

**Tradycja i innowacja
w polu refleksji socjologii religii**

Redakcja naukowa
Sławomir H. Zaręba
Irena Borowik

KONTRAST
Warszawa 2016

Opracowanie graficzne i skład:

Bogusław Spurgiasz

Recenzja wydawnicza:

prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz

Korekta:

Ewa Antoniak

Projekt okładki:

Marek Demko

Zdjęcia na okładce:

Fotolia. Archiwum prywatne Marek Demko

ISBN 978-83-62793-15-0

Printed in Poland by

KONTRAST

0 601 912 821

e-mail: kontrast.boguslaw@gmail.com

Spis treści

<i>Sławomir H. Zaręba, Irena Borowik</i>	
Teoretyczne refleksje i empiryczne warsztaty w socjologii religii. Wstęp	9
SOCJOLOGICZNE TEORIE RELIGII – KLASYCY I WSPÓŁCZESNOŚĆ	
<i>Irena Borowik</i>	
Zmiana społeczna jako źródło zmiany religijnej w teoretycznych wizjach socjologów	21
<i>Sławomir H. Zaręba</i>	
Idealnotypologiczna kategoria tönniesowskiej wspólnoty a współczesny wizerunek parafialnej <i>community</i>	33
<i>Andrzej Wójtowicz</i>	
Pielgrzymki religijne: drogi kultury	47
<i>Maria Sroczyńska</i>	
Rytuał religijny w refleksji socjologicznej (o niektórych inspiracjach i współczesnych wyzwaniach)	63
<i>Maciej Krzywosz</i>	
Jak nauki społeczne badały religie - wizja Rodneya Starka. Zarys krytyki	81
<i>Halina Rusek</i>	
Pozakulturowe uwarunkowania rozwoju kultury religijnej regionów przemysłowych. Przykład Zagłębia Dąbrowskiego	93
<i>Wojciech Sadłoń</i>	
Edukacja religijna jako kierunek badań interdyscyplinarnych	109

NOWE OBSZARY EKSPLOKACJI SOCJOLOGII RELIGII

- Janusz Mariański*
Nowa duchowość w świetle badań socjologicznych 127
- Halina Mielicka-Pawłowska*
Eudajmonizm a religijność i duchowość 147
- Grzegorz Adamczyk*
Religijność w polskim społeczeństwie konsumpcyjnym 163
- Ewa Garstka*
Tożsamość religijna w ponowoczesnym spektaklu współczesnej konsumpcji. Czy religię można wybrać jak danie w barze szybkiej obsługi? Rozważania nad konsumowaniem religijności w świetle badań Gordona Mathewsa 173
- Inga Koralewska*
Migracja – doświadczenie alienujące, teologizujące czy indywidualizujące religijnie? 183
- David Václavík*
Rola religii i ateizmu w Republice Czeskiej. Niektóre aspekty sekularyzacji 197
- Marcin Zarzecki*
Religijność i innowacyjność jako ideologiczne źródła sukcesu ekonomicznego oraz zmienne objaśniające rozwój gospodarczy – wątpliwości pomiaru i interpretacji 209

MIEDZY TRADYCJĄ A NOWYMI FORMAMI PRZEJAWÓW RELIGII

- Kamil M. Kaczmarek*
Nowe ruchy religijne w perspektywie ewolucyjnej ekologii organizacji 227
- Maria Libiszowska-Żótkowska*
Homo religiosus. Teoria wyjaśniająca kazu pastafarian 247
- Marcin Choczyński*
Eksplikacja eklektycznej formy religijności na przykładzie sejentologii 261

<i>Andrzej Górny</i>	
Internet – instrument wsparcia czy czynnik destabilizacji funkcjonowania Kościoła katolickiego w Polsce?	277
<i>Anna Buchner</i>	
Religijna i społeczna potrzeba tradycji – sanktuarium katolickie jako miejsce jej kultywowania, wypracowywania i wynajdywania	293
<i>Michał Mazurkiewicz</i>	
Transcendencja na stadionach – religijne konteksty polskiego sportu	309
<i>Piotr Stawiński</i>	
Amerykańskie wielkie przebudzenia. Kontekst społeczno-polityczny	327
WARSZTATY BADAWCZE – RELIGIA W POLU EMPIRII	
<i>Józef Baniak</i>	
Żywotność katechezy szkolnej w Polsce w spostrzeżeniach i krytycznej ocenie młodzieży licealnej i akademickiej. Od akceptacji do kontestacji	341
<i>Irena Windyga</i>	
Wielość definicji pojęcia „praca” na podstawie analizy czasopism wyznaniowych największych grup religijnych występujących w Polsce	359
<i>Wiesław Romanowicz</i>	
Wybrane aspekty religijności osób odbywających karę pozbawienia wolności	369
<i>Joanna Mleczko</i>	
(Nie)ukryta walka dyskursów – o ukrytej i jawnej roli religii w dyskursie prasowym na temat związków partnerskich w Polsce	383
<i>Bogdan Więckiewicz</i>	
Religia i jej znaczenie w obrazie przyszłego małżeństwa i rodziny w opinii studentów wybranych uczelni	395

Maciej KRZYWOSZ*

Jak nauki społeczne badały religie – wizja Rodneya Starka. Zarys krytyki

Wstęp

Jedną z najbardziej popularnych teorii w socjologii religii, szczególnie w amerykańskiej, jest ekonomiczna teoria religii, rozwijana od lat osiemdziesiątych między innymi przez Rodneya Starka, Rogera Finke'a, Williama Simsa Bainbridge'a i Laurence'a R. Iannaccone'a. Jak każda relatywnie nowa teoria wywołuje ona różne polemiki. Jest krytykowana zwłaszcza w Wielkiej Brytanii i na kontynencie europejskim. Jednym z aspektów teorii ekonomicznej, rozwijanym głównie przez Starka, jest pewna wizja historii badań religii prowadzonych przez nauki społeczne. Przywołując wyróżnione przez Irenę Borowik cztery obszary sporów w socjologii religii (spór o rozumienie religii, jej wartościowanie, status socjologii religii oraz interpretację religijnych przemian) [Borowik 2008: 78], wpisuję Starkowską kontrowersyjną wizję historii badań religii w spór dotyczący wartościowania religii oraz osobistego stosunku badaczy do niej.

Głównym celem opracowania jest przedstawienie tejże wizji historii oraz wykazanie jej jednostronności. W części pierwszej bardzo ogólnie zaprezentuję ekonomiczną teorię religii oraz jej odbiór naukowy i popularn naukowy. Następnie przejdę do przedstawienia historii rozwoju nauk bada-

* dr, Instytut Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku. Pole poszukiwań badawczych: socjologia i antropologia religii, religijność ludowa, religijność mirakularna.

jących religie (nauk religioznawczych) prezentowanej przez Starka i jego koncepcji przeciwstawienia starego oraz nowego paradygmatu. W części trzeciej zarysuję słabości takiego ujęcia oraz podam hipotezy tłumaczące, czemu amerykański socjolog prezentuje tak jednostronną wizję historii badań nad religiami. Artykuł zostanie zakończony krótkim podsumowaniem.

1. Ekonomiczna teoria religii

Prawdopodobnie najbardziej nośną, w sensie naukowym (cytowania, polemiki, konferencje itd.), teorią w socjologii religii jest ekonomiczna teoria religii, funkcjonująca też pod nazwą rynkowej teorii religii. Nie ma tu miejsca na szczegółowe omówienie założeń i krytykę tej szkoły, ale zacytuje fragment jednej z książek, klasycznych dla tego nurtu, by krótko przedstawić, czym podejście to się charakteryzuje: *Religijna ekonomia, podobnie jak komercyjna, ma do czynienia z rynkiem składającym się ze zbioru obecnych lub potencjalnych klientów i firm obsługujących ten rynek. Los firm będzie zależał od (1) cech ich organizacyjnej struktury, (2) przedstawicieli handlowych [w oryginale: sales representatives - M.K.], (3) ich produktu i (4) marketingowych technik. Przekładając to na bardziej kościelny język, względny sukces religijnych organizacji (szczególnie wtedy, gdy są skonfrontowane z nieuregulowaną ekonomią) będzie zależał od ustroju, duchowieństwa, doktryny religijnej i technik ewangelizacyjnych* [Finke, Stark 1992: 17].

Z powyższego fragmentu wynika wyraźnie, z jakim podejściem do zjawisk religijnych mamy do czynienia. Teoria ekonomiczna religii opiera się głównie na modelach ekonomicznych, posilując się innymi teoriami, na przykład teorią racjonalnego wyboru czy też teorią wymiany. Korzysta też częściowo z wcześniejszego dorobku socjologii religii.

Ekonomiczna teoria religii powstała w latach osiemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych, choć pewne jej załączki widać już u Petera Bergera [Berger 1997: 185–187], a sami jej twórcy najchętniej odwołują się do dzieła Adama Smitha *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Jednym z głównych powodów jej powstania były anomalie związane z dominującą w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych teorią sekularyzacji, mówiącą o końcu religii, przynajmniej w krajach gospodarczo rozwiniętych i posiadających wyedukowane społeczeństwo. Jednak przykład społeczeństwa amerykańskiego, charakteryzującego się wysokim poziomem religijności, falsyfikował teorię sekularyzacji, zaś teoria ekonomiczna, zdaniem wielu badaczy, nie miała tych kłopotów, dobrze sobie radząc z amerykańskim fenomenem. Także kryzys religii instytucjonalnej w Europie znalazł wytłumaczenie na gruncie teorii Starka.

Teoria rynkowa od swego zarania, a więc publikacji książki *Teoria religii* [Stark, Bainbridge 2000], w której została wyłożona m.in. za pomocą siedmiu aksjomatów, 104 definicji i 344 twierdzeń, budziła, szczególnie po drugiej stronie Atlantyku, duże kontrowersje. Zarzucano jej m.in. lekceważenie czynnika emocjonalnego i ekspresyjnego w życiu religijnym, niedostateczne wyjaśnianie takich zjawisk jak rytuał, ofiara, modlitwa, niedostrzeżenie wewnętrznego zróżnicowania katolicyzmu, a przez to całkowite niepowodzenie w tłumaczeniu jego natury itd.²

Pomimo wielu krytycznych uwag, artykułów i książek ekonomiczna teoria religii zaczęła jednak funkcjonować na poziomie popularnonaukowym, co jest chyba silną przesłanką do uznania jej poważania i oddziaływania w świecie współczesnym. Dowodem na to może być umieszczenie artykułu Starka w *The Blackwell Companion to the Study of Religion* [Stark 2006: 47–67]. Ekonomia religii została tam potraktowana jako jedno z podejść (równoważne antropologii czy fenomenologii) w badaniach religioznawczych. Można zasadnie twierdzić, że sława Starka i jego teorii ciągle się rozszerza. Wydany w serii popularnonaukowych audiokursów amerykańskiego wydawnictwa The Teaching Company kurs *Introduction to the Study of Religion* poświęca Starkowi jeden półgodzinny wykład [Jones 2007: 23–24], umieszczając go wśród takich gigantów myśli jak Marks, Durkheim, Weber czy James. Także „New York Times” poświęcił ekonomicznej teorii religii przynajmniej jeden artykuł [Shea 2001].

Nie ma więc chyba wątpliwości, że Stark i jego teoria są istotną częścią współczesnych badań nad religią, w szczególności socjologii religii.

2. Historia badań nad religią. Wizja Rodneya Starka

Wraz z rozwojem teorii ekonomicznej w socjologii religii Stark coraz więcej miejsca poświęca już nie tylko samej teorii ekonomicznej, lecz także sytuacji w naukach społecznych badających religie przed wyłonieniem się nowego paradygmatu, który ma być właśnie związany z jego koncepcjami. We wczesnej pracy amerykańskiego socjologa, mam tu na myśli *Teorie religii*, mamy właściwie do czynienia z przedstawieniem samej teorii i jej egzemplifikacji. Z uwag o charakterze historycznym krytyka spotyka jedynie antropologa Anthony’ego F.C. Wallace’a za jego tezy z lat sześćdziesiątych, mówiące o nadchodzącej globalnej śmierci religii [Stark, Bainbridge 2000: 24].

Wydanie amerykańskie ukazało się w 1987 roku.

Zob. np. zbiór różnych tekstów, w tym krytycznych w stosunku do ekonomicznej teorii religii, które ukazały się w „Journal for the Scientific Study of Religion” 1995, vol. 34, issue 1 i 4. Czy też artykuł Steve’a Bruce’a [Bruce 1993].

Jednak wraz z upływem lat i przeformulowaniem teorii ekonomicznej pod wpływem szczególnie krytycznej europejskiej socjologii religii u Starka zaczął się pojawiać nowy wątek, a mianowicie krytyka dotychczasowego sposobu uprawiania badań nad religią przed wyłonieniem się paradygmatu ekonomicznego.

Pozycją kluczową do dalszych rozważań jest późniejsza książka Starka i Finke'a z 2000 roku [Stark, Finke 2000]. Składa się ona w części z lekko zmienionych i opublikowanych wcześniej artykułów oraz całkowicie nowych tekstów. W zamiarze autorów ma być to wykład przeformułowanej, uwzględniającej zasadną krytykę, ekonomicznej teorii religii.

Nie chcę tu wchodzić w kwestię ciągłości i zmiany w . Starka czy też, co z zarzutów stawianych przez wielu socjologów zostało uwzględnione, a co pominięte. Interesuje mnie właśnie pewne novum w koncepcji Starka, a mianowicie krytyka uprawiania nauk religioznawczych przed wyłonieniem się paradygmatu ekonomicznego. Już pierwsze zdania książki są dość charakterystyczne: *Jeszcze do niedawna było bardzo mało nauki w naukach społecznych zajmujących się religią. Jako dziecko oświecenia nauki społeczne powstały wraz z przekonaniem, że religia jest nie tylko fałszywa, ale i zła oraz iż najlepiej jest pozbyć się jej tak szybko, jak to możliwe* [Stark, Finke 2000: 1].

Następnie Stark dokonuje historycznego przeglądu, doszukując się początków powyższego stylu myślenia już w *Lewiatanie* Hobbesa, który utrzymywał, że bogowie istnieją wyłącznie w umysłach wierzących. Do dyskredytacji religii opartej na zjawiskach cudownych przyczyniła się też praca Davida Hume'a *O cudach*, będąca samodzielną częścią jego książki *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*.

Ateistyczna postawa brytyjskiego oświecenia następnie przeniknęła na kontynent, szczególnie do Francji, inspirując tamtejszych filozofów - Woltera, Diderota, Holbacha. Co istotne, w wersji kontynentalnej ateismi nie tylko chcieli wyjaśnić naturalistycznie religię, ale i zastąpić ją czymś innym. W XVIII wieku była to filozofia. W XIX wieku socjologia, która według Comte'a miała być bazą do tworzenia uniwersalnych sądów moralnych, oraz ateizm naukowy - Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. W XX wieku psychoanaliza freudowska, która miała przezwyciężyć neurotyczną iluzję religii.

Według amerykańskiego socjologa wszystkie powyższe nurty nie miały nic wspólnego z nauką. Były wyłącznie zwykłymi atakami na religię, przywdziewającymi naukowe szaty. W tych pseudonaukowych badaniach Stark wyróżnił dwa podejścia: kulturowe (porównawcze) i psychologiczne [Stark, Finke 2000: 3].

Podójście kulturowe

Podójście kulturowe czy te¿ porównawcze związane jest z erą nowożytnych odkryć geograficznych. Wraz z poznawaniem coraz to nowych kultur i religii zaczęły się w Europie pojawiać książki, których pozornym celem było zdemaskowanie głupoty, oszustwa, okrucieństwa itp. religii pierwotnych czy te¿ antycznych. Przykładem takiej pracy był ówczesny bestseller *Histoire des oracles* (1687) Bernarda Le Boviera Fontenelle’a³, w której zdemaskował m.in. wyrocznie delficką jako oszustwo kapłanów antycznych. Jednak zdaniem Starka prawdziwym celem krytyki francuskiego autora nie była religia antyczna, ale wszystkie religie, a w szczególności chrześcijaństwo, którego ówczesnie otwarcie nie można było zaatakować.

Inną zawoalowaną techniką ośmieszania chrześcijaństwa było znajdowanie podobieństw między motywami biblijnymi a mitami społeczeństw pierwotnych. Ze względu na siłę polityczną ówczesnego chrześcijaństwa bezpośrednio nie wspomniano o tych podobieństwach. Po prostu ukazywano mity „dzikich”, najbardziej eksploatowany był mit o potopie, a każdy inteligentny czytelnik samodzielnie dostrzegał podobieństwo do opowieści biblijnych.

Jak już wspomniałem, zdaniem Starka bardzo niewielu ówczesnych badaczy kierowało się w swej działalności celami naukowymi. Większość stawiała sobie za ukryty cel walkę z religią. Nic więc dziwnego, że kiedy pojawili się otwarci ateści, np. Holbach, to bez problemu wykorzystali krytykę religii pogańskich czy antycznych już do bezpośredniej krytyki chrześcijaństwa.

Podójście porównawcze, które opiera się na wykazywaniu podobieństw między różnymi religiami, było kontynuowane w XIX wieku. Przykładem może tu być klasyczne dzieło Jamesa George’a Frazera *Złota gałąź*, napisane po to, by udowodnić, że opowieści o śmierci Boga i jego zmartwychwstaniu są powszechne w światowej mitologii. Wniosek – w chrześcijaństwie nie ma nic nowego, czego nie byłoby w innych religiach.

Do nurtu porównawczego Stark zaliczył te¿ Durkheima. Dokładna analiza *Elementarnych form życia religijnego* wskazuje, że celem francuskiego socjologa nie było pokazanie, że rytuały Aborygenów są tak rozwinięte jak chrześcijan, ale że chrześcijańskie są tak prymitywne jak Aborygenów. Zdaniem amerykańskiego socjologa przez wieki celem nauk społecznych było połączenie religii z pierwotną irracjonalnością po to, by intelektualnie

³ Książka ta ukazała się w języku polskim w 1777 roku i była zatytułowana *Historia o wyrokach bożyszcz pogańskich*.

ośmieszyć współczesną religię. Dopiero nowy paradygmat, związany z teorią ekonomiczną, zaczął religię traktować jako fenomen racjonalny.

Podjęcie psychologiczne

Drugie podejście, tj. psychologiczne, zapoczątkował (jeszcze przed ukuciem terminu „psychologia”) Anthony Shaftesbury. W swym dziele *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* z roku 1711 zredukował on religię do strachu, lęku i iluzji. Według Starka takie są początki psychologii religii, a właściwie zaburzonej (*abnormal*) psychologii religii, która traktuje religię jako patologię.

W nurt ten oczywiście wpisuje się Zygmunt Freud ze swoją pracą *Przyszłość pewnego złudzenia*, w której określał religię jako właśnie iluzję, i właściwie całą psychoanalizę. Także poglądy Theodora W. Adorna na temat autorytaryzmu, który miałby ponoć charakteryzować głęboko wierzących ludzi i prowadzić ich do fundamentalizmu, Stark zalicza do podejścia psychologicznego.

Kończąc rozważania na temat historii badań nad religiami, Stark podkreśla, że od lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych jesteśmy świadkami zmiany myślenia o religii. Mimo że znacząca część naukowców ciągle opiera się na założeniach starego paradygmatu, to na przykład tłumaczenie spadku powołań w Kościele katolickim zwiększeniem się odporności na „papięskie głupoty” (*papist foolishness*) już nie wystarcza. Doszukując się przyczyn tych zmian, Stark stwierdza: *Ale być może paradoksalnie, najważniejszym czynnikiem w tworzeniu prawdziwie naukowego religioznawstwa był rosnący w nim udział ludzi wierzących [persons of faith]* [Stark, Finke 2000: 15]⁴.

Stary vs. nowy paradygmat

Podobne poglądy, ale odnoszące się już konkretnie do socjologii religii, przedstawił Stark w haśle „socjologia religii” [Stark 2000: 2964–2973] opublikowanym w *Encyclopedia of Sociology*. W sposób syntetyczny zarysował różnice między starym paradygmatem a nowym, czyli ekonomiczną teorią religii, pole sporu sprowadzając do pięciu punktów.

- 1) Czy religia jest szkodliwa? Stary paradygmat utrzymywał, że tak. Religia jest szkodliwa tak dla jednostki, jak i dla społeczeństwa. Nowy paradygmat, opierając się na badaniach korelacji między religią a zdrowiem psychicznym i fizycznym jednostek, odrzuca tę tezę. Także w wymiarze społecznym religia wcale

Można tu dodać, że Starka i Bainbridge’a trudno zaliczyć do tych osób, bowiem sami deklarują, iż uważają się za „niezdolnych do wiary religijnej” [Stark, Bainbridge 2000: 39].

nie musi być marksowskim opium. Może być amfetaminą mobilizującą ludzi do walki, na przykład z systemem totalitarnym.

- 2) Czy nowoczesność skazała religię na wymarcie? Stary paradygmat opierał się na tezie sekularyzacyjnej, czyli przyjmował, że tak. Nowy, powołując się na badania w Stanach Zjednoczonych czy też podważając przekonanie, że poziom praktyk jest najważniejszym parametrem religijności, zdecydowanie odrzuca tezę sekularyzacyjną.
- 3) Łabędzi spazm religii. Stary paradygmat utrzymywał, że sukcesy ewangelikalizmu w USA są ostatnim, oszalałym spazmem pobożności, w którym odnajdują się osoby głównie wykluczone społecznie. Jednym słowem – osoby z niższych klas społecznych stanowią siłę Kościołów konserwatywnych. Nowy paradygmat to odrzuca, dowodząc istnienia wielu wykształconych i bogatych konserwatystów oraz podważając istnienie silnego związku pomiędzy klasą społeczną a poziomem religijności.
- 4) Idealistyczne oszustwo, czyli redukcjonizm. Stary paradygmat przyjmował redukcjonistyczny punkt widzenia. Religia była maską czegoś bardziej podstawowego, czegoś głębszego, czegoś materialnego, na przykład stosunków produkcji w marksizmie czy solidarności społecznej dla Durkheima. Nowy paradygmat przyjmuje, że ludzie często działają wyłącznie z religijnych powodów i poszukiwanie innych motywów jest bezcelowe.
- 5) Ostatnią różnicą jest stosunek do pluralizmu. Zwolennicy starego paradygmatu twierdzili, że różnorodność religijna jest zabójcza dla religii, podważając na przykład jej wiarygodność. Ekonomiczna teoria religii dowodzi czegoś zupełnie przeciwnego. Pluralizm religijny, z jakim mamy do czynienia w USA, zwiększa ogólny poziom religijności. Monopol religijny, tak jak monopol w gospodarce, przyczynia się do zapaści religijnej, czego przykładem ma być Europa Zachodnia ze swoimi pustymi kościołami.

Dokładniejsza analiza przyczyn wyłonienia się nowego paradygmatu, tego, co pozostało jeszcze ze starego, i jak powinny wyglądać rzetelne badania nad religiami według Starka, nie mieści się już w zakreślonym temacie artykułu, dlatego też te wątki pomijam.

3. Słabości rekonstrukcji historii badań nad religiami Starka

Z prezentowanej przez Starka historii religioznawstwa, dodajmy zachodniego, bo o religioznawstwie z bloku wschodniego nie ma ani słowa, wynika, że przez wieki religię postrzegano jako wyraz ludzkiej głupoty, niedojrzałości, fałszywej świadomości czy wręcz choroby psychicznej lub też celowego oszustwa. Zakładano, że wraz z rozwojem społecznym, kulturowym, gospodarczym, jednym słowem postępowaniem – przestanie istnieć. Chwilowe ożywienia religijne w społeczeństwach nowoczesnych to tylko ostatnie spazmy czegoś, co i tak za chwilę zniknie.

Ponadto Stark przypisuje głównie ideologiczne powody (walka z religią) rozwijania takiego paradygmatu. Naukowcy (i to naukowcy zachodni) uformowani byli przede wszystkim przez swoje uprzedzenia, a nie badania empiryczne. Jednym słowem: zachodnie religioznawstwo przez wieki służyło do walki z religią.

Po przedstawieniu takiej wizji historii rodzą się jednak pytania i wątpliwości.

Po pierwsze, i jest to wątek, którego Stark nie porusza, ale dla polskich badaczy wydaje się przynajmniej interesujący, to: czy naprawdę nauki o religii mogły być na Zachodzie bardziej zideologizowane niż nauki w bloku wschodnim. Każdemu, kto studiował w Polsce religioznawstwo i czytał na przykład książki, artykuły Zygmunta Poniatowskiego [Poniatowski 1962] czy też Andrzeja Nowickiego oraz słyszał, że w ZSRR instytuty religioznawstwa nosiły znaczące nazwy *istoriji religii* i *atiezma*, trudno jest uwierzyć w obraz Starka, bowiem wynika z niego, że religioznawstwo zachodnie było przynajmniej tak samo nienaukowe, jak część badań nad religią w bloku wschodnim.

Gdyby obraz Starka był prawdziwy, to religioznawstwo w bloku wschodnim, częściowo walczące z religią (kwestię, na ile taka postawa wynikała z indywidualnych przekonań badaczy, a na ile z oczekiwań komunistycznego państwa, pozostawiam na uboczu), wykorzystywałoby prace powstające na Zachodzie do krytyki religii. Tak jednak nie było, poza pracami autorów zachodnich o proveniencji marksistowskiej. W ówczesnej polskiej literaturze przedmiotu wręcz zarzucano fideizm, konfesyjność tzw. burżuazyjnemu, czyli zachodniemu religioznawstwu. Tak więc z pozycji Europy Wschodniej religioznawstwo zachodnie pełniło funkcje ideologicznej obrony religii przed jej krytykami, z punktu widzenia Starka religioznawstwo zachodnie służyło do walki z religią. A więc kto ma rację w tym sporze?

Odpowiedź na te pytania związana jest z kwestią bardziej ogólną, a mianowicie prawdziwością wizji historii badań nad religią zarysowaną przez Starka. Uważam, że jest to obraz jednostronny, świadomie czy nieświadomie pomijający pewne ważne dla nauk religioznawczych nazwiska i szkoły.

Na przykład nie znajdziemy w powyższych tekstach amerykańskiego socjologa omówienia czy wymienienia badaczy, którzy nie uważali religii za wytwór chorego czy oszukującego rozumu. Mam tu na myśli cały nurt fenomenologii religii i morfologii *sacrum*, od Rudolfa Otto poprzez Gerarda van der Leeuwa do Mircei Eliadego. Oczywistymi cechami tego podejścia była antyredukcjonizm i przyjęcie założenia o religijnej naturze człowieka.

Psychologia religii to nie tylko przecież Freud i szkoła psychoanalityczna. Na pewno religia nie była chorobą psychiczną dla Williama Jamesa, o którym Stark nawet wspominał w jednym ze swoich wczesnych tekstów [Stark 1971]. A wszak dzieło Jamesa, zdaniem niektórych, jest bardziej popularne i aktualne niż sto lat temu, kiedy powstało [Taylor 2002].

Także Carla Gustawa Junga i innych naukowców zaliczanych do szkoły psychologii głębi nie uda się wpasować w schemat Starka. Ponadto już w samej socjologii religii możemy znaleźć znaczące postacie, które nie pasują do wizji amerykańskiego naukowca. Choćby Max Weber, który podkreślał, że *etyka religijna, uzyskuje (...) swoje cechy głównie ze źródeł religijnych, a przede wszystkim z treści religijnych zwiastowań i przyrzeczeń* [Weber 1984: 114], a nie uwarunkowań ekonomicznych czy politycznych. Joachim Wach, trochę zapomniany niemiecki socjolog, poprzednik Mircei Eliadego, na katedrze religioznawczej w Chicago, także nie pasuje do jednostronnego obrazu amerykańskiego socjologa. Podobnie jak prace Talcotta Parsonsa. Kończąc to wymienianie, nie sposób nie wspomnieć o pracach przedstawicieli antropologii symbolicznej, na przykład Victora Turnera czy Clifforda Geertza.

Na osobne omówienie zasługuje zasadność interpretacji postaci i dzieła Emila Durkheima, który u Starka jest najczęściej przedstawiany jako typowy oświeceniowy ateusz wojujący z chrześcijaństwem. Moim zdaniem taki obraz Durkheima jest całkowicie nieprawdziwy. Durkheim traktował religię jako naturalny wytwór społeczeństwa, a nie wynik spisku kleru czy ludzkiej głupoty, co było dość powszechnie przyjęte we francuskim oświeceniu. Ponadto trudno się nie zgodzić z opinią Borowik, że u Durkheima widać wyraźne przekonanie o pozytywnym wpływie religii na społeczeństwo [Borowik 2008: 80].

Dlaczego więc całościowy obraz prezentowany przez Starka jest tak jednostronny? Pierwszą odpowiedzią byłoby stwierdzenie, że Stark dyspo-

nuje powierzchowną wiedzą o historii religioznawstwa czy też o szkołach w nim funkcjonujących. Uważam, że taką hipotezę należałoby zdecydowanie odrzucić. Właściwie wszystkie wymienione powyżej przeze mnie nazwiska pojawiają się przynajmniej w bibliografiach napisanych przez Starka książek.

Sądzę, że postawa Starka wynika ze specyfiki społecznego życia świata naukowego i zdecydowanych prób ukształtowania środowiska badawczego, dzielającego nie tylko jego wizję przyszłych badań nad religiami (nowy paradygmat), ale także mającego wspólną, jednostronną wizję przeszłości tych badań. Wizję, która sprawia, że zwolennicy nowego paradygmatu czują, iż uczestniczą w rewolucji naukowej w naukach społecznych badających religie podobnej do przełomu kopernikańskiego w astronomii czy newtonowskiego w fizyce.

Zakończenie

Celem artykułu było przedstawienie historii badań nad religią w ujęciu amerykańskiego socjologa Rodneya Starka. W świetle jego wyobrażeń nowożytne religioznawstwo opierało się na podejściu porównawczym i psychologicznym. Pierwsze z nich dowodziło, że każda religia opiera się na ludzkiej niewiedzy lub oszustwie. Podejście psychologiczne traktowało religię jako patologię życia psychicznego. Według samego Starka obecnie jesteśmy świadkami konfliktu między starym paradygmatem, który traktował religię głównie jako zjawisko irracjonalne i szkodliwe społecznie, a nowym, który traktuje religię jako fenomen racjonalny i korzystny społecznie.

Wizja przedstawiona przez Starka została w części trzeciej artykułu poddana krytyce za jednostronność i pomijanie znaczących i uznanych szkół oraz postaci, takich jak: James, Otto, Eliade, Weber, Jung itd., a niepasujących do koncepcji amerykańskiego socjologa. Artykuł kończy postawienie hipotezy, której potwierdzenie lub obalenie wymaga dalszych badań, że celem Starka jest ukształtowanie we własnym środowisku naukowym (tj. wśród naukowców przyjmujących nowy paradygmat) wspólnej wizji przeszłości i tym większe podkreślenie przełomowości ekonomicznej teorii religii.

Czy wizja historii propagowana przez Starka zostanie przyjęta przez zwolenników teorii ekonomicznej i ewentualnie innych badaczy - czas pokaże. Warto jednak już teraz obserwować, czy i jak jednostronna rekonstrukcja dziejów badań nad religiami dokonana przez amerykańskiego socjologa jest odbierana w świecie nauki. Nie jest bowiem niemożliwe, że za sto lat dzieje religioznawstwa będą dzielone na te do Starka i te po nim.

Bibliografia

- Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Borowik I. (2008), *Socjologów religii spory o religię*, w: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 78-90.
- Bruce S. (1993), *Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior*, „Sociology of Religion” 1993, vol. 54, issue 2, s. 193-205.
- Finke R., Stark R. (1992), *The Churching of America, 1770-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Jones Ch.B. (2007), *Introduction to the Study of Religion*, The Teaching Company, s. 23-24.
- Poniatowski Z. (1962), *Wstęp do religioznawstwa*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Shea Ch. (2001), *Supply and Demand Among the Faithful*, „New York Times”, 24 March.
- Stark R. (1971), *Psychopathology and Religious Commitment*, „Review of Religious Research”, vol. 12, no. 3, s. 165-176.
- Stark R. (2000), *Sociology of religion*, w: E.F. Borgatta, R.J.V. Montgomery (ed.), *Encyclopedia of Sociology*. Second edition, vol. 5, Macmillan Reference USA, New York, s. 2964-2973.
- Stark R. (2006), *Economics of religion*, w: R.A. Sagal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell, Oxford, s. 47-67.
- Stark R., Bainbridge W.S. (2000), *Teoria religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Stark R., Finke R. (2000), *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley.
- Taylor Ch. (2002), *Oblicza religii dziś*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Weber M. (1984), *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa.