

SŁAWOMIR SZTAJER
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filozofii

Kulturowe konsekwencje naukowego badania religii

Określenie „naukowe badanie religii” jest dość znamienne dla badań religioznawczych¹. Poza religioznawstwem rzadko używa się tego określenia w stosunku do innych nauk. Nie mówimy o socjologii czy psychologii naukowej, ponieważ nie wiadomo, czym mogłaby być socjologia czy psychologia nienaukowa. Istnieją wprawdzie kłopoty z naukowością, z jakimi borykają się badacze w poszczególnych dyscyplinach, są one jednak traktowane jako odchylenie od normy, nie zaś jako czynności badawcze konstytuujące zinstytucjonalizowane praktyki alternatywne wobec nauki. W religioznawstwie rzecz ma się nieco inaczej. Określenie religioznawstwo naukowe pojawia się w dyskursie religioznawczym i bywa przeciwstawiane np. religioznawstwu wyznaniowemu i ideowemu². Nie wszyscy badacze wprawdzie zgadzają się na takie podziały, szczególnie, jeśli miałyby one być rozłączne. Ich istnienie świadczy o tym, że naukowość wielu sposobów uprawiania religioznawstwa również obecnie jest stawiana pod znakiem zapytania.

Pytanie o naukowość religioznawstwa było stawiane przez takich pionierów badań religioznawczych, jak Max Friedrich Müller, który w drugiej połowie XIX wieku żywił nadzieję, że religioznawstwo w przyszłości stanie się nauką na podobieństwo językoznawstwa³. I chociaż zdaniem wielu badaczy nadzieje te zostały spełnione w następnym stuleciu, pytania o naukowość pewnych form refleksji religioznawczej niepusta-

¹ Należy zgodzić się z przekonaniem A. Bronka, że kwestia nazewnictwa nie ma w odniesieniu do religioznawstwa jako dyscypliny naukowej charakteru wyłącznie konwencjonalnego, lecz często skrywa pewne założenia ontologiczne i epistemologiczno-metodologiczne. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 17.

² Zob. Z. Drozdowicz, *Czy religioznawstwo może być naukowe?*, „Zeszyty Filozoficzne”, 2003, nr 10-11; tenże, *Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?*, „Nauka”, 2010, nr 2. Zdaniem Z. Drozdowicza wyznaniowość i ideowość nie muszą wykluczać naukowości, mogą jednak stanowić istotną przeszkodę na drodze badań naukowych.

³ F. M. Müller, *Chips from a German Workshop*, t. 1, New York 1867, s. 19.

nnie powracają. Fakt, że wielu badaczy religii określa swoje przedsięwzięcia mianem naukowych, nie powinien zatem wzbudzać szczególnego zdziwienia. Warto dodać, że to właśnie F. M. Müller zaczął posługiwać się określeniem *science of religion*, pomimo że termin *science* zarezerwowany był przede wszystkim dla nauk ścisłych. Dzisiaj używa się tego terminu również w odniesieniu do nauk społecznych, jednakże konotacje związane z naukami przyrodniczymi nadal funkcjonują w umysłach wielu badaczy. Z tego właśnie powodu niektórym badaczom religii termin *science of religion* wydaje się problematyczny⁴. Użycie tego terminu zakłada milcząco, że z pola zainteresowań religioznawczych wyłączone zostają dyscypliny takie jak filozofia i teologia⁵. W wielu przypadkach naukowość religioznawstwa oznacza zakwestionowanie użyteczności metod właściwych humanistyce (metoda interpretacji) i postulowanie podejścia wyjaśniającego zjawiska religijne. Naukowy charakter religioznawstwa polegałby w tym przypadku na jego wzorowaniu na naukach ścisłych lub, inaczej mówiąc, uczynienia z religioznawstwa tak zwanej nauki twardej.

O ile do niedawna dla wielu religioznawców przekonanie, że religioznawstwo powinno się wzorować na naukach przyrodniczych wydawało się mocno przesadzone, o tyle obecnie, w świetle dynamicznego rozwoju kognitywnego, czy jak niektórzy wolą mówić biokognitywnego, podejścia do religii, przekonanie takie staje się coraz mniej problematyczne. Z punktu widzenia podejścia kognitywnego religioznawstwo może być nauką w sensie *science*, ponieważ zmierza do wyjaśnienia zjawisk religijnych (a nie tylko ich interpretacji). Wraz z rozwojem tego podejścia pojawia się próba reorientacji metodologicznej religioznawstwa. Może ona mieć nie tylko istotny wpływ na wyniki badań religioznawczych, ale również dalekosiężne konsekwencje kulturowe.

Chociaż naukowe badanie religii ma swoje początki w XIX wieku, to w obecnym stuleciu nie brakuje głosów, które właśnie postulują rozpoczęcie „prawdziwie” naukowych badań religii. Myśliciele tacy jak D. C. Dennett mówią o konieczności przełamania tabu, które rzekomo zakazuje obecnie naukowego badania religii⁶. D. C. Dennett jest filozofem amerykańskim i odnosi się przede wszystkim do sytuacji panującej w Stanach Zjednoczonych, jednakże również w niektórych krajach europejskich można spotkać różnego rodzaju niechęć do naukowych badań nad religią, która u części badaczy wywołuje reakcje obronne, zwłaszcza postulaty unaukowania religioznawstwa. Dla innych badaczy żądanie D. C. Dennetta jest niezrozumiałe, ponieważ idea naukowego badania religii pojawiła się znacznie wcześniej (w drugiej połowie XIX w. wystąpił z nią F. Müller) i była wielokrotnie ponawiana przez badaczy religii w XX wieku. Z drugiej jednak strony faktem jest, że – jak wskazują R. Stark, L. R. Iannaccone i R. Finke – przez większość swojej historii naukowe badanie religii było naukowe tylko z nazwy, ponieważ opierało się ra-

⁴ Jak pisze E. Barker, sama nazwa „Towarzystwo Naukowego Badania Religii” (Society for the Scientific Study of Religion) przyprawia niektórych badaczy o dreszcz z przerażenia. E. Barker, *The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 1995, nr 34 (3), s. 287.

⁵ A. Bronk, *Nauka wobec religii*, cyt. wyd., s. 19.

⁶ D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008.

czej na wierze aniżeli na uzasadnieniu. Dla wielu czołowych badaczy religia była „nie tyle zjawiskiem, które miało być wyjaśnione, lecz raczej była wrogiem do przewyciężenia”⁷.

Ponadto istnieją badacze, którzy otwarcie sprzeciwiają się naukowemu badaniu religii. Formułują oni szereg argumentów przeciwko takiemu badaniu. Najbardziej radykalni oponenty, wśród których znaleźć można nie tylko humanistów, ale również przedstawiciele nauk społecznych, uważają, że jest ono problematyczne (a nawet niemożliwe) m.in. z następujących powodów⁸. Po pierwsze, ponieważ ludzie są istotami świadomymi, obserwacja ludzkiego zachowania zniekształca samo to zachowanie, dając nieadekwatny wynik badania. Argument ten odnosi się do nauk społecznych w ogóle, zjawisko zaś, na które się powołuje należy do osobliwości tych nauk. W religioznawstwie, niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z obserwacją czy z eksperymentem, badanie może wpływać na przedmiot badany. Konsekwencją tego zjawiska może być w szczególności rozbieżność między religijnymi deklaracjami osób badanych a ich rzeczywistą religijnością, a także na rozbieżność między refleksyjnymi i nierefleksyjnymi przekonaniami religijnymi. Zgodnie z tzw. hipotezą poprawności teologicznej, osoby religijne mają skłonność do deklarowania w badaniach przekonań zgodnych z określoną doktryną religijną nawet wówczas, gdy żywią inne, sprzeczne z doktryną przekonania⁹. Zjawisko to może w istotny sposób zniekształcać obraz religijności badanych osób, dając nieadekwatne wyobrażenie o ich przekonaniach religijnych. Po drugie, zachowanie ludzkie zakłada wolność wyboru i działania; jako takie jest nieprzewidywalne i nie podlega prawom naturalnym. Wolność jest zarazem przeszkodą w wyjaśnianiu (przewidywaniu) ludzkich zachowań. Po trzecie, działania religijne związane są z przekonaniami, postawami, emocjami oraz motywami, które składają się na subiektywny wymiar religijności. Jako zjawiska subiektywne są one nieobserwowalne i nie podlegają badaniom naukowym. Po czwarte wreszcie, pojawia się argument, że teologiczne wyobrażenie człowieka daje prawdziwą wiedzę o jego istocie, natomiast wyniki badań naukowych są jedynie powierzchowne, fragmentaryczne¹⁰. Trzy pierwsze argumenty nie ograniczają się do religioznawstwa, ale dotyczą nauk humanistycznych i społecznych w ogóle. Czwarty argument jest argumentem teologicznym, zazwyczaj wyznaniowym. Nie wydaje się, by argumenty powyższe prowadziły do wniosku, że naukowe badanie religii jest niemożliwe, wskazują jedynie, że przedmiot badań religioznawczych cechuje się pewną specyfiką, która powinna być brana pod uwagę.

Odwołując się do literatury anglojęzycznej, powiedzieć można, że obawa przed pewnego rodzaju naukowym podejściem do religii tkwi w niechęci do używania terminu

⁷ R. Stark, L. R. Iannaccone, R. Finke, *Religion, Science, and Rationality*, „American Economic Review”, 1996, nr 86 (2). Inni badacze formułują podobny zarzut pod adresem religioznawstwa zorientowanego wyznaniowo.

⁸ M. B. King, *Is Scientific Study of Religion Possible?*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 1991, nr 30 (1), s. 109.

⁹ Zob. J. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Methods & Theory in the Study of Religion”, 1999, nr 1.

¹⁰ M. B. King, *Is Scientific Study of Religion Possible?*, cyt. wyd., s. 109.

science of religion lub *scientific study of religion* i postulowaniu w zamian określeń takich, jak *study of religion* czy *religious studies*¹¹. Owo naukowe podejście, które spotyka się z krytyką wielu badaczy, można określić mianem podejścia redukcjonistycznego. Otóż zgodnie z tym poglądem, zadaniem nauki o religii jest wyjaśnienie zjawisk religijnych w kategoriach zjawisk innego rodzaju, czyli zredukowanie ich do zjawisk innego rodzaju. Oznacza to, że naukowe badanie religii tworzy perspektywę, w której zjawiska religijne pozbawiane są religijnego charakteru, odarte z tajemniczości, inności i wielu innych cech, które kojarzą się z *sacrum*.

W redukcyjnym podejściu do religii nie byłoby nic osobliwego, gdyby nie to, że (1) religia stanowi zespół przekonań i praktyk, które składają się na pewien sposób życia wielu ludzi; (2) nauka i religia postrzegane bywają jako alternatywne sposoby odnoszenia się człowieka do świata (rozumienia świata). Wobec tego naukowe wyjaśnianie religii może prowadzić do przekształcenia stosunku człowieka religijnego do *sacrum*. Wielu badaczy wskazywało dotychczas na rozwój nauki i światopoglądu naukowego jako na ważne zjawisko leżące u podłoża sekularyzacji. Wskazywano przede wszystkim na to, że naukowy obraz świata, wyrastający z nauk przyrodniczych i społecznych, zasadniczo różni się od tradycyjnego religijnego obrazu świata. Rzadziej natomiast przedmiotem refleksji stawały się konsekwencje naukowego badania religii, sytuacja, w której osiągnięcia nauk przyrodniczych i społecznych stanowią nie tylko podstawę alternatywnego wobec religii światopoglądu, ale są wykorzystywane w badaniach nad religiami.

W kontekście klasycznej teorii sekularyzacji przewidywano zazwyczaj, że ekspansja nowożytnej nauki i rozpowszechnienie postawy naukowej będzie skutkować osłabieniem religijnego zaangażowania. Trudno jednakże o badania empiryczne, a nawet rozważania teoretyczne, które koncentrowałyby się głównie na kulturowych konsekwencjach naukowego badania religii. Przewidywania dotyczące zależności między rozpowszechnianiem wiedzy naukowej w ogóle a religijnością tworzone na podstawie teorii sekularyzacji w wielu aspektach zostały poddane gruntownej krytyce. Na gruncie amerykańskim wskazuje się na przykład na bezzasadność przewidywań takich, jak: (1) upadek religii w wyniku postępu i rozpowszechnienia nauki, (2) niższy wskaźnik religijności wśród ludzi z wyższym wykształceniem (jest on wprawdzie nieco niższy niż średnia, ale różnica ta nie jest duża), (3) szczególnie niski wskaźnik religijności wśród naukowców, (4) w środowisku akademickim niższy wskaźnik religijności wśród przedstawicieli twardych (fizycznych) nauk niż wśród przedstawicieli miękkich (społecznych i humanistycznych) nauk¹².

Czym innym jest jednak zależność między rozpowszechnieniem nauki a religijnością, czym innym zaś kulturowe konsekwencje rozwoju i upowszechniania naukowych badań religii. Można wskazać następujące kulturowe konsekwencje takich badań. Nie

¹¹ W języku polskim ten problem nie istnieje, ponieważ zdecydowana większość badaczy posługuje się terminem „religioznawstwo”.

¹² R. Stark, L. R. Iannaccone, R. Finke, *Religion, Science, and Rationality*, cyt. wyd., s. 435.

twierdzą, że wypływają one nieuchronnie z naukowego badania religii i szerokiej popularyzacji wyników badań, ani że naukowe badanie religii jest główną przyczyną tych zmian. Chodzi raczej o to, że wpisują się one w przemiany, jakim kultura europejska podlega od dłuższego czasu. Do wspomnianych konsekwencji należą przede wszystkim: przemiany w obrębie życia religijnego (przemiany religijności); zachwianie równowagi pomiędzy zinstytucjonalizowanym naukowo-technicznym podejściem do świata i wynikającym z niego zinstytucjonalizowanym sceptycyzmem a skłonnością do poszukiwania głębszego wymiaru ludzkiej egzystencji, która realizuje się między innymi w religii; a także nastawienie na to, co instrumentalne (każdy osiągnięty cel staje się środkiem do innego celu) kosztem nakierowania na cele ostateczne. Naukowe badanie religii sprzyja ponadto podtrzymywaniu dominującej obecnie w kulturze zachodniej orientacji na „tu i teraz” nie zaś na przyszłość oraz orientacji na immanencję, nie zaś na transcendencję.

Naukowe badanie religii prowadzi do zmian w obrębie religii. Pod tym względem istnieje zasadnicza różnica między np. przedmiotem badań fizyki a przedmiotem badań religioznawczych. Pomijając fizykę cząstek elementarnych, można powiedzieć, że zasadniczo fizyk nie ma wpływu na przedmiot swoich badań¹³. Religioznawca natomiast przeciwnie – wyniki jego badań niejednokrotnie wpływają na badany przedmiot. Wpływ ten jest tym większy, im szerzej badania nad religiami są popularyzowane. Popularyzacja wiedzy naukowej stanowi niezbędne ogniwo systemu sprzęgającego praktykę społeczną i wiedzę naukową o tej praktyce.

Naukowe badanie religii może przekształcić swój przedmiot między innymi dlatego, że kieruje się ono odmienną logiką (racjonalnością) od tej, jaka leży u podstaw przekonań i działań religijnych. W naukowym badaniu religii przedmiot zostaje ukonstytuowany na swoistych dla poznania naukowego regułach. Jeżeli przedmiotem badań religioznawców stają się zjawiska religijne ujmowane jako zjawiska naturalne¹⁴, wówczas konstytuowanie przedmiotu badań w naukach o religii oparte jest na naturalizacji religii. Naukowe badanie religii opiera się na założeniu agnostycyzmu metodologicznego, polegającego na tym, że badacz nie rozstrzyga o prawdziwości lub fałszywości przekonań religijnych. Oznacza to, że uczynienie religii przedmiotem naukowego zainteresowania polega na zawieszeniu fundamentalnego dla większości religii roszczenia do prawdziwości. W samym punkcie wyjścia dociekań religioznawczych religia jako przedmiot badań naukowych staje się czymś zasadniczo różnym od religii takiej, jaka jest pojmowana przez wierzących.

¹³ W niektórych nurtach współczesnej filozofii nauki wskazuje się na to, że przedmiot badań jest konstruowany przez badaczy w naukach przyrodniczych, jak fizyka. Niezależnie od rozstrzygnięć czynionych w tej kwestii można bronić stanowiska podkreślającego osobliwość nauk społecznych i humanistycznych.

¹⁴ Ujmowanie zjawisk religijnych jako zjawisk naturalnych może być rozumiane na kilka sposobów. Zob. S. Sztajer, *Naturalne podstawy religii w ujęciu religioznawstwa kognitywnego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2008, nr 2 (228). W tym miejscu naturalność zjawisk religijnych rozumiana jest w ten sposób, że są one ujmowane jako zjawiska należące do świata ludzkiego, tworzone w ramach ludzkiej kultury. W tym sensie „naturalizacja” religii dokonuje się również w społecznych naukach o religii.

Na tym jednak nie koniec, ponieważ naukowa wiedza o religii, w miarę jak jest upowszechniana, w pewnych sytuacjach staje się częścią świadomości religijnej, przenika do tej świadomości. Dobrym przykładem takiego zjawiska jest wykorzystywanie w dyskursie religijnym wyników naukowych badań o religii. Oznacza to włączanie do świadomości religijnej swoistej logiki nauki, która zaczyna przekształcać ową świadomość od wewnątrz. Charakterystyczne dla nauki podejście przedmiotowe (ujęcie pewnych zjawisk jako przedmiotów badań) podważa podmiotowe nastawienie właściwe człowiekowi religijnemu. Można wymienić następujące religijne konsekwencje naukowego badania religii¹⁵. Pierwszą z nich jest naruszanie swoistej dialektyki *sacrum* i *profanum* – naukowe badanie zjawisk religijnych zaburza zbudowaną wokół nich aurę tajemniczości, inności. Może to prowadzić do swoistej desakralizacji religii, która jest niezamierzoną konsekwencją jej naukowego wyjaśniania. Kolejną konsekwencją jest zaburzenie logiki myślenia religijnego, które ma miejsce na przykład wówczas, gdy idee istot nadprzyrodzonych opisywane są w kategoriach naturalnych (np. w badaniach nad genezą idei religijnych). Być może dla zaangażowanego religijnie badacza zjawisko takie nie stanowi problemu, jednakże popularyzacja takiego podejścia do zjawisk religijnych może wywoływać w świadomości potocznej wrażenie, że religia jest zjawiskiem przede wszystkim lub wyłącznie naturalnym. Wydaje się, że naukowemu badaniu religii towarzyszą przekształcenia wyobrażeń o relacji między religią a nauką rozumianymi jako obrazu świata. Polegają one na tym, że relacja równorzędności w coraz większym stopniu zastępowana jest relacją podrzędności – w świetle naukowych badań nad religią coraz trudniej jest traktować religię i naukę jako równorzędne formy ludzkiej aktywności, które są ze sobą zgodne, skonfliktowane lub rozłączne. Religia staje się raczej przedmiotem badania nauki, a nie alternatywnym źródłem prawdy. Wreszcie należy podkreślić wagę zjawiska polegającego na tym, że naukowe badanie religii zaczyna obecnie wkraczać w samą tkankę życia religijnego. Dokonuje się to na zasadzie podobnej do tej, na jakiej badania prowadzone w ramach nauk społecznych wpływają na życie społeczne, dokonując w nim pewnych zmian. Badania naukowe torują drogę naturalistycznemu ujmowaniu religii, sprawiając, że dotychczasowa samoświadomość człowieka religijnego ulega zasadniczym przekształceniom.

Naukowe badania nad religią sprawiają, że sama religia może stać się przedmiotem manipulacji. Współczesne kognitywne nauki o religii dostarczają nie tylko wiedzy o tym, jak działa religia na płaszczyźnie przedstawień mentalnych i kulturowej płaszczyźnie przekazywania tych przedstawień, ale także daje do ręki wiedzę stanowiącą podstawę działań instrumentalnych. Przykładowo Pascal Boyer, posługując się osiągnięciami psychologii poznawczej, rozwojowej oraz antropologii kulturowej, proponuje przepis na tworzenie „atrakcyjnych” dla umysłu ludzkiego idei istot nadprzyrodzonych, podając warunki, po spełnieniu których idee religijne będą postrzegane jako wiarygo-

¹⁵ Szerzej na ten temat zob. S. Sztajer, *Racjonalność religii wobec niektórych współczesnych prób jej naturalizacji*, w: *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer (red.), Poznań 2009.

dne i będą miały znaczne szanse na rozpowszechnienie w populacji ludzkiej¹⁶. Nawet jeśli od tego typu wypowiedzi do praktyki manipulowania człowiekiem religijnym wiedzie daleka droga, można współcześnie dostrzec formułowane pod adresem nauk o religii oczekiwania dotyczące upracticznienia wiedzy religioznawczej. Wykorzystywanie wiedzy religioznawczej do przewidywania zachowań ludzi religijnych wiąże się z dużym zainteresowaniem różnych instytucji religijnych i świeckich. Swoista „technologia *sacrum*”, bo tak można by określić przedsięwzięcia polegające na manipulacji jednostkami i całymi grupami w celu realizacji partykularnych interesów, może mieć szerokie zastosowanie w zarządzaniu grupami religijnymi. Jednym z potencjalnych obszarów zastosowania, niekoniecznie na zasadzie manipulacji, owej wiedzy użytecznej praktycznie jest także edukacja religijna.

Opisane zjawiska sprawiają, że praktyka społeczna, która zasadza się na odniesieniu do wartości ostatecznych, zostaje ujęta w kategoriach instrumentalnych. Chodzi nie tylko o to, że naukowe badania mają charakter naturalistyczny, ale także o to, że ich wyniki mogą być wykorzystywane w samej praktyce społecznej, która stanowi przedmiot badań. Religioznawstwo daje ekspertom religijnym do ręki narzędzia, które mogą zostać wykorzystane do manipulowania ludźmi w sposób podobny do tego, jak manipuluje się zachowaniami konsumentów na rynku, skłaniając ich do dokonywania określonych wyborów. Nastawienie instrumentalne jest trudne do pogodzenia z właściwym religii (mam tutaj na myśli głównie chrześcijaństwo) nastawieniem na cele ostateczne, które nie podlegają technologicznej manipulacji.

Można żywić uzasadnione obawy, że naukowe badania religii wpisują się w pewien trend, który stanowi o kryzysie kultury europejskiej. Jeśli zgodzić się z przekonaniem, że nauka opiera się na zinstytucjonalizowanym sceptycyzmie, wiara zaś taki sceptycyzm wyklucza, pojawia się problem konfliktu postaw – naukowej i religijnej. Przedmiotem zaawansowanych badań naukowych staje się coś, co natura wyklucza – zinstytucjonalizowany sceptycyzm. Wiara religijna z istoty minimalizuje wszelkie wątplenie i jest na nie mało podatna. Tam, gdzie wątplenie bierze górę, wiara zostaje zagrożona. Chociaż zapewne istnieją formy racjonalności, które współgrają z myśleniem religijnym lub stanowią jego podstawę, racjonalność naukowa zasadniczo różni się od racjonalności wiary.

W związku powyższym należy zastanowić się nad tym, w jakim stopniu naukowe badanie religii potęguje kryzys cywilizacji zachodniej rozumiany jako zachwianie równowagi pomiędzy racjonalnością instrumentalną i koherencyjną¹⁷. Racjonalność instrumentalna polega na właściwym doborze środków do realizacji założonego celu, nie pozwala jednak na uzasadnienie słuszności wybranego celu. Opiera się ona na kalkulacji kosztów i zysków. Z kolei racjonalność koherencyjna polega na uzgadnianiu działań z określonymi normami, wartościami i wzorami, oznacza umiejętność poruszania się w ramach określonych systemów aksjonormatywnych. Zdaniem wielu krytyków cywi-

¹⁶ P. Boyer, *Religion Explained*, London 2001, s. 90.

¹⁷ A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa*, Kraków 2003, s. 340-346.

lizacji zachodniej, współcześnie mamy do czynienia z ekspansją racjonalności instrumentalnej, ściśle związanej z rozwojem nauki i technologii oraz poddawaniem coraz to nowych obszarów życia systemom eksperckim. Ekspansji tej towarzyszy zmniejszenie znaczenia tradycyjnych systemów aksjonormatywnych.

Chociaż samo naukowe badanie religii nie oznacza ani jej instrumentalizacji, ani jej „unaukowienia”, zasadniczo podważa kulturowy status religii – przypisywany religii status źródła sensu i wartości. Nie tylko światopogląd naukowy przejmując wiele funkcji religijnego obrazu świata, ale ponadto problematyczne stają się religijne roszczenia do ważności i słuszności, które nawet jeśli nie są podważane, to z pewnością są relatywizowane, traktowane jako tylko jedna z wielu opcji¹⁸. Z drugiej strony można zaobserwować w kulturze zachodniej pewne symptomy działania mechanizmów kompensacyjnych, które przesuwają charakterystyczną dla religii sensotwórczą aktywność człowieka ze sfery działania tradycyjnej religii do innych, często trudnych do określenia sfer. Takim obszarem działalności sensotwórczej jest współczesna duchowość rozumiana jako reakcja kompensacyjna na rozpad kościelnych form życia religijnego.

Nie należy jednak przeceniać oddziaływania naukowych badań nad religią na świadomość ludzi religijnych oraz na podzielany przez nich obraz świata. Istnieje kilka powodów, dla których wyjaśnianie religii może tylko w ograniczony sposób wpływać na myślenie religijne. Po pierwsze, badania takie, w przeciwieństwie do wcześniejszych redukcjonistycznych teorii religii, które w popularnych wersjach funkcjonowały w świadomości potocznej, opierają się na wąskospecjalistycznej wiedzy stanowiącej dorobek nauk szczegółowych. Przykładowo, ewolucyjna i kognitywna psychologia religii operuje pojęciami i hipotezami, które nie są z łatwością rozumiane przez niespecjalistów, i które jako takie tylko w ograniczonym stopniu podlegają popularyzacji. Najlepszym przykładem są jednak przedsięwzięcia eksperymentalne w ramach neuronauki, które za przedmiot badań mają doświadczenie religijne i jego neuronalne korelaty. Badania tego rodzaju są wprawdzie popularyzowane, co więcej, sądząc po znacznej liczbie publikacji popularnonaukowych, cieszą się znacznym zainteresowaniem, a mimo to popularyzacja prowadzi się najczęściej do powierzchownego zarysu wyników tych badań, z pominięciem ważkich problemów metodologicznych i skomplikowanych szczegółów technicznych. Oznacza to, że wiedza gromadzona w ramach nauk o religii może tylko w ograniczonym stopniu zostać wykorzystana do budowy przez jednostki sensownego światopoglądu.

Po drugie, współczesne badania nad wpływem nauki na świadomość religijną pokazują, że relacja pomiędzy upowszechnieniem nauki i jej technologicznych zastosowań wcale nie musi prowadzić ani do osłabienia religijności jednostek, ani do zasadniczych przekształceń w ramach ich religijnych obrazów świata¹⁹. To samo może dotyczyć naukowych badań nad religią. Choć prawdopodobne jest, że popularyzacja naukowych badań nad religią naruszy w pewien sposób religijny obraz świata, w tym przede wszy-

¹⁸ Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 3.

¹⁹ S. Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, New York 2002, s. 276.

stkim wyobrażenia, jakie ludzie religijni mają o swojej religii, wątpliwe jest, aby wpływ ten miał wyłącznie charakter destrukcyjny.

Po trzecie, istnieje zjawisko religijnej waloryzacji wiedzy naukowej. Myślenie religijne, niezależnie od tego, czy ma ono bardziej charakter potoczny, teologiczny, czy też filozoficzny, niejednokrotnie posługuje się swoistą religijną epistemologią, która ocenia wiedzę naukową na podstawie standardów innych niż te, które powszechnie przyjmowane są w społeczności naukowców. Nie chodzi przy tym o odmawianie nauce jakiegokolwiek wartości – w kulturze naukowo-technicznej przedsięwzięcie takie postrzegane byłoby jako wielce problematyczne – lecz raczej o ustanowienie standardów racjonalności, które ograniczą racjonalność naukową do właściwej jej dziedziny. Zwolennicy takiego podejścia powiadają na przykład, że nauka nie odkrywa całej prawdy, w szczególności zaś nie jest zdolna do odkrycia całej prawdy o religii²⁰. Religijna waloryzacja naukowej wiedzy o religii stanowi jednocześnie narzędzie immunizacji religijnego obrazu świata przed ekspansją racjonalności naukowej, której zasięg zostaje istotnie ograniczony. Nauka zajmuje się tylko pewnymi wymiarami rzeczywistości, przede wszystkim światem zjawiskowym, który nie wyczerpuje bogactwa rzeczywistości. Religijna epistemologia dokonuje relatywizacji wiedzy naukowej, formułuje argumenty wspierające pogląd, że wiedza naukowa po prostu nie jest absolutna. Niezależnie od słuszności tego poglądu, wydaje się on mieć istotny wpływ na porządkowanie relacji między wiedzą naukową i jej światopoglądową waloryzacją a religijnym obrazem świata.

Wreszcie, jeśli zgodzić się z poglądem głoszonym współcześnie przez wielu badaczy reprezentujących kognitywne podejście do religii, intuicyjne przedstawienia religijne mają charakter naturalny w tym sensie, że opierają się na zwyczajnych procesach poznawczych²¹. Oznacza to, że zastąpienie ich wiedzą naukową o religii jest z poznawczego punktu widzenia o wiele bardziej kosztowne aniżeli posiadanie idei religijnych. Zasadnicza intuicyjność przedstawień religijnych i zasadnicza nieintuicyjność (refleksyjność) przedstawień składających się na naukowy obraz świata sprawia, że pierwsze z nich tworzone są spontanicznie, drugie natomiast wymagają refleksji. Innymi słowy, naukowe wyjaśnienie zjawisk religijnych wymaga niemałego wysiłku intelektualnego, podczas gdy wiara w istoty nadprzyrodzone rodzi się spontanicznie, ponieważ stanowi rezultat (produkt uboczny) działania zwykłych mechanizmów poznawczych.

Sławomir Sztajer – CULTURAL CONSEQUENCES OF THE SCIENTIFIC STUDY OF RELIGION

Although the study of religion constitutes a well established field of inquiry, there are still researchers who call for a truly scientific approach to religion. Since the second half of the 19th

²⁰ Stanowiska takiego broni na przykład Zofia Zdybicka. Z. Zdybicka uważa, „że wiedza o religii nie może być zacieśniona do szczegółowych nauk o religii (religioznawstwa), że potrzebne jest inne spojrzenie na religię, opierające się na innych pytaniach i doświadczeniach” (*Człowiek i religia: zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 396). Szczegółowe nauki o religii ograniczają się tylko do jej ludzkiej strony.

²¹ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*, Berkeley 1994, s. 3; R. N. Mc-Cauley, *The Naturalness of Religion and the Unnaturalness of Science*, w: *Explanation and Cognition*, F. C. Keil, R. A. Wilson (red.), Cambridge 2000, s. 61-85.

century, when the science of religion came into being, the scientific status of some approaches to the study of religion has been repeatedly called into question. Today, there are many scientists of religion who claim that the scientific study of religion is not only possible but it is also necessary if one wants to explain religious phenomena. The scientific study of religion has important cultural consequences which can be seen as side effects of scientific research. Among them, one can point out changes of religiosity; disturbance of the balance between the institutionalized scientific-technological approach to the world and a tendency to search a deeper meaning of existence which realizes itself in religion; orientation towards instrumental values instead of ultimate ones; the maintenance of the dominant focus on what is here and now instead of on transcendence. There are, however, limitations of the influence which scientific study of religion exercises over culture.