jednostki badawcze istnieją również na Uniwersytecie w Lozannie, Uniwersytecie Marcina Lutra w Halle-Wittenberdze, Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium oraz na kalifornijskim Uniwersytecie w Davis. Wyniki prowadzonych w nich badań są prezentowane i dyskutowane m.in. na akademickich kongresach, jak ten organizowany przez International Association for the History of Religion (ostatni odbył się w 2019 r. w Rydze). Przyczyniły się one do tego, że dzisiejsza wiedza o tym, czym był i jest ezoteryzm, jest nie tylko głębsza, ale także bardziej uporządkowana.

Ezoteryzm nadal jednak pozostawia wiele pytań, a odpowiedzi na nie w dużej mierze zależą nie tylko od tego, którą z jego form będzie się miało na uwadze, ale także z jakiej perspektywy badawczej jest on analizowany i przedstawiany. Akademicy badacze generalnie zgodni są co do tego, że w badaniach nad ezoteryzmem zasadne jest przyjęcie perspektywy historycznej. Jednak w tej perspektywie mogą pojawić się różne jego formy wyrazu, a także różne sposoby ich naukowego objaśnienia i ocenienia. Trzeba przy tym powiedzieć, że próby w miarę całościowego ich ujęcia wymagają takich kompetencji badawczych, które w praktyce nie są możliwe do osiągnięcia przez pojedynczych uczonych. Stąd powoływane są zespoły badawcze składające się z uczonych o różnych kompetencjach lub zawężane są perspektywy badawcze do obszaru, który jest możliwy do intelektualnego „ogarnięcia” przez kogoś ze specjalistów. Niejednokrotnie jest to zawężenie do zachodniego ezoteryzmu.

Rzecz jasna, nie rozwiązuje to jeszcze trudności, na które napotykają uczeni specjalizujący się w badaniach nad tak wyodrębnionym ezoteryzmem. Jest on bowiem również zróżnicowany i – co nie mniej istotne – przechodził tak znaczące zmiany, że to, co mogło uchodzić za reprezentatywne dla którejś z jego wcześniejszych form, przestawało być reprezentatywne dla form późniejszych. Wywołuje to różne kontrowersje. Pokazują je m.in. rozbieżności w ujmowaniu i przedstawianiu zachodniego ezoteryzmu przez takich jego badaczy, jak Antoine Faivre i Wouder J. Hanegraaf.

Faivre jest autorem zarówno szczegółowych, jak i przeglądowych analiz i prezentacji wybranych form zachodniego ezoteryzmu. Dla celów badawczych wyróżnił on sześć jego generalnych cech: 1) taką wizję makro- i mikrośmosu, w której istotną rolę przypisuje się działaniu planet; 2) przekonanie, że wszechświat jest „nasycony” taką siłą życiową, która sprawia, że jest on zróżnicowany jakościowo i ilościowo oraz hierarchicznie uporządkowany; 3) wiarę w to, że określonego rodzaju praktyki umożliwiają dostęp do wyższego boskiego świata; 4) eksponowanie potrzeby takiej duchowej przemiany, która prowadzi do zjednoczenia z tym wyższym światem; 5) wiarę w to, że cała różnorodność świata może się połączyć w jedność; 6) wiarę w to, że w zgłębianiu ezoterycznych tajemnic można osiągnąć mistrzostwo, a mistrzowie mogą tę wiedzę przekazywać swoim uczniom i sukcesorom poprzez odpowiedni proces inicjacji (Faivre, 1994, s. 10 i n.). We wprowadzeniu do książki pt. *Ezoteryzm* Faivre podaje przykład próby wskazania listy cech „uniwersalnego ezoteryzmu” (określenie to jednak bierze w cudzysłów). Uczonych podejmujących takie próby nazywa „generalistami”. Zalicza do nich m.in. Hanegraaffa. Jego zdaniem choć „opublikował on prace o fundamentalnym znaczeniu dla badań nad ezoteryzmem”, to swoje pojmowanie i przedstawianie „dopasował do swojego modelu procedury postępowania badawczego i takich wiodących pojęć jak »okultyzm« i »magia«”.

Sporządzona przez Faivre’a lista cech ezoteryzmu zachodniego spotkała się z uznaniem jednych jego badaczy oraz z zastrzeżeniami innych. Jednak nawet ci pierwsi zwracali uwagę na to, że jest ona przydatna do analizowania i objaśniania jeśli nie wyłącznie, to przede wszystkim tych jego form, które analizował ten uczoney (Goodrick-Clarke, 2008, s. 7 i n.). Drudzy natomiast mieli zastrzeżenia nawet co do takiej przydatności, bowiem – jak twierdzi Hanegraaff – zakłada się w niej, po pierwsze, istnienie modelowego ezoteryzmu, a po drugie, zalicza do ezoteryzmu wszystko to, co nie jest zgodne „z normatywnymi koncepcjami religii, racjonalności i nauki”; a normy te zostały zapożyczone z głównego nurtu XIX i XX-wiecznej nauki (Hanegraaff, 2013, s. 13 i n.). Uczony ten zaproponował taką charakterystykę zachodniego ezoteryzmu, która wprawdzie pozwala nazwać niektóre z jego form „akade-

mickim śmietnikiem odrzuconej wiedzy”, jednak nie pozwala go sprowadzić do takiego „śmietnika”. Było bowiem i jest nadal wiele takich jego form, które funkcjonowały poza akademickim życiem, a ich zwolennicy nie zabiegali specjalnie o uznanie środowiska.

Perspektywa badawcza przyjęta przez Hanegraaffa w książce pt. *Esotericism and the Academy* wynika nie tylko ze specyfiki rozumienia przez jej autora tego kulturowego zjawiska, ale także z faktu, że przedmiotem jego zainteresowania są te formy, które usytuowały się w stosunkowo niedużej odległości od nauki, a niektóre z nich nawet pretendowały do stania się jej integralną częścią (Hanegraaff, 2012). Za ich prekursora i intelektualnego patrona uznaje on Platona. Założona przez niego ok. 387 r. p.n.e. w Atenach akademía stanowiła swoisty pierwowzór zarówno dla późniejszych platoników, jak i uczonych, którzy albo dokonywali istotnych korekt poglądów tego starożytnego filozofa, albo z nimi zrywali, przejmując jednak od niego sposób organizowania się we wspólnoty wtajemniczonych, nazwany „akademią”. Jednym z wyróżnionych przez Hanegraaffa platoników był George Gemistos Plethon (określany przez niego „mędrcelem ze Wschodu”), natomiast inni renesansowi platonicy to Marsilio Ficino (nazywany „teologiem platonicznym”) czy Giovanni Pico della Mirandola (nazywany „tajemniczym Mojżeszem”). Zarówno ten pierwszy, jak i ten drugi byli członkami reaktywowanej we Florencji w 1462 r. Akademii platońskiej. O ile związki tych myślicieli z tradycją platońską nie budzą większych zastrzeżeń, to już zaliczenie do członków Akademii platońskiej Agostina Steuco (nazywanego „uniwersalnym katolikiem”) oraz Jacoba Thomasiusa (nazywanego „antyapologetą”) może budzić zastrzeżenia znawców tej filozoficznej tradycji. Największym zaskoczeniem może być jednak umieszczenie w tym gronie oświeceniowego medyka i autora teorii, która przeszła do historii pod nazwą „magnetyzmu zwierzęcego”, Franza Antona Mesmera (1734–1815). Problem nie w tym, że nie można go zaliczyć do ezoterystów (robi to również Faivre), lecz w tym, że był on – jak zresztą wielu innych przedstawicieli tamtej epoki – zwolennikiem naturalizmu, a o Platonie i platonikach w żadnym razie nie można powiedzieć, że podpisaliby się pod naturalistycznymi założeniami i postulatami. Mniejsza zresztą o tę niezgodność. Znacznie bardziej interesujące jest bowiem to, w jaki sposób w tym „magnetyzmie zwierzęcym” oświeceniowy naturalizm został połączony z ezoteryzmem.

Od mesmeryzmu jest już niedaleka droga do teorii snów, którą sformułował i upowszechniał szwajcarski psychiatra Carl Gustaw Jung (1875–1961), profesor w Klinice Psychiatrii Uniwersytetu Zuryskiego. Hanegraaff łączy go z grupą dyskusyjną, która funkcjonowała pod nazwą Eranos; określenie to zostało wzięte ze starogreckiego pojęcia *ἐρᾶνος*, oznaczającego bankiet, na który goście przynoszą jedzenie. Inicjatorką jej powstania w 1933 r. była Olga

Froebe-Kapteyn (zdaniem Hanegraaffa będąca „pod wpływem ówczesnej teozofii i innych form ezoteryki”). Spotkania te odbywały się corocznie (aż do 1988 r.) w jej posiadłości położonej w pobliżu Ascony w Szwajcarii. Według Hanegraaffa pierwszy okres funkcjonowania Eranosa „można nazwać erą Junga”, bowiem ten szwajcarski psycholog był na nich postacią dominującą. W tym okresie ich uczestnicy koncentrowali się na kwestii znaczenia mitu w historii i we współczesnej kulturze, a także na zasadności oświeceniowych prób ustanowienia racjonalności przez wykluczenie ezoteryzmu z kultury lub – co na to samo wychodzi – „umieszczanie go w koszu na śmieci”. Według występującego przeciwko takiemu traktowaniu ezoteryzmu Junga stanowiło to wyraz „stłumienia tej »innej« zachodniej racjonalności, której źródłem była sama nieświadomość człowieka, zarówno na poziomie zbiorowym, jak i jednostkowym”. Hanegraaff, analizując bardziej szczegółowo poglądy Junga, zwraca uwagę m.in. na jego przekonanie, że „ludzki sen jest mitem jednostki”, a jego „interpretacja kluczem do psychologicznego uzdrowienia”, natomiast „zbiorowe archetypy i zbiorowa nieświadomość wynikają z tej samej logiki, tj. logiki obrazów i narracji, które pamiętamy jako sny”. Aspiracje badawcze Junga szły jednak znacznie dalej niż znalezienie i objaśnienie tego „klucza do psychologicznego uzdrowienia”, poszukiwał on bowiem również „prawdy historii”, w której znajduje się zarówno objaśnienie sensu historycznej walki między pogaństwem a biblijnym chrześcijaństwem, jak i historyczny „most” między gnostycyzmem a neoplatonizmem, który prowadzi do współczesnej mu psychologii nieświadomości (Jung, 1956). Ten kierunek poszukiwań kontynuowany był przez młodsze pokolenie uczestników spotkań Eranosa, takich jak badacz żydowskiego mistycyzmu Gershom Scholem (1897–1982) oraz orientalista Henry Corbin (1903–1978). O tym pierwszym Hanegraaff napisał, że „ostatecznie poświęcił »prawdę« w interesie historii”, natomiast o drugim, że „poświęcił historię w interesie »prawdy«”. Kwestią dyskusyjną jest to, co poświęcił Hanegraaff w swoich badaniach ezoteryzmu i przedstawiania ich wyników. Nie podpisałbym się jednak pod opinią, że zaproponował on taką wizję badań religioznawczych, która byłaby poważną alternatywą dla badań prowadzonych przez omówionych wcześniej inicjatorów tradycji badawczych i ich współczesnych kontynuatorów.

Nie podpisałbym się również pod tezę, że za taką alternatywę mogą uchodzić badania, które funkcjonują pod nazwą parapsychologii. Sam problem jest jednak poważny i wiąże się z religijnymi oraz quasi-religijnymi wierzeniami – takimi chociażby jak wiara w nawiedzanie przez duchy niektórych domów (w Stanach Zjednoczonych wierzy w to niemal połowa społeczeństwa) czy w opętania diabelskie. W Kościele katolickim nadal funkcjonują „specjaliści” od uwalniania od nich ludzkiej duszy, tacy jak duchowny, który wykorzystywał

do tego... salceson. Można się oczywiście z tego śmiać, jednak problem jest poważny. W końcu są tacy, którzy głęboko wierzą w to, że zostali opętani przez siły diabelskie i mogą być uwolnieni od nich nawet czymś tak prozaicznym jak salceson. W XIX wieku takie wierzenia były na tyle powszechne, że stały się przedmiotem akademickich badań. Lista zjawisk, które nazywano „paranormalnymi”, jest jednak mocno zróżnicowana. Znajdują się na niej zarówno zdolności duszy do reinkarnacji, jak i jej kontaktowania się z różnymi światami oraz wpływania jej energią na innego rodzaju energie. W tamtym stuleciu badał je m.in. włoski matematyk, fizyk i astrolog Agenor de Gasparin. Wyniki swoich badań przedstawił w opublikowanej w 1886 r. książce pt. *Phantasms of the Living*. W 1911 r. drzwi akademickie zostały otwarte dla badań nad percepcją pozazmysłową (ESP) oraz psychokinezą (PK) na Uniwersytecie Stanforda. Prowadzone były one m.in. przez psychologa Johna Edgara Coovera. Doszedł on jednak do wniosku, że „statystyczna obróbka danych” nie potwierdza działania paranormalnych sił (Coover, 2015). Do odmiennego wniosku doszedł natomiast psycholog z Uniwersytetu Duke Joseph B. Rhine. W 1934 r. ukazała się jego książka pt. *Extrasensory Perception*. Stwierdził w niej, że po przeprowadzeniu 90 tysięcy prób ESP „jest faktycznym i dającym się udowodnić zjawiskiem” (Rhine, 1997). Później eksperymenty prowadzone przez Rhine’a próbowali powtórzyć inni uczeni, np. William S. Cox z Uniwersytetu w Princeton. W konkluzji do ok. 2,5 tysiąca badań przeprowadzonych na 132 osobach stwierdził on, że „nie ma dowodów na postrzeganie pozazmysłowe ani u pojedynczego człowieka, ani też w grupie badanych” (Cox, 1936, s. 437). W ich istnienie i działanie wierzyli jednak nie tylko inni psycholodzy, ale także niektórzy przedstawiciele nauk przyrodniczych, jak biolog Berthold P. Wiesner, który owe siły określał mianem *psi* (co stanowi skrót od słów: psychika i psychologia). Zostały one zaakceptowane przez Stowarzyszenie Parapsychologiczne i uzupełnione rozróżnieniem na *psi-gamma* (oznaczające percepcję zmysłową) oraz *psi-kappa* (oznaczające percepcję pozazmysłową). Rzecz jasna, przywołuję tu zaledwie kilka przykładów akademickich badań nad zjawiskami paranormalnymi.

Znacznie liczniejsza i „barwniejsza” jest reprezentacja ich badaczy, których akademicki i naukowy status jest co najmniej dyskusyjny. Ich publikacje ukazują się z reguły w wydawnictwach specjalizujących się w problematyce parapsychologicznej. Mają one mocno zróżnicowany charakter – począwszy od tych, które przynajmniej pretendują do obiektywizmu wymaganego w standardowych badaniach naukach, a skończywszy na tych, których autorzy przyjmują rozumienie obiektywizmu dopasowane do potrzeb i możliwości parapsychologii. Przywołam tu przykłady obu typów publikacji. Publikacją pretendującą do obiektywizmu, jaki obowiązuje w każdej innej nauce, jest

książka brytyjskiego uczonego (mającego w swoim CV staż naukowy na Uniwersytecie Edynburskim i Uniwersytecie w Utrechcie) Richarda S. Broughtona pt. *Parapsychologia – nauka kontrowersyjna*. Jej autor próbuje w niej zarówno odpowiedzieć na pytanie, skąd się biorą kontrowersje związane z parapsychologią, jak i wykazać, że mimo wszystko jest ona nauką. Krótka odpowiedź na pierwsze z tych pytań znajduje się już we wstępie do tej książki. Sprowadza się ona do stwierdzenia, że „parapsycholodzy i ich poprzednicy, nazywani badaczami zjawisk mediumicznych, zdecydowali się zbadać te anomalie natury, które są związane z ludzkim umysłem. W tym celu przyjęli istnienie pewnych elementów, takich jak poznanie pozazmysłowe (ESP) i telekineza, PK (*psychokinesis*), mających z grubsza wytłumaczyć istnienie pewnych zjawisk. Podejmując te wysiłki, rozpoczęli program badawczy, który niewątpliwie w historii nauki będzie źródłem najdłużej istniejącej kontrowersji” (Broughton, 1994, s. 10). Znacznie trudniejsze, a co za tym idzie – bardziej złożone jest wykazanie, że parapsychologia jest jednak nauką. Wymaga to bowiem nie tylko wyjaśnienia jej podstawowych pojęć (jak „zjawisko paranormalne”), „określenia mapy jej obszaru badawczego” (do jego zakresu Broughton zalicza telepatię, telekinezę i „kilka takich fenomenów, które znajdują się na granicy parapsychologii i ortodoksyjnej medycyny i psychologii”) 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 („analiza przypadków”, „badania terenowe” i „metoda eksperymentu”). Wszystko to jest przedstawione w dwóch pierwszych rozdziałach tej książki, a rozdziałów jest 11 i w każdym z nich można znaleźć argumenty na rzecz tezy, że parapsychologia jest nauką. Nie będę ich prezentował, dodam tylko, że autor książki w podsumowaniu rozdziału 3 stwierdza, że po badaniach przeprowadzonych przez Rhine’a „parapsychologia zdobyła na tyle uznanie w środowisku akademickim, że uczeni na innych uniwersytetach mogli się podjąć badań nad ESP, unikając śmieszności”. Natomiast w jej zakończeniu spogląda on w przyszłość i wyraża przekonanie, że „zdobędzie ona takie zaufanie, które pozwoli jej włączyć się w główny nurt nauki”.

Przykładem publikacji, która także aspiruje do obiektywnego przedstawienia przedmiotu badań parapsychologii i ich wyników, jest książka Josepha Murphy’ego pt. *Ukryta moc*. Tytuły jej poszczególnych rozdziałów stanowią obietnicę odpowiedzi na pytania, których nie stawiają nauki akademickie, a tych, którzy je stawiają i próbują udzielić na nie odpowiedzi, uznaje się z reguły za pseudouczonych. Już pytanie postawione w tytule rozdziału I brzmi co najmniej intrygująco. Autor książki pyta bowiem: „jak kontakt z ukrytą mocą może udoskonalić twoje życie?”. Odpowiadając na nie, nie tylko utrzymuje, że

„Niewidzialna Moc jest w tobie”, ale też że można dokonać „zestrojenia się” z nią poprzez praktykowanie „telepsychizmu”; „*tele* oznacza komunikację, zaś *psyche* – duszę czy też ducha w tobie. Gdy się modlisz, pozostajesz w kontakcie ze swoją Psychą, czy też Wyższym Ja, Ono zaś odpowiada na miarę twojej wiary” (Murphy, 2008, s. 19). Ponadto podaje zarówno przykłady osób, które „odkryły moc właściwego obrazu w podświadomości” i „przekroczyły swoje ograniczenia” (zdaniem Murphy’ego „nie ma jednak ani jednej ludzkiej istoty, która nie mogłaby przekroczyć tych ograniczeń”), jak i zalecenia, które każdy powinien zapamiętać. Podane zostały one w 8 punktach i w każdym z nich czytelnik można znaleźć coś dla siebie; np. z pkt 4 student może się dowiedzieć, że „Nieskończona Inteligencja w podświadomości prowadzi go w jego studiach i zda wszystkie egzaminy zgodnie z boskim porządkiem”. Inne intrygujące pytania i mające zachęcić czytelnika do praktykowania telepsychizmu twierdzenia i zalecenia można znaleźć w kolejnych 19 rozdziałach książki. Przywołam tu jedynie jej *Słowo końcowe*. Murphy apeluje w nim do czytelnika: „Zestraj się z Nieskończoną Obecnością i mocą w tobie, a następnie proklamuj, odczuwaj i wiedz, że jesteś inspirowany z Wysoka, że Wszechmocny Duch porusza wody twojego umysłu i że Bóg myśli, mówi, działa i pisze, posługując się tobą. Proklamuj, że twoje słowa niosą uzdrowienie duszy i ciała”.

