

Tradycja i utopia jako kategorie religioznawcze

1. Oczywiście, choć nie zawsze docenianym w praktyce badawczej, jest twierdzenie o bezpośrednim i decydującym uwarunkowaniu efektywności badań empirycznych od stanu ich wyposażenia teoretycznego i pojęciowo-kategorialnego. Skoro badania te sprowadzają się w znacznej mierze do weryfikacji i konkretyzacji ogólnoteoretycznych założeń wyjściowych - pierwotnych domysłów poznawczych i hipotez roboczych, to przyjęć należy, iż ich skuteczność i naukowość poprawność zależna jest w dużym stopniu od jakości tych założeń: ich trafności poznawczej, intelektualnego pogłębiania, jasności znaczeniowej itd. Także stopień precyzacji i jednoznaczności artykulacji uzyskiwanych wyników poznawczych uzależniony jest od jakości rezultatów wysiłku semantycznego, towarzyszącego tym badaniom, tzn. od stopnia odpowiedności aparatury pojęciowej i kategorialnej wypracowywanej dla potrzeb tych badań. To znowuż ma duże znaczenie dla niezbędnego w pracy badawczej stałego wysiłku nad pogłębianiem i rozjaśnianiem ogólnoteoretycznego ich przesłania. Tak więc między tymi dwiema zasadniczymi czynnościami naukowo-poznawczymi zachodzi ścisła i obustronna zależność.

Tymczasem w badaniach empirycznych przeprowadzonych w naszym kraju w dziedzinie nauk społecznych (socjologii, psychologii, a także w niektórych obszarach religioznawstwa empirycznego itp.) dość często dają się zauważyć istotne braki w ich podstawach teoretycznych i niedostatki w wyposażeniu pojęciowo-kategorialnym (chodzi o nowoczesne i stale wzbogacane zbiory odpowiednich kategorii badawczych tych badań).

Widoczny jest w nich przerost aparatu metod i technik badawczych - nierzadko dość mechanicznie, bez głębszego namysłu teoretycznego wprowadzonych i stosowanych - nad z reguły skąpą i ubogą warstwą teoretyczną i ściśle poznawczą tych badań. Innymi słowy, chodzi tu o przerost myślenia - by tak powiedzieć - "narzędziowo-instrumentalnego" i heurystycznego nad myśleniem koncepcyjno-teoretycznym i odkrywczoinformacyjnym¹. Naturalną konsekwencją tej tendencji są ograniczenia, a niekiedy nawet wyraźne deformacje w sferze wyników poznawczych. I z tego to powodu podnoszona jest w niektórych kręgach badawczych potrzeba położenia większego niż dotąd akcentu na badaniach podstawowych i teoretycznych, mających na celu rozwijanie i unowocześnianie aparatury pojęciowo-kategorialnej. Podkreślmy, że w obecnym stanie naszych nauk społecznych jest to potrzeba bodaj najważniejsza. Ze szczególną imperatywnością jawi się ona w empirycznych dyscyplinach religioznawstwa, w socjologii, etnologii i psychologii religii. Ze względu na szczególną złożoność i - by tak rzec - subtelność przedmiotu badań owych dyscyplin oraz z uwagi na wyjątkowe skomplikowanie i wyso-

¹ Można się było o tym przekonać choćby na podstawie programów i wyników badawczych badań psychologicznych nad światopoglądem i postawami wobec religii przeprowadzonych w latach 1975-1980 w ramach problemu resortowego R.III.1. Por. ujęcie syntetyczne tych badań: J. Szmyd: Światopogląd i postawy wobec religii młodzieży studenckiej w świetle badań psychologicznych, Kraków 1981 (mps.).

kie wymogi procesu badawczego w jego zakresie wszelkie braki teoretyczne i niedostatki pojęciowo-kategorialne są tu wyjątkowo ostro odczuwalne i prowadzą do poważnych niebezpieczeństw z punktu widzenia celów poznawczych. Stąd tak ważny jest w nich wysiłek nad budową gruntowniejszych podstaw teoretycznych uprawianych procedur badawczych oraz rozwiniętej a dostosowanej do swoistej natury ich przedmiotu siatki pojęciowo-kategorialnej.

W poniższych rozważaniach zajmiemy się jedną tylko kwestią dotyczącą pewnego wysiłku na tym drugim odcinku, tzn. pojęciowo-kategorialnym. Ściślej mówiąc, chodzi nam o próbę ukazania niezbedności analizy pojęcia "tradycji" i niektórych pojęć doń zbliżonych, pod kątem możliwości uczynienia z nich użytecznych kategori religioznawczych oraz o unaocznienie - m.in. w oparciu o istniejące już w religioznawstwie próby i dokonania na tym polu oraz własne przemyślenia autora odnoszące się do nich - ich roli w procesie naukowego poznawania fenomenu religii. Równocześnie idzie nam w poniższym wywodzie o coś więcej - mianowicie o podkreślenie potrzeby budowania ogólnej teorii tradycji; teorii, której brak w naukach społecznych, w tym w różnych dziedzinach współczesnego religioznawstwa, jest coraz dotkliwiej odczuwalny. I nie jest to okoliczność przypadkowa. Ma ona miejsce w czasie, w którym tradycja staje się żywotnym problemem nie tylko w dziedzinie nauki, ale także w życiu praktycznym. Zachodzi ona w okresie wzrostu roli tradycji nie tylko jako doniosłej kategorii badawczej - i szerzej, określonej perspektywy widzenia przedmiotu badań społecznych i humanistycznych - ale także w sferze praktyki życia zbiorowego i jednostkowego, w sferze kultury i wielu mechanizmów społecznych².

² Por. m.in. J. Szaoki: Tradycja. Przegląd problematyki, Warszawa 1971 oraz J. Szmyd: Tradycja a wartości. Zarys zagadnienia, w: Człowiek i świat wartości, Kraków 1981.

Jeśli chodzi o religioznawstwo, to rozważania nad tradycją jako kategorią poznawczą i nad niezbędnnością budowy teorii tradycji dla potrzeb tej gałęzi poznania naukowego podejmowane są na takim etapie jego rozwoju, kiedy to można poddać wstępnej ocenie pierwsze próby zastosowania w empirycznych badaniach nad religią i religijnością pewnych pojęć i koncepcji tradycji oraz niektórych założeń ogólnej teorii tradycji; teorii, której możliwości rozwoju dostrzega się na gruncie aktualnych osiągnięć poznawczych współczesnych nauk o człowieku i jego kulturze. Przykładem zastosowania w religioznawstwie pojęcia tradycji jako określonej kategorii poznawczej i pewnych elementów załączkowej teorii tradycji mogą być m.in. prace, tak teoretyczne, jak i empiryczne, grupy szwedzkich psychologów religii nawiązujących do dorobku teoretycznego Hjalmara Sundéna³ a przede wszystkim zaś liczne dzieła z zakresu psychologii religii samego H. Sundéna⁴. Dalszym przykładem zastosowania w badaniach religioznawczych kategorii tradycji i niektórych aspektów teorii tego zjawiska są publikacje z dziedziny socjopsychologii religii francuskiego badacza młodszego pokolenia Jean-Pierrra Deconchy⁵. Zbędne byłoby tu przytaczanie

³ Por. m.in. Th. Källstad: John Wesley and the Bible. A psychological study. Uppsala 1974; Owe Wikström: Guds Ledning. En psykologisk studie av alderdomens fromhet, Uppsala 1975; J. Unger: On Religions Experience. A psychological study. Uppsala 1976.

⁴ Por. Hj. Sundén: Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromhetem. Stockholm 1959; Människan och religionen, Stockholm 1964; Barn och religion. Stockholm 1970; Religions-psykologi. Problem och metoder. Stockholm 1974; "Psychology of religion. An orientation. Temenos 1970, w. 6, s. 142-149 i inne prace tego autora.

⁵ Por. J.P. Deconchy: L'Orthodoxie Religieuse. Essai de logique psycho-sociale. Paris 1971; Orthodoxie religieuse et sciences humaines. Sui de (Religious) Orthodoxy, Rationality and Scientific Knowledge. La Haye-Parix-New York 1980 i inne prace tego autora.

licznych i różnorodnych nawiązań do pojęcia i zagadnienia tradycji w etnologii i historii religii - w tych dyscyplinach religioznawczych jest to zabieg nieunikniony, wyznaczony po prostu przez przedmiot badań, chociaż nie zawsze jest on przeprowadzany w dostatecznym zakresie i na odpowiednim poziomie teoretycznego pogłębienia i uściślenia sementyczno-logicznego. Warto natomiast wspomnieć o stosunkowo szerokim i wnikliwym potraktowaniu problemu tradycji, z uwzględnieniem także jego aspektu sementycznego, w starszych i nowszych opracowaniach o charakterze teologicznym, żeby przywołać tu chociażby prace A. Deneffe'a czy Jamesa P. Mackney'a - znane właśnie z takiego nachylenia tematycznego⁶. Prace te zawierają wiele interesujących i godnych uwagi ujęć logicznych i teoretycznych interesującego nas zagadnienia. Niemniej z pełniejszego przeglądu dotychczasowych odniesień do tego zagadnienia w literaturze religioznawczej i pokrewnej nasuwa się uwaga, że religioznawstwo znajduje się jedynie u progu jego rozwiązywania i naukowej artykulacji. W pracy tej chcemy ukazać - jak już wspomniiano - pewien kierunek postępowania w zakresie wypełniania tego aktualnego zadania.

2. Wstępną czynnością na drodze do wypełnienia tego zadania winno być, rzecz jasna, rozeznanie się w stanie aktualnych zapatrywań na to, czym jest w istocie tradycja i jak można ją określić, czy, inaczej mówiąc, próba wglądu w zastane sposoby ujmowania znaczenia pojęcia tradycji. Już pierwszy rzut oka na istniejącą sytuację na tym polu prowadzi do dość kłopotliwych spostrzeżeń. Zauważamy bowiem wielość różnorodnych i niejednoznacznych rozumień i określeń tradycji. Jawi się nam ich - jak już pisaliśmy o tym

⁶ Por. A. Deneffe: *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931, J.P. Mackey: *Tradycja i zmiana w Kościele*. Warszawa IW PAX 1974.

gdzie indziej - bardzo rozległa i zróżnicowana skala⁷. Można by je porządkować według zróżnicowanych kryteriów, np. według zakresu znaczeniowego pojęcia tradycji, akcentu położonego bądź na strukturze bądź na funkcji określonego nim zjawiska, dziedziny poznawczej, z perspektywy której określa się to zjawisko, czy rodzaju myślenia o nim (potocznego, naukowego, filozoficznego, teologicznego) itp. Zgodnie z tymi kryteriami wyodrębnić można szersze i węższe określenie tradycji; określenie strukturalne i funkcjonalne, psychologiczne i socjologiczne, etnograficzne i kulturowe, estetyczne i prawne, filozoficzne i potoczne itd. W każdym razie podjęcie prac nad sporządzeniem jakiejś poprawnej typologii dotychczasowych rozumień i określeń pojęcia tradycji oraz odpowiednich w ich zakresie analiz semantycznych jest pilnym zadaniem w naukach społecznych.

Z punktu widzenia religioznawstwa interesujące są niemal wszystkie zastane ujęcia i określenia rozważanego przez nas zjawiska, ponieważ niemal wszystkie z nich, choć w niejednakowej mierze, mogą coś wnieść do systematycznej wiedzy o miejscu i roli tradycji w strukturze religii, o związkach i współzależnościach tradycji z różnymi składnikami religii, o swoistych jej mechanizmach i działaniach w ramach dynamiki życia religijnego.

Interesują religioznawstwo zarówno szerokie określenia tradycji, które wiążą to zjawisko z całokształtem przeszłych dokonań człowieka określających młodsze pokolenia w kierunkach i możliwościach ich działania i rozwoju, które kojarzą tradycję z szeroko rozumianym "podłożem historycznym" (L. Krzywicki), "podłożem kulturowym" (K. Dobrowolski) lub po prostu z "dziedzictwem społecznym" i z wszelką publiczną pokoleniową (S. Czarnowski). Nie mogą też ująć z pola widzenia religioznawstwa także i takie szersze pojmowa-

⁷ J. Szmyd: Tradycja a wartości, cyt.wyd.

nia tradycji, które kojarzą to zjawisko z przekazywanym z pokolenia na pokolenie sposobem życia narodu czy jakiegokolwiek innej wspólnoty ludzkiej (J.P. Mackey) lub też wiążą je z "przeszłością przeżywaną" (B. Suchodolski). Mniejsze natomiast znaczenie dlań, jak zresztą dla każdej innej nauki społecznej, mają rozumienia tradycji, które utożsamiają ją bądź z kulturą w ogóle, bądź to z przeszłością, albowiem w tej konwencji pojęciowej zaciera się specyfika tego zjawiska.

3. Większego wszelako znaczenia dla omawianej tu specjalizacji naukowej nabierają węższe, dookreślone i ujednoznacznione ujęcia tradycji, a wśród nich te, które wypracowane zostały na podstawie gruntownych badań historycznych i empirycznych nad przemianami życia społecznego i kulturowego, zwłaszcza w dziedzinie historii kultury, historii religii, etnologii, etnografii, socjologii itp.

W kręgu określeń tradycji o takim właśnie rodowodzie uwagę religioznawców zwracają zwłaszcza te ustalenia pojęciowe, które wiążą treści tradycji ze sferą dziedziczonych wartości i ról życiowych, norm i wzorów zachowania, sposobów myślenia i przeżywania, modeli percepcji i reakcji emocjonalnych. Przykładem takiego pojmowania tradycji może być z jednej strony koncepcja tzw. "dziedzictwa kulturowego" Stanisława Ossowskiego (pojęcie "dziedzictwa kulturowego" zbliżone jest tu w swoim znaczeniu do podmiotowej koncepcji tradycji) oraz rozumienie tradycji przyjęte w pracach Hjalmara Sundéna - wybitnego szwedzkiego psychologa religii - i niektórych jego uczniów i współpracowników (Th. Källstad, J. Unger, Th. Petterson i inni).

S. Ossowski pomieścił w zakresie dziedzictwa kulturowego wzory zachowania, odczuwania i myślenia o różnym stopniu konkretności. "Z jednej strony - pisał - mamy tam dyspozycje, które dotyczą szerokich klas przedmiotów czy sytu-

acji, z drugiej strony - dyspozycje, które mogą się odnosić do jednego tylko przedmiotu, takiego np. jak Zamek Warszawski lub jakaś rzeźba Stwosza czy Dunikowskiego. Z jednej strony wchodzi w grę pewne ramowe tylko wzory zachowania się w różnych sytuacjach, pewien "styl życia", normy etyczne, ogólne upodobania, sposoby myślenia - z drugiej środowisko kulturowe dysponuje nas do pewnych konkretnych przeżyć, przekazując poszczególne sądy, pojęcia, wyobrażenia i łańcuchy wyobrażeń, przekazując sposoby reagowania mięśniowego lub emocjonalnego na pewne konkretne ruchy i słowa czy na pewne poszczególne przedmioty materialne, które się w danym środowisku przechowuje. Przekazywanie wzorów przeżyć o konkretnej treści (podkr. J.S.) - dodaje S. Ossowski - należy do tych właściwości dziedzictwa kulturowego, którymi się ono różni od dziedziczenia w znaczeniu biologicznym"⁸.

W zbliżony sposób pojmuje tradycję wspomniany wcześniej szwedzki psycholog religii H. Sundén. Wyodrębniając z tradycji szeroko pojętej tradycję religijną, pomieszcza w zakresie tej ostatniej przede wszystkim pewien system ról wyznaczających interakcje pomiędzy człowiekiem a Bogiem; ról spełniających doniosłą funkcję w procesie strukturalizowania percepcji rzeczywistości u ludzi przyjmujących je do siebie oraz kształtowania ich życia i osobowości. Wyrażoną najpełniej w piśmiennictwie świętym (Biblii, tekstach biblijnych itp.) tradycja religijna zawiera - zdaniem H. Sundéna - poza wspomnianymi systemami ról i sytuacji, w których role owe były wypełniane - także zbiory dogmatów, nakazów i zakazów moralnych itp.⁹.

⁸ S. Ossowski: *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa 1966, Dzieła t. II, s. 68.

⁹ Por. H. Sundén: *Kompendium i religionspsykologi* Stockholm 1970, s. 22, 31 i inne.

Wszystkie składniki tak pojętej tradycji religijnej spełniają, jak wykazuje to H. Sundén w licznych swych pracach, a zwłaszcza w fundamentalnym swoim dziele pt. Religie i role (Religionen och rollerna, 1959), nader ważną funkcję w życiu i rozwoju osobowości człowieka religijnego pozostającego w kręgu oddziaływania tych czynników. Szczególnie wyraziście widoczna jest ta funkcja w przypadku niektórych typów osobowości głęboko religijnych i mistycznie usposobionych (John Wesley, Teresa z Avila, św. Birgitta, Augustyn Aureliusz i inni)¹⁰. Także silnie zaznacza się ona w religijności ludzi starszych¹¹.

Jesteśmy tu przy tych sposobach pojmowania tradycji, w tym tradycji religijnej, zgodnie z którymi w pojęciu tym mieszczą się "(...) te wzory odczuwania, myślenia i postępowania, które ze względu na swą rzeczywistą lub domniemaną przynależność do społecznego dziedzictwa grupy są przez jej członków wartościowane dodatnio"¹² i dodajmy - w pewien sposób są obiektywizowane w życiu jednostek lub zbiorowości ludzkich. Takie właśnie pojęcie ma, mimo pewnej jego niedookreśloności, duże znaczenie dla badań religioznawczych. Chodzi o znaczenie poznawcze i metodologiczne. Odsłania ono mianowicie taką perspektywę poznawczą, w której ujawniają się znaczne podobieństwa i analogię pomiędzy tradycją i religią.

¹⁰ Por. Th. Källstad: John Wesley and the Bible. A psychological study, cyt.wyd.; H. Sundén: Teresa from Avila och religions psykologien, Uppsala 1971; Den heliga Birgitta, Stockholm 1973; Some remarks on St. Augustin's Confessiones IX, 4 in the light of role - psychology, w: Proceeding of the colouy of european psychologists of religion at Nijmegen, August 20-23, 1979, s. 219-225.

¹¹ Por. O. Wikström: Guds Ledning. En psykologisk studie av alderdomens fromhet, cyt.wyd.

¹² Por. J. Szacki.

4. Szczególnie wyraziście zarysowują się podobieństwa i analogie, a nierzadko także pewne współzależności w sferze jednostkowych lub zbiorowych odniesień do tych zjawisk, tzn. w dziedzinie postaw wobec tradycji z jednej strony i wobec religii z drugiej. Dostrzeżenie ich w szerszym wymiarze i uwzględnienie w procesie badawczym może mieć duże znaczenie dla pełniejszego i pogłębionego wyświetlenia naukowego tych postaw, w szczególności zaś - dla wzbogacenia psychologicznego ich obrazu.

Tytułem wstępnego zilustrowania tej tezy zwróćmy na tym miejscu uwagę na niektóre z bardziej charakterystycznych cech obydwu postaw ukazujących znaczne ich pokrewieństwo. Zaczniemy od spostrzeżenia, że daje się wyróżnić szeroka skala różnych odmian porównywanych tu postaw: od zdecydowanie pozytywnych do radykalnie negatywnych, od skrajnie apologetycznych do bezkompromisowo krytycznych, od racjonalnych do irracjonalnych, od głęboko pietystycznych i nabożnych do burzycielskich i demaskatorskich, itp. Nie sposób jest tu oczywiście dokonać ewidencji i porównania całego bogactwa postaw wobec tradycji i religii. Nasze zamierzenie sprowadza się jedynie do próby przedstawienia porównawczego wybranych cech w pewnej mierze typowej pozytywnej postawy wobec tradycji, zwanej tu postawą "tradycjonalistyczną" z odpowiednimi cechami także typowej pozytywnej postawy wobec religii, czyli właściwej postawy religijnej. Porównywane przez nas postawy mają przy tym modelowy kształt. I jak każdy modelowy konstrukt poznawczo przybliżają oznaczone nimi aspekty rzeczywistości jedynie pośrednio i generalizująco. Porównujemy je z sobą w przekonaniu, iż "idealizacyjny" zabieg może nasunąć wnioski i wskazówki heurystyczne dla procedury badawczej w zakresie postaw religijnych i zjawiska religijności w ogóle.

Oto charakterystyczne, często spotykane cechy i właściwości postawy wobec tradycji, czyli cechy i właściwości

przeżywanej, wartościowanej i dla zaspokojenia określonych potrzeb dobieranej przeszłości. Postawę tę cechuje zazwyczaj: swoiste dowartościowywanie minionych zdarzeń i rzeczy, dawnych postaci i ich dokonań, wiązanie z nimi nadzwyczajnych atrybutów dobra, piękna, prawdy, wzniosłości itp.; specyficzne ich hierarchizowanie, tzn. wprowadzenie na plan pierwszy tych spośród nich, które z aktualnego punktu widzenia uzyskują ocenę dodatnią, przy równoczesnym spychaniu na dalsze plany tych, które oceną taką współcześnie cieszyć się nie mogą. Omawianą postawę cechuje dalej tendencja do mistyfikacji treści tradycji - przypisywania im pewnej niezwykłości, szczególnego znaczenia i wielkości, charyzmy i świętości (sakra dawności); skłonności do idealizowania ich roli i funkcji, upatrywania w nich ideałów, norm i wzorców do naśladowania; gotowość do identyfikowania się z niektórymi tkwiącymi w tradycji modelami zachowań i działań, rolami i wzorami osobowymi, sytuacjami życiowymi i społecznymi; poszukiwania w ich zakresie jakichś kierunkowskazów dla sposobu rozwiązywania współczesnych problemów społecznych, moralnych, egzystencjalnych itp.; poczucie głębokiego szacunku, przywiązania a nawet pietyzmu¹³. Pozytywne postawy wobec religii znamionuje nadto swoisty eskapizm: ucieczka od trudów i dokuczliwości dnia codziennego, od zagrożeń i problemów współczesności, od chaosu, niesensowności i braku perspektyw świata zastanego - romantyczne jakby kierowanie się w stronę wyidealizowanej przeszłości, w "raj utracony", czynione z wiarą w możliwość znalezienia tam choćby częściowej poszukiwanej ostoji, potrzebnego wsparcia i uzdrowienia wewnętrznego, równocześnie - jakiejś nauki, porady, rozjaśnienia. Słowem - tego wszystkiego, czego tu i teraz brak, a czego i przyszłość nie rokuje.

¹³ Wskazuje na to m.in. R.H. Thouless w znanym wprowadzeniu do psychologii religii pt. An introduction to the psychology of religion, pot. trzecie wyd. tej książki. Cambridge 1971.

Wiele z wyróżnionych wyżej i podobnych do nich cech i właściwości pozytywnej postawy wobec tradycji przysługuje również - jak potwierdzają to współczesne badania empiryczne - postawom religijnym. W tych ostatnich cechy te i właściwości wykazują jednak pewną dodatkową swoją specyfikę i swoiste, religijne właśnie "zabarwienie". Interesującym i ważnym poznawczo zadaniem byłoby bliższe zbadanie stopnia pokrewieństwa a zarazem swoistości cech porównywanych tu postaw. Pozwoliłoby to może na wyostrenie ich obrazu naukowego i na pogłębienie wiedzy teoretycznej o tych zjawiskach.

Płodnym poznawczo zamierzeniem badawