

**Między substancją a funkcją
dominująca praktyka współczesnego definiowania religii**

Autor: Mieczysław Aleksander Sowiński

AKW Collegium Joanneum

Numer indeksu: 9483

Prowadzący: dr Mateusz Tutak

Abstrakt (polski)

Niniejszy esej podejmuje problem definicji religii we współczesnej socjologii religii, skupiając się na dwóch dominujących podejściach: substancjalnym (przedmiotowym) i funkcjonalnym. Przedstawiono historyczne źródła tych ujęć – od klasycznych propozycji Edwarda B. Tylora, Émile’a Durkheima i Maxa Webera, po późniejsze koncepcje Petera Bergera, Clifforda Geertza, Meredith McGuire, Daniele Hervieu-Léger, Grace Davie czy Roberta Bellaha – oraz dokonano ich porównania. Omówiono kluczowe elementy definicji substancjalnych (kładących nacisk na treść i istotę zjawisk religijnych, np. wiarę w byty nadprzyrodzone) oraz definicji funkcjonalnych (podkreślających społeczne i kulturowe role religii, np. zapewnianie integracji lub sensu). Wykazano, że we współczesnej praktyce badawczej definicje religii lokują się między substancją a funkcją – często łącząc oba podejścia. Takie podejście hybrydowe wynika z potrzeby uchwycenia zarówno swoistości treści religijnych, jak i ich społecznych funkcji. W zakończeniu podkreślono znaczenie świadomego doboru strategii definiowania religii w zależności od kontekstu badawczego oraz fakt, że pojęcie religii pozostaje wielowymiarowe.

Abstract (English)

This scholarly essay addresses the issue of defining religion in contemporary sociology of religion, focusing on two dominant approaches: substantive (essentialist) and functional. It presents the historical foundations of these approaches – from the classic propositions of Edward B. Tylor, Émile Durkheim, and Max Weber to later concepts by Peter Berger, Clifford Geertz, Meredith McGuire, Daniele Hervieu-Léger, Grace Davie, and Robert Bellah – and offers a comparative analysis. The key elements of substantive definitions (emphasizing the content or essence of religious phenomena, e.g. belief in supernatural beings) and functional definitions (highlighting the social and cultural roles of religion, e.g. providing integration or meaning) are discussed in detail. The analysis demonstrates that contemporary practice in defining religion tends to position itself between substance and function, often combining both approaches. This hybrid tendency arises from the need to capture both the specific content of religious beliefs and their social functions. In conclusion, the importance of consciously choosing a definition strategy according to the research context is underlined, as well as the fact that the concept of religion remains multidimensional.

Słowa kluczowe

religia; definicja substancjalna; definicja funkcjonalna; socjologia religii; sacrum i profanum; funkcje społeczne religii

Keywords

religion; substantive definition; functional definition; sociology of religion; sacred and profane; social functions of religion

Wprowadzenie

Jak zdefiniować religię – to fundamentalne pytanie, z którym zmagają się od dawna badacze religii. W socjologii religii utrwalilo się rozróżnienie na dwa główne sposoby definiowania tego fenomenu: podejście substancjalne (zwane też przedmiotowym) oraz podejście funkcjonalne. Pierwsze koncentruje się na *substancji* religii, czyli na jej treści doktrynalnej czy istotowych cechach (np. wierze w istoty nadprzyrodzone lub w sacrum). Drugie zaś bada religię przez pryzmat *funkcji*, jakie pełni ona w życiu jednostek i zbiorowości (np. integracji społecznej, nadawania sensu świata, sankcjonowania norm moralnych). Już klasycy dyscypliny położyli podwaliny pod te dwa odmienne ujęcia – jak zauważa Janusz Mariański, Émile Durkheim i Max Weber stworzyli podstawy odpowiednio definicji funkcjonalnej i definicji substancjalnej religii. Celem niniejszej pracy jest omówienie obu perspektyw oraz ukazanie, jaka praktyka definiowania religii dominuje we współczesnych naukach społecznych.

Napięcie między podejściem substancjalnym a funkcjonalnym ma nie tylko znaczenie teoretyczne, ale i praktyczne. Od przyjętej definicji zależy bowiem, co uznamy za religię, a co pozostanie poza jej zasięgiem. Definicje wąskie (substancjalne) mogą wykluczać pewne zjawiska jako „niereligijne”, podczas gdy definicje szerokie (funkcjonalne) pozwalają dostrzec elementy quasi-religijne w ideologiach świeckich, sporcie czy nacjonalizmie. Wprowadzenie nakreśla zatem tło dyskusji oraz strukturę pracy: najpierw przedstawiona zostanie istota podejść substancjalnych i funkcjonalnych (część teoretyczna), następnie dokonana będzie ich analiza porównawcza na przykładach klasycznych i współczesnych definicji religii, by wreszcie sformułować wnioski co do dominującej współcześnie praktyki definiowania religii (część końcowa).

Część teoretyczna

Definicje substancjalne religii

Podejście substancjalne stara się odpowiedzieć na pytanie, czym jest religia – jaka jest jej istota lub treść wyróżniająca ją spośród innych zjawisk. Definicje substancjalne koncentrują się zatem na wskazaniu *specyficznego przedmiotu wiary* bądź doświadczenia religijnego. Klasycznym przykładem jest propozycja antropologa Edwarda B. Tylora. Zaproponował on minimalną, rudymenarną definicję religii jako „wiary w duchowe byty”¹. Taka definicja – sformułowana w XIX w. – odzwierciedlała przekonanie, że istotą wszystkich religii świata jest pewien zakres wierzeń w istoty lub moce nadprzyrodzone (duchy, bóstwa, dusze). Tylor celowo ujął ją bardzo szeroko, by objąć także systemy wierzeń plemion pierwotnych, nieposiadające rozwiniętej teologii – stąd mowa o „duchowych bytach” zamiast np. personalnego Boga². W jego ujęciu nawet najprostsze formy animizmu spełniają to kryterium religii, podczas gdy brak wiary w jakiegokolwiek istoty duchowe oznaczałby brak religii.

W ślad za Tylorem wielu badaczy definiowało religię poprzez odniesienie do sfery nadprzyrodzonej. Melford E. Spiro proponował np. definicję religii jako *instytucji*, składającej się z „kulturowo ukształtowanych interakcji z postulowanymi kulturowo supernaturalnymi istotami”³. Istotą religii jest tu zatem relacja człowieka z „istotami nadludzkimi”, obdarzonymi mocą przewyższającą możliwości człowieka, które mogą ludziom pomagać lub szkodzić, a zarazem na które ludzie mogą oddziaływać poprzez rytuały czy ofiary⁴. Podobnie inni autorzy posługujący się podejściem substancjalnym używali pojęć takich jak „rzeczywistość nadprzyrodzona”, „sfera sacrum”, „transcendentny wymiar bytu” itp. – zawsze chodziło o wskazanie pewnego *przedmiotu wierzeń* odróżniającego religię od pozostałych sfer życia.

¹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 1. London: J. Murray, 1871, str. 424: “It seems best to fall back at once on this essential source, and simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.”

² Émile Durkheim, *The elementary forms of the religious life*, tłum. Joseph Ward Swain, (Plymouth: WM. Brendon And Son, 1912), [za E.B. Tylor] s. 29: “But such narrow definition has the fault of identifying religion rather with particular developments. ... It seems best ... simply to claim as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.”

³ Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*. Fourth Edition. Belmont, CA: Wadsworth, 1997, s. 10: “By “institution,” this definition refers to socially shared patterns of behavior and belief. All institutions include beliefs, patterns of actions, and value systems; the critical feature of religion is that the beliefs, patterns of action, and values refer to “superhuman beings.”

⁴ Ibid., s. 10: „Other substantive definitions of religion use similar concepts, including ‘nonhuman agencies,’ ‘supernatural realm,’ ‘super-empirical reality,’ ‘transcendent reality,’ and ‘sacred cosmos.’”

W nurcie substancjalnym mieści się w dużej mierze podejście Maksa Webera, choć ten wybitny socjolog religii znany jest z niechęci do sztywnych definicji. Weber celowo unikał definicji religii na początku swych badań, uznając, że próba zdefiniowania z góry mogłaby zawęzić pole obserwacji – radził raczej „na potrzeby badań przyjąć robocze rozumienie religii” i dopiero ex post formułować wnioski. Niemniej faktycznie Weber skupiał się na treściach religijnych – interesowało go, *co* ludzie w różnych religiach czczą i w co wierzą, oraz jak te doktryny wpływają na życie społeczne. Jego słynna praca o etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu analizowała przecież specyficzne *idee religijne* (doktrynę predestynacji, koncepcję powołania itd.) i ich konsekwencje dla etosu pracy. Można więc powiedzieć, że Weber operował milcząco definicją substancjalną, koncentrując się na religii jako dziedzinie życia odnoszącej się do sacrum, zbawienia, bóstw itp.⁵

Zaletą definicji substancjalnych jest ich ścisłość i zgodność ze zdroworozsądkowym rozumieniem religii. Intuicyjnie bowiem wiele osób uzna za „religię” tylko takie zjawiska, które obejmują wiarę w Boga/bogów czy świat nadprzyrodzony. Takie definicje są „węższe i zgrabniejsze”, pozwalają wyraźniej odróżnić, co jest religią, a co nią nie jest. Przykładowo, ankiety socjologiczne często pytają respondenta po prostu o deklarowaną religię (proponując do wyboru kategorie typu: chrześcijaństwo, islam, judaizm, brak religii), co zakłada substancjalne pojmowanie religii jako określonego systemu wiary. Wadą takiego ujęcia jest natomiast potencjalna *wąskość* i etnocentryzm. Kryterium wiary w byty nadprzyrodzone może wykluczać pewne systemy – na przykład filozoficzny buddyzm, który nie operuje pojęciem osobowego Boga, a który jednak większość badaczy zalicza do religii. Durkheim w swej krytyce definicji opartych na wierze w duchy czy bóstwa zauważył, że istnieją „wielkie religie, w których idea bogów czy duchów odgrywa rolę drugorzędną lub wręcz nie występuje” – wskazywał tu właśnie buddyzm⁶. Ponadto, pojęcie „nadprzyrodzoności” czy ostrego podziału na sacrum i profanum samo jest wytworem zachodniej kultury. W wielu społeczeństwach tradycyjnych sfera święta przenika codzienność i trudno o prosty podział – dlatego definicje wymagające wiary w „istoty nadprzyrodzone” mogą być nazbyt związane z

⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr 1922, s. 399: “To define ‘religion’, to say what it is, is not possible at the start of a presentation such as this. Definition can be attempted, if at all, only at the conclusion of the study.”; Grace Davie, *The Sociology of Religion*. Los Angeles: SAGE Publications 2007, s. 29: “He is concerned with the way that the content (or substance) of a particular religion, or more precisely religious ethic, influences the way that people behave, both individually and collectively. In other words different types of belief have different outcomes.”

⁶ Durkheim, *Elementary forms...*, op. cit., s. 30: “In the first place, there are great religions from which the idea of gods and spirits is absent, or at least, where it plays only a secondary and minor role. This is the case with Buddhism.”

zachodnim sposobem myślenia⁷. Mimo tych ograniczeń podejście substancjalne dostarcza jasnego punktu wyjścia: religią jest określony przedmiot wiary (Bóg, sacrum, duchy), bez którego obecności dane zjawisko trudno uznać za religijne.

Definicje funkcjonalne religii

Alternatywą jest podejście funkcjonalne, które pyta nie o treść, lecz jaką rolę pełni religia w życiu społecznym lub psychicznym. Definicje funkcjonalne określają religię poprzez skutki jej istnienia – co *robi* dla jednostek i społeczeństw – zamiast poprzez to, w co się wierzy. Klasycznym reprezentantem tego podejścia jest Émile Durkheim. Ten francuski ojciec socjologii religii zdefiniował religię w słynnym zdaniu: „*Religia to zjednoczony system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych (sacrum), tj. rzeczy oddzielonych i zakazanych – wierzeń i praktyk, które łączą w jedną moralną wspólnotę, zwaną Kościołem, wszystkich, którzy je uznają*”⁸. W definicji tej pojawia się oczywiście element sacrum (czyli aspekt substancjalny – przedmiot czci religijnej), jednak kluczowy jest tu drugi człon: religia jednoczy społeczność wyznawców we wspólnocie moralnej. Zdaniem Durkheima religii nie da się zrozumieć w oderwaniu od jej funkcji społecznej – mianowicie od tego, że jest ona „ośrodkiem integracji społecznej”. To religia scala jednostki we wspólnocie (Kościele w szerokim sensie), dostarczając im wspólnych wierzeń i rytuałów, przez co wzmacnia spójność grupy. W istocie Durkheim twierdził wręcz, że elementem konstytutywnym religii jest istnienie wspólnoty wiernych. Dla odróżnienia wskazywał, że magia – choć operuje nadprzyrodzonymi zaklęciami – nie stanowi religii właśnie dlatego, że brak jej życia wspólnotowego: „nie ma religii bez Kościoła (organizacji wiernych); nie ma Kościoła magii”⁹. Religia jest więc z natury rzeczy zjawiskiem społecznym, pełniącym funkcję integracyjną i regulującym zachowania wiernych poprzez autorytet nakazów moralnych wspólnoty.

⁷ Davie, *The Sociology...*, op. cit., s. 29: “Substantive definitions limit the field to beliefs or activities which involve supernatural entities or beings. Such a limitation is helpful in that the boundaries are easier to discern, but even a preliminary survey will reveal the amazing diversity of forms that the supernatural can take in human society.”; McGuire, *Religion: The Social...*, op. cit., str. 10: “Substantive definitions also tend to correspond more closely than functional definitions to commonsense notions of religion because they are generally based on Western – especially Christian ideas about reality.”

⁸ Durkheim, *Elementary forms...*, op. cit., s. 47: “A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them.”

⁹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press 1994, s. 45: „[...]what helps define both religion and magic: there is no religion without a church; there is no church of magic.”

Podjęcie funkcjonalne przyjmuje różne formy. Można wskazać funkcje społeczne (jak u Durkheima – podtrzymywanie ładu moralnego i jedności grupy), ale i psychologiczne. Przykładowo, Bronisław Malinowski – antropolog nieujęty co prawda w materiałach źródłowych użytkownika, lecz wart wspomnienia – widział istotę religii w funkcji redukcji lęku i osławiania tego, co nieznanie. W badaniach melanezyjskich rybaków zauważył, że rytuały religijne towarzyszyły szczególnie niebezpiecznym wyprawom na pełne morze, pomagając jednostkom poradzić sobie z niepewnością i stresem. Choć Malinowski definiował religię jako odrębną od magii sferę sacrum, to jednak akcentował jej rolę w zaspokajaniu potrzeb emocjonalnych człowieka w obliczu kryzysów (jak śmierć bliskich, zagrożenia przyrody, utrata kontroli) – a więc funkcję psychologiczną (dostarczanie pociechy, wyjaśnień, poczucia sensu).

Wspólnym mianownikiem definicji funkcjonalnych jest więc traktowanie religii jako pewnego mechanizmu społeczno-kulturowego, który spełnia określone zadania: zapewnia ludziom poczucie sensu istnienia, wyjaśnia to, co niewytłumaczalne, podtrzymuje ład moralny, integruje wspólnotę, legitymizuje władzę lub normy, kanalizuje emocje itp. Religia może być tu ujęta bardzo szeroko – nie przez treść wierzeń, lecz przez podobieństwo pełnionej roli. Przykładowo Peter L. Berger opisywał religię jako fundament porządku symbolicznego świata. W książce *Sacred Canopy* stwierdził, że religia to „ustanowienie, za sprawą ludzkiej aktywności, wszechobejmującego sakralnego porządku – świętego kosmosu, który utrzymuje się w obliczu chaosu”¹⁰. Zasadniczą funkcją religii jest nadawanie światu sensownego ładu, chroniącego jednostki przed doświadczeniem bezsensu i chaosu (które Berger nazywa *anomią* – przeciwieństwem sacrum jako kosmosu uporządkowanego)¹¹. Podobnie Clifford Geertz zaproponował wpływową definicję religii jako systemu kulturowego: „Religia to system symboli, który działa w ten sposób, że ustanawia u ludzi silne, przenikliwe i długotrwałe nastroje i motywacje, formułując koncepcje ogólnego porządku istnienia i przyobleka te koncepcje w taką aurę faktyczności, iż owe nastroje i motywacje wydają się wyjątkowo realne”. Ta złożona definicja podkreśla, że religia z jednej strony tworzy ramy sensu (koncepcje ogólnego ładu istnienia), a z drugiej strony oddziałuje

¹⁰ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday 1967, s. 51: „definition of religion used a little earlier – the establishment, through human activity, of an all-embracing sacred order, that is, of a sacred cosmos that will be capable of maintaining itself in the ever-present face of chaos. Every human society, however legitimated, must maintain its solidarity in the face of chaos. Religiously legitimated solidarity brings this fundamental sociological fact into sharper focus. The world of sacred order, by virtue of being an ongoing human production, is ongoingly confronted with the disordering forces of human existence in time.”

¹¹ McGuire, *Religion...*, op. cit., [cytuje Bergera] s. 34: “The sacred cosmos, which transcends and includes man in its ordering of reality, thus provides man’s ultimate shield against the terror of anomy.”

na ludzkie emocje i działania (nadając im motywację i usprawiedliwienie poprzez „aurę faktyczności”). Znow istotne jest to, co religia robi: kształtuje silne przekonania i odczucia, dzięki którym ludzie żywią przeświadczenie, że świat ma sens i ład¹².

Definicje funkcjonalne bywają na tyle szerokie, że obejmują zjawiska pozornie świeckie. Skoro religia ma dostarczać sensu i integrować wspólnotę, to pewne ideologie czy rytuały polityczne również spełniają te role. Socjolog Robert N. Bellah wskazał, że w społeczeństwie amerykańskim istnieje obok tradycyjnych Kościołów pewien „obywatelski kult” – system patriotycznych wierzeń, symboli i rytuałów (od Deklaracji Niepodległości po uroczystą inaugurację prezydenta), który pełni funkcje religijne dla narodu. Nazwał to religią obywatelską (*civil religion*) i argumentował, że ma ona „własną powagę i integralność jak każda inna religia”¹³. To przykład zastosowania funkcjonalnej perspektywy: pewne świeckie formy (np. nacjonalizm) uzyskują miano „religii”, ponieważ działają jak religia – tworzą wspólny system wartości oparty na quasi-świętych symbolach (ojcowie założyciele, flaga, Bóg opatrnościowy w przemówieniach prezydentów) i cementują społeczeństwo. Również badacze zwracają uwagę, że np. marksizm, maoizm, a nawet niektóre formy konsumpcjonizmu czy sportu mogą przybierać charakter *quasi-religijny*, gdy służą jako podstawowy system sensu i tożsamości dla swoich wyznawców. Meredith McGuire zauważa, że funkcjonalne podejście bywa znacznie szersze od substancjalnego – obejmuje wszystko to, co spełnia typowe funkcje religii, nawet jeśli brak tam wiary w nadprzyrodzoność¹⁴.

Zaletą definicji funkcjonalnych jest zatem ich inkluzywność i uniwersalność. Umożliwiają analizę zjawisk religijnych we wszystkich kontekstach kulturowych i historycznych, nie narzucając z góry zachodnich kryteriów¹⁵. Pozwalają dostrzec

¹² Geertz, Clifford, *Religion as a cultural system*. In: *The interpretation of cultures: selected essays*, Geertz, Clifford, pp.87-125. Fontana Press, 1993 s. 90: „a religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.”

¹³ Robert N. Bellah, *Civil Religion in America*, *Daedalus* 96(1): 1–21, 1967, s. 1: “some have argued that Christianity is the national faith, and others that church and synagogue celebrate only the generalized religion of ‘the American Way of life’ few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America.”

¹⁴ McGuire, *Religion...*, op. cit., s. 13: “Functional definitions often include as “religion” phenomena such as nationalism, Maoism, Marxism, psychologism, spiritualism, and even atheism. The religious qualities of less comprehensive human activities, such as sports, art, music, and sex, are incorporated into some functionalist definitions as well.”

¹⁵ Ibid., str. 13: „The primary advantage of a functionalist definitional strategy is its breadth. Functional definitions tend to be better than substantive definitions for encompassing cross-cultural, transhistorical, and changing aspects of religion. Functional definitions encourage the observer to be sensitive to the religious quality of many social settings.”

„religijność” tam, gdzie objawia się ona w nowej postaci – np. w ruchach New Age, w rytuałach świeckich społeczeństw postmodernistycznych, w polityce, a nawet wśród grup ateistycznych (które mogą tworzyć własne wspólnoty znaczeń i wartości). Wadą tego podejścia jest jednak ryzyko nadmiernego rozszerzenia pojęcia religii. Gdy zdefiniuje się religię wyłącznie przez funkcję nadawania sensu czy integrowania, wówczas niemal każda trwała ideologia lub praktyka społeczna mogłaby zostać nazwana religią. Zdaniem Grace Davie, po porzuceniu „złotego standardu” nadprzyrodzoności bardzo trudno wytyczyć jakiegokolwiek granice religii – jeśli religią nazwiemy np. futbol czy muzykę rockową tylko dlatego, że wzbudzają silne emocje wspólnotowe, to pojęcie religii straci ostrość. McGuire dodaje, że socjolog posługujący się definicją funkcjonalną musi uzasadnić, dlaczego dane świeckie zjawisko traktuje jako „religijne”, skoro uczestnicy mogą go za takie nie uważać. Przykładowo, czy psychoterapia grupowa to „religia”? Funkcjonalnie można by argumentować, że pełni podobną rolę (daje sens cierpieniu, przemianę moralną), ale uczestnicy raczej postrzegają ją jako świecką formę terapii¹⁶. Takie przypadki pokazują, że badacz musi zachować ostrożność, by nie rozwozić pojęcia religii do granic nieużyteczności.

Podsumowując, definicje funkcjonalne widzą religię przede wszystkim jako proces lub mechanizm spełniający określone zadania w życiu społecznym i jednostkowym. Religia jest tu mniej wyodrębnionym obszarem kultury (jak w ujęciu substancjalnym), a bardziej uniwersalną funkcją – zdolnością kultury do tworzenia sacrum, budowania wspólnoty i nadawania sensu doświadczeniom (niezależnie od tego, czy dokonuje się to poprzez wiarę w boga, duchy przodków czy świeckie ideały).

Analiza porównawcza podejścia substancjalnego i funkcjonalnego

Powyższy przegląd ukazał zasadniczą różnicę perspektyw: podejście substancjalne odpowiada co to jest religia, a funkcjonalne – po co (do czego) jest religia. W praktyce jednak podział ten nie zawsze jest ostry, a wielu klasycznych autorów łączyło elementy obu. Już Durkheim – choć zaliczany do obozu funkcjonalistów – w przytaczanej wcześniej definicji umieścił pojęcie sacrum (świętości) jako centralnego przedmiotu religijnych wierzeń. Uważał co prawda, że sacrum jest projekcją społeczeństwa (uosobieniem mocy społecznych czczonych przez grupę), ale nie negował znaczenia specyficznej treści religijnej odróżniającej sacrum od profanum. Jego definicja ma więc charakter hybrydowy – wskazuje zarówno

¹⁶ Ibid., str. 14: „Sociologists using functional definitions need to show why they include phenomena that participants themselves do not consider to be religious. From a functionalist standpoint, a good case could be made for considering psychotherapeutic groups as essentially religious phenomena.”

wyróżnik treściowy (sfera świętości), jak i funkcjonalny (tworzenie Kościoła-wspólnoty) religii. Również w słowach Durkheima o braku „Kościoła magii” pobrzmiewa zarazem kryterium substancjalne (magia bywa podobna do religii co do wiary w moce nadprzyrodzone) i funkcjonalne (ale nie tworzy trwałej wspólnoty kultu, więc nie jest religią sensu stricto)¹⁷.

Podobną syntezę widzimy u innych autorów. Max Weber, mimo że nie podał własnej definicji religii, w praktyce analizował oba wymiary. Jego studia nad religiami świata (konfucjanizmem, hinduizmem, judaizmem, chrześcijaństwem) porównywały *treści doktrynalne* i wynikające z nich *skutki społeczne*. Można powiedzieć, że Weber interesował się funkcjami społecznymi substancji religijnej – np. badał, jak określone wierzenia (predestynacja, etyka ascetyczna) wpłynęły na rozwój kapitalizmu. Tym samym, choć unikał zamykania religii w definicyjne ramy, pokazał, że pełne wyjaśnienie zjawisk religijnych wymaga uwzględnienia zarówno specyfiki wierzeń, jak i ich funkcji w szerszym kontekście życia społecznego.

W drugiej połowie XX wieku pojawiły się próby nowych definicji, które miały przewyżczać wady jednostronnych ujęć. Przykładem jest koncepcja Danièle Hervieu-Léger, francuskiej socjolożki badającej przemiany religijności we współczesnej Europie. Zaproponowała ona definiowanie religii poprzez pojęcie „łańcucha pamięci” (*chaîne de mémoire*). Według niej religia to system idei, praktyk i symboli, który tworzy i podtrzymuje zbiorową oraz indywidualną świadomość przynależności do ciągłości tradycji wierzeniowej¹⁸. Innymi słowy, istotą religii jest powiązanie z tradycją – religia dostarcza ludziom poczucia zakorzenienia w przekazie wiary przekazywanym z pokolenia na pokolenie. Taka definicja ponownie łączy aspekt treści (musi istnieć pewna „wiara” przekazywana w tradycji) z aspektem funkcji (utrzymywanie tożsamości poprzez ciągłość pamięci zbiorowej). Hervieu-Léger świadomie zaproponowała to pojęcie, by umożliwić analizę zarówno klasycznych religii, jak i nowych form quasi-religijnych w społeczeństwach ponowoczesnych – bo w każdym przypadku chodzi o odwołanie do jakiegoś autorytetu tradycji, nawet jeśli dla

¹⁷ Durkheim, *Elementary forms ...*, op. cit., s. 44: “It is quite another matter with magic. To be sure, the belief in magic is always more or less general ; it is very frequently diffused in large masses of the population, and there are even peoples where it has as many adherents as the real religion. But it does not result in binding together those who adhere to it, nor in uniting them into a group leading a common life. There is no Church of magic.”

¹⁸ Hervieu-Léger Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, Transl. Simon Lee. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000, s. 82: “...religion is an ideological, practical and symbolic system through which consciousness, both individual and collective, of belonging to a particular chain of belief is constituted, maintained, developed and controlled.”

nowych ruchów jest to tradycja wymyślona lub symboliczna. Co ważne, definicja ta była odpowiedzią na francuski kontekst, gdzie tradycyjnie religię identyfikowano z Kościołem katolickim, a państwo laickie spychało religię do sfery prywatnej. Hervieu-Léger pokazała, że wiele zjawisk (np. sekty, nowa duchowość) umyka starym definicjom, bo brak im klasycznej struktury kościelnej, ale nadal spełniają istotną funkcję ciągłości kulturowej pamięci religijnej¹⁹. Jej ujęcie to kolejny przykład podejścia „między substancją a funkcją”.

Grace Davie, analizując dzisiejszą socjologię religii, zauważa, że dyskusja nad definicjami toczy się od początku istnienia tej subdyscypliny i właściwie utknęła w dwubiegunowym sporze: Weber (podejście substancjalne) kontra Durkheim (funkcjonalne)²⁰. Współcześnie – argumentuje Davie – problematyczne jest zarówno zbyt wąskie, jak i zbyt szerokie ujęcie. Z jednej strony, kurczowe trzymanie się definicji przez pryzmat nadprzyrodzoności może prowadzić do ignorowania ważnych „pseudoreligijnych” fenomenów (jak np. ruchy typu New Age czy zaangażowania quasi-duchowe poza Kościołami)²¹. Z drugiej strony, definicje czysto funkcjonalne rozmywają granice pojęcia religii tak, że przestaje ono być użyteczne analitycznie. Davie wskazuje tu choćby na problem francuski, gdzie pojęcie religii bywa tak „skonstruowane”, że ani Kościół katolicki, ani państwo laickie nie potrafią łatwo uznać nowych form duchowości – one po prostu nie pasują do klasycznej kategorii religii. W efekcie można „w nieskończoność dyskutować o naturze definicji religii”, tracąc z oczu żywą rzeczywistość religijną²². Jej konkluzja jest taka, że

¹⁹ Hervieu-Léger Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, Transl. Simon Lee. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000, s. 82-83: “The proposal to apply the term ‘religious’ to the form of believing whose distinguishing mark is to appeal to the legitimizing authority of a tradition has been tentatively put forward in various discussions and research notes. Understandably, it has often aroused lively comment. Some of the objections raised merit particular attention, the first concerning the paradox implied by defining religion by reference to tradition if one sets out to identify the religious products of modernity, the second concerning the limits of the religious as thus understood... question is whether or not it is useful. At the risk of labouring the point, it is not required that the last word be said on religion but that a working concept be found, which, among other possible uses, enables one to grasp over and above analogies made between traditional and secular religions what justifies treating their situation and their future within modernity together from a sociological point of view. Thus viewed, our objective is not only to determine whether the beliefs and practices of this or that political or environmental group may or may not be termed religious, or whether the emotional investment of football fans or the fervour unleashed at a rock concert may be so termed.”

²⁰ Davie, *The Sociology...*, op. cit., s. 19: “Max Weber worked from a substantive point of view, Emile Durkheim developed a functionalist perspective.”

²¹ Ibid., s. 20: “supernatural element within the definition of religion has been discarded? This is the crucial problem with functional definitions and it remains for the most part unresolved. Once the gold standard, in the form of the supernatural, has been abandoned, it is very difficult to draw any precise or undisputed boundary about what should or should not be included...”

²² Ibid., s. 20: „definition of 'religion' as a concept colours the whole understanding of the question. Herein lies the clue to the French problem: both the Catholic Church and its alter ego, the secular state, have immense difficulty comprehending forms of religion which do not correspond with [...] It is possible to

socjolog powinien być świadomy przyjętej definicji i jej ograniczeń, ale nie może pozwolić, by definicja przyćmiła badany przedmiot. Innymi słowy, definicja jest narzędziem badawczym, a nie celem samym w sobie.

Na to właśnie zwraca uwagę Meredith McGuire, postulując, by traktować definicje jako strategie badawcze, a nie ostateczne „prawdy”²³. W zależności od problemu badawczego, można obrać strategię substancjalną lub funkcjonalną – każda uwypukli inne aspekty zjawiska. McGuire przyznaje, że sama w swojej pracy stosuje podejście eklektyczne: z jednej strony analizuje tradycyjne religie instytucjonalne (co wymaga pewnego substancjalnego ujęcia, by wyodrębnić religię np. katolicką czy judaistyczną), z drugiej zaś – bada przejawy duchowości czy sacrum poza instytucjami (co wymaga szerszego, funkcjonalnego spojrzenia)²⁴. Taka postawa staje się coraz bardziej powszechna we współczesnej socjologii religii.

Można zatem powiedzieć, że dominującą praktyką definiowania religii współcześnie jest podejście syntetyczne, sytuujące się pomiędzy czystym substancjalizmem a czystym funkcjonalizmem. Badacze starają się łączyć obie perspektywy lub przynajmniej świadomie między nimi przełączać. Na przykład wielu socjologów wciąż rozpoczyna analizę od pewnego substancjalnego rozróżnienia (np. identyfikując formalne grupy religijne, kościoły, doktryny), ale następnie stosuje perspektywę funkcjonalną, by uchwycić szerszy kontekst i analogie (np. badając „religijne” aspekty nacjonalizmu czy ruchów społecznych). Pojawia się też gotowość, by uznać nowe formy religijności – takie jak indywidualna duchowość poza Kościołem, synkretyczne kultury, „wiara bez przynależności” (believing without belonging, o której pisała sama Davie) – jako pełnoprawny przedmiot badań religioznawczych, nawet jeśli wymykają się one dawnym definicjom substancjalnym. To wymaga elastycznego podejścia do definicji religii.

Ilustracją może być ponowne zainteresowanie kategorią religii obywatelskiej i religii publicznej. José Casanova zauważył, że wbrew prognozom klasycznej teorii sekularyzacji religia nie zniknęła z nowoczesnego świata, lecz wróciła w sferę publiczną (proces tzw.

talk ad infinitum about the nature/definitions of religion and the pros and cons of different approaches, without once engaging reality.”

²³ McGuire, *Religion...*, op. cit., s. 9: “It is useful to approach sociological definitions as strategies rather than as ‘truths.’”

²⁴ Ibid., s. 14: „The choice between substantive and functional definitions is finally a matter of strategy. Each approach has advantages that may recommended it to certain sociological tasks. The two strategies, however, result in very different interpretations of various issues such as social change, secularizations, the relationship between religion and other institutions in society, and new forms of religion.”

deprywatyzacji religii). Religia stała się na nowo czynnikiem debaty publicznej, polityki, tożsamości narodowych. Tym samym granica między „religią prywatną” a „religią publiczną” musiała zostać przemyślana – co znów odzwierciedla przejście od traktowania religii wyłącznie jako prywatnej wiary (ujęcie substancjalne, skupione na indywidualnej doktrynie) ku postrzeganiu jej jako siły społecznej w przestrzeni publicznej (ujęcie funkcjonalne, patrzące na rolę religii w debacie moralnej, prawie, życiu obywatelskim)²⁵. Casanova nie tyle oferuje nową definicję religii, co pokazuje zmianę w praktyce – badacze muszą badać religię w działaniu społecznym, a nie tylko jako system wierzeń odrębny od „świeckiego” życia. To ponownie świadczy o dominacji podejścia, które nie ogranicza się do czystej substancjalnej definicji.

Wnioski

Z powyższych rozważań wynika, że współczesne definiowanie religii w naukach społecznych odbywa się między substancją a funkcją. Żadna z tych perspektyw w swojej skrajnej postaci nie zyskała pełnej dominacji – zamiast tego badacze coraz częściej integrują elementy obu. Definicje substancjalne przypominają nam, że religia posiada pewną swoistą treść (np. wymiar sacrum, odniesienie do transcendencji), bez której trudno odróżnić ją od innych zjawisk kultury. Definicje funkcjonalne z kolei uwrażliwiają na fakt, że religia jest zjawiskiem żywym, zakorzenionym w życiu społecznym i psychicznym, pełniącym ważne role dla jednostek i grup – i że podobne role mogą pełnić także świeckie ideologie czy praktyki. Współczesny socjolog religii musi zatem balansować między tymi ujęciami, świadomie dobierając narzędzia pojęciowe do badanego tematu.

Dominującą praktyką staje się podejście deskryptywne i pragmatyczne. Zamiast szukać jednej uniwersalnej definicji religii, badacze opisują możliwie szeroko dane zjawiska, a definicję traktują jako narzędzie porządkujące – o ile jest użyteczna dla *danego* celu badawczego. Na seminariach z socjologii religii często przytacza się zarówno definicje substancjalne, jak i funkcjonalne, ucząc studentów ich zalet i ograniczeń. Następnie zachęca się do stosowania takiej definicji, która najlepiej odpowie na pytanie badawcze – lub do stosowania kilku równolegle. Na przykład, badając zjawisko pielgrzymek religijnych, można

²⁵ Casanova, *Public religions...*, op. cit., s. 40: „Binary distinctions are an analytic procedure, but their usefulness does not guarantee that existence divides like that. [...] As inaccurate as it may be as an empirical statement, to say that “religion is a private affair” is nonetheless constitutive of Western modernity in a dual sense.”; s. 41: “Without trying to develop an exhaustive and universally valid classificatory scheme, the following conceptual clarification has a threefold aim: (1) to serve as a conceptual tool in the interpretation of what could be called ‘varieties of public religion’[...].”

przyjąć perspektywę substancjalną (analizując doktrynalne motywacje pielgrzymów i obiekty *sacrum*, do których zdążają) oraz funkcjonalną (obserwując integrację wspólnoty pielgrzymkowej, rytualne oczyszczenie, wzmocnienie tożsamości grupowej). Obie dopełniają się, dając pełniejszy obraz.

Warto też zauważyć, że samo pojęcie „religii” bywa dziś problematyzowane. Niektórzy badacze sugerują, że jest to konstrukt społeczny wywodzący się z doświadczenia zachodniego chrześcijaństwa – i że kategorie, które nim opisujemy (wiara, Bóg, zbawienie, praktyka kultu) nie zawsze pasują do innych kultur czy nowych form duchowości. Dlatego pojawiają się terminy w rodzaju „religijność niemonoteistyczna”, „duchowość alternatywna” czy „religia implikowana”, próbujące rozszerzyć lub zmienić zakres pojęciowy klasycznej „religii”. To ponownie świadczy o ruchu „między substancją a funkcją”: badacze poszukują języka, który pozwoli ująć treściowo odmienne formy wierzeń (np. świeckie duchowości) i zarazem zrozumieć funkcjonalnie ich znaczenie dla ludzi.

Reasumując, współczesna konwencja seminaryjna w socjologii religii zaleca podejście otwarte i wieloaspektowe. Uznaje się, że nie istnieje jedna doskonała definicja religii, którą można zastosować bezkrytycznie w każdym przypadku. Zamiast tego operujemy kilkoma ujęciami – od substancjalnych po funkcjonalne – i zachowujemy konsekwencję w ich stosowaniu oraz świadomość, co dana definicja ujmuje, a co pomija. Porównanie definicji substancjalnych i funkcjonalnych pokazało, że każda z nich wydobywa inny wymiar zjawiska religii. Definicje substancjalne chronią przed rozmyciem pojęcia, przypominając, że religia dotyczy *sacrum* i przekonań o porządku nadprzyrodzonym. Definicje funkcjonalne poszerzają nasze horyzonty, wskazując, że religia przenika wiele dziedzin życia społecznego i że pewne funkcje religijne mogą być realizowane także poza tradycyjnymi instytucjami wiary. Dominująca praktyka to łączenie tych perspektyw – tak aby nasz opis i analiza religii były zarazem wierne specyfice zjawisk religijnych, jak i otwarte na zaskakujące przejawy *sacrum* w życiu współczesnego człowieka.

Bibliografia

- Bellah Robert N, *Civil Religion in America*, Daedalus 96(1): 1–21, 1967.
- Berger Peter L, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, 1967.
- Casanova José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Davie Grace, *The Sociology of Religion*. Los Angeles: SAGE Publications, 2007.
- Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: F. Alcan, 1912.
- Geertz Clifford, *Religion as a Cultural System*, W: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, s. 87–125.
- Hervieu-Léger Danièle, *Religion as a Chain of Memory*. Transl. Simon Lee. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000.
- Mariański Janusz, Recenzja: *Roberto Cipriani, Paweł Prüfer, Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne 28(2), 2021, s. 49–56.
- McGuire Meredith B, *Religion: The Social Context*. Fourth Edition. Belmont, CA: Wadsworth, 1997.
- Tylor Edward B, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 1. London: J. Murray, 1871.
- Weber Max, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft 1905.
- Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr 1922.