Do takiego pojmowania i przedstawiania Wszechmocnego Ducha zastrzeżenia może mieć nie tylko niejeden z uczonych, którzy nie podzielają wiary w jego istnienie, ale także niejeden z tych, którzy w niego wierzą. Do tych ostatnich można zaliczyć takich, którzy są przekonani, że istnieje zarówno parapsychologia fałszywa, jak i prawdziwa. Co więcej, podejmują oni próbę przypisania tej ostatniej jeśli nawet nie statusu samodzielnej nauki, to co najmniej nauki pomocniczej nie tylko dla psychologii, ale także dla teologii. Przykładem może być stanowisko profesora KUL ks. Jozafata Nowaka, autora książki pt. *Parapsychologia*. We wprowadzeniu do niej stwierdza on, że „w drugiej połowie XX wieku zaczęło się bardzo silne zainteresowanie zjawiskami, które wykraczają poza doświadczenie zmysłowe”. Przyznaje on, że „mogły się do tego przyczynić również objawienia maryjne”. Stwierdza jednak, że ani psychologia, ani parapsychologia „nie posiada absolutnie żadnych możliwości, żadnych metod, które by je upoważniały do wydawania sądów etycznych, moralnych. Parapsychologia może jednak orzec, czy w konkretnym przypadku mamy do czynienia ze zjawiskiem psychicznym normalnym, czy paranormalnym, z neurotycznym czy psychicznym lub po prostu oszustwem” (Nowak, 2006, s. 15). Wyjaśnienie sensu tej ogólnej tezy znajduje się w kolejnych częściach tej książki. Jej autor przedstawia w nich zarówno listę „fenomenów parapsychologicznych” (zalicza do nich hipnozę, telepatię, jasnowidzenie, prekognicję, chiromancję, stygmatyzację i ksenologię), jak i ich

ocenę pod kątem zgodności z nauką Kościoła katolickiego. Warto zauważyć, że takie zjawiska, jak magia, okultyzm i spirytyzm, uznaje on za „pogranicza parapsychologii”. Natomiast w refleksji końcowej stwierdza, że tych i innych fenomenów parapsychologicznych „nie wolno demonizować”, lecz powinno się „próbować je przeanalizować, zachowując żelazną logikę i przedmiot formalny”. Takie badania są oczywiście prowadzone – nie tylko zresztą nad tymi i innymi jeszcze paranormalnymi zjawiskami, ale także nad wzmiankowanymi przez ks. Nowaka oszustwami. Wskazuje się przy tym zarówno na motywy tych oszustw, jak i czerpane z nich przez oszustów korzyści oraz ich społeczne koszty (Simonton, 2018). Nie zmienia to jednak faktu, że nadal jest wiele osób, które wierzą nie tylko w realne istnienie paranormalnych sił, ale także łączą te wierzenia ze swoimi wierzeniami religijnymi (Clarke, 2012).

Kilka ogólniejszych uwag i sugestii

Osoby przekonane o tym, że historia religioznawstwa jako dyscypliny naukowej jest w gruncie rzeczy historią uwalniania się uczonych badających różne religie i różne formy religijności od wyznaniowości, znajdują zapewne w moich rozważaniach potwierdzenie tego przekonania. Już samo to, że wychodzę w nich od drugiej połowy XIX wieku, może sugerować, że je podzielam. Tak jednak nie jest. Nie twierdzę przecież, że to, co było wcześniej w badaniach religioznawczych, nie jest dziś warte uwagi. Pod takim twierdzeniem nie podpisałby się zapewne żaden z przywoływanych przeze mnie religioznawców. Rzecz jednak nie w tym, że odmawiam miana uczonych tym, którzy wychodzą z pozycji wyznaniowych i dochodzą do wniosków i uogólnień wyznaniowych, lecz w tym, że przywoływani przeze mnie religioznawcy stawiali sobie odmienne od nich cele badawcze.

Problem ten został zresztą zasygnalizowany przez Hanegraaffa w podsumowaniu jego książki *Esotericism and the Academy*, zatytułowanym *Przywracanie pamięci*. Wychodzi on w nim od postawienia pytania: „czy może istnieć historia zachodniej ezoteryki?” i w odpowiedzi stwierdza, że „może istnieć jedynie historia tego, co stworzyliśmy i rozwinęliśmy jako taki byt w naszej zbiorowej wyobraźni”. Dodaje przy tym, że „wszystkie historiografie, z którymi się zetknęliśmy w tej książce, to intelektualne konstrukty zakorzenione w subiektywnych przekonaniach i indywidualnych planach tych uczonych, którzy je opracowali, i ewidentnie odzwierciedlają one typowe dla nich przypadkowe założenia kulturowe swojego czasu i miejsca” (Hanegraaff, 2012, s. 368 i n.). Skłonny jestem w jakiejś mierze się z tym zgodzić. Jednak tylko w jakiejś mierze, bowiem od uczonych (również tych, którzy uprawiają nauki

historyczne) oczekuje się pewnego obiektywizmu – jeśli nawet jest to obiektywizm względny, uwarunkowany ich osobistymi przekonaniami i nastawieniem (pozytywnym lub negatywnym wobec tego, co stanowi przedmiot badań). Chodzi o to, aby te ostatnie nie zdominowały tak mocno przekonań badacza, że w tym, co bada, poszukuje on jedynie potwierdzenia ich zasadności.

O to zaś niełatwo w przypadku przedmiotu badań, jaki stanowił i stanowi w kulturze zachodniej nie tylko ezoteryzm, ale także takie formy religijności, które wpisują się w formuły wiary różnych religii, w tym tych nazywanych „religiami Księgi”. Można nawet powiedzieć, że badający je uczeni wprawdzie niejednokrotnie starają się je przedstawiać bez religijnego „namaszczenia”, które jest udziałem zaangażowanych wyznaniowo osób, jednak trudno mi sobie wyobrazić, że ktoś mógłby poświęcać tyle czasu i wysiłku na ich badanie, nie ulegając ich urokowi. Chcę przez to powiedzieć, że również poważne badania religioznawcze nie są możliwe bez emocjonalnego i czasami trudnego do wyjaśnienia zaangażowania. Jest ono szczególnie widoczne u rekonstruktorów i propagatorów dawnych wierzeń i praktyk religijnych, którzy odrywają się na krótko od swoich codziennych zajęć, odkładają do szafy garnitur i przebierają w stroje, jakie w ich przekonaniu nosili ich praprzodkowie. Jednak tacy rekonstruktorzy to nie uczeni. Od profesjonalnych uczonych oczekuje się bowiem nie tyle naśladownictwa, jakie jest udziałem rekonstruktorów, ile krytycznego i samokrytycznego podejścia, które umożliwi im np. odróżnienie ich osobistego „zauroczenia” dawnymi wierzeniami i praktykami od tego, co jest, a przynajmniej może być, przedmiotem badań religioznawczych.

Z tym oczywiście różnie bywa. Mogę to powiedzieć nie tylko jako osoba z długim stażem badawczym, ale także jako redaktor naukowy *Przeglądu Religioznawczego*, czasopisma wysoko ocenianego nawet przez tych, którym światopoglądowo nie było i nie jest po drodze z jego profilem naukowym. Jego stosunkowo wysoka pozycja na ministerialnej liście czasopism punktowanych sprawia, że do druku w nim zgłaszanych jest wiele propozycji. Przekonują one, że niejeden z autorów tekstów ma kłopot z odróżnieniem tego, co jeszcze jest problemem religioznawczym, od tego, co albo jeszcze, albo już nim nie jest. Jeśli jednak spełnia wymogi naukowości i oczekiwania redakcji czasopism lokujących się w innych dyscyplinach społecznych i humanistycznych, to powinien być do nich zgłoszony. Redakcja otrzymuje również propozycje takich artykułów, które wprawdzie problemowo mieszczą się w religioznawstwie, ale ich naukowość budzi wątpliwości. Chciałbym zatem przy tej okazji wyrazić nadzieję, że samo poprawne opisanie tego, co było lub jest związane z religią, wprawdzie mieści się w granicach naukowości, ale do naukowości, jaka była i jest oczekiwana przez redakcję czasopisma w niejednym przypadku jest im dość

daleko. Moim zdaniem jest, a przynajmniej powinna być wyraźnie widoczna różnica między wspomnianymi wyżej rekonstruktorami a tymi, którzy są lub przynajmniej aspirują do bycia uczonymi. Jeśli miałbym krótko odpowiedzieć na pytanie, czego takim aspirującym do naukowości rekonstrukcjom brakuje, to powiedziałbym, że brakuje im chociażby próby sformułowania takich wniosków i uogólnień, które by coś istotnego wносиły do istniejącej wiedzy na temat tego, jak było i dlaczego tak było. Jest to zatem dopowiedzenie do przedstawionych na wstępie tych rozważań warunków brzegowych naukowości.

Literatura

- Bartholomew, M. (1973). Lyell and evolution: an account of Lyell's response to the prospect of an evolutionary ancestry for man. *The British Journal for the History of Science*, 6(3), 261–303.
- Broughton, R.S. (1994). *Parapsychologia – nauka kontrowersyjna*. Białystok: Agencja Benkowski.
- Clarke, D.S. (2012). *Panpsychism and the Religious Attitude*. New York: State University of New York Press.
- Coover, J.E. (2015). *Experiments in Psychological Research at Leland Stanford Junior University*. London: Palala Press.
- Cox, W.S. (1936). An experiment in ESP. *Journal of Experimental Psychology*, 19(4), 429–437.
- Drozdowicz, Z. (2010). *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*. Wykłady. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Eliade, M. (1996). *Sacrum i profanum. O istocie religii*. Warszawa: Aletheia.
- Faivre, A. (1992). *L'ésotérisme*. Paris: Presse Universitaire de France.
- Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. New York: Suny Press.
- Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*. Warszawa: PWN.
- Feuerbach, L. (1981). *Wykłady o istocie religii*. Warszawa: PWN.
- Frazer, J. (2017). *Złota gałąź. Studia z magii i z religii*. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda.
- Fynes, R.C.C. (2004). Müller, Friedrich Max (1823–1900). W: *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodrick-Clarke, N. (2008). *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanegraaff, W.J. (2012). *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, W.J. (2013). *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury Press.
- James, W. (2000). *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy pragmatyzmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- James, W. (2001). *Doświadczenie religijne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- James, W. (2004). *Pragmatyzm*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- James, W. (2018). *The Principles of Psychology*. T. 2. New York: Henry Holt and Company at Project Gutenberg.
- Josephson-Storm, J. (2017). *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jung, C.G. (1956), *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*. Princeton: Princeton University Press.
- Kozyr-Kowalski, S. (1984). Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości. W: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*. Warszawa: PWN.
- Larsen, T. (2014). *James George Frazer, The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press.
- Love, J. (2000). Max Weber's Ancient Judaism. W: S. Turner (red.), *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marks, K. (1949). Tezy o Feuerbachu. W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*. T. II. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Müller, F.M. (1899). *Three Lectures on the Science of Language: Delivered at the Oxford University Extension Meeting*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Müller, G. (1902). *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*. T. I. London – New York – Bombay: Longmans, Green and Co.
- Murphy, J. (2008). *Ukryta moc. Myśli kształtują życie*. Katowice: Wydawnictwo KOS.
- Nowak, A.J. OFM (2006). *Parapsychologia*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Poniatowski, Z. (1961). *Wstęp do religioznawstwa*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Parsons, T. (1968). *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press.
- Porter, R.S. (1976). Charles Lyell and the Principles of the History of Geology. *The British Journal for the History of Science*, 32(2), 91–103.
- Tomasoni, F. (2015). *Ludwig Feuerbach: Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks*. Münster: Waxmann Verlag.
- Rhine, J.B. (1997). *Extra-Sensory Perception*. Boston: Branden Publishing Company.
- Sica, A. (1990). *Weber, Irrationality, and Social Order*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Simonton, D.K. (2018). Hard Science, Soft Science, and Pseudoscience: Implications of Research on the Hierarchy of the Sciences. W: A.B. Kaufman, J.C. Kaufman (red.), *Pseudoscience. The Conspiracy Against Science*. Cambridge – London: The MIT Press.
- Strenski, I. (2006). *The Shock of the 'Savage': Edward Burnett Tylor, Evolution, and Spirits. Thinking About Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Tylor, E. (1920). *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custum*. London: John Murray Press.
- Weber, M. (1994). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin: Wydawnictwo Test.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weber, M. (2006). *Etyka gospodarcza religii światowych*. Warszawa: Zakład Wydawniczy Nomos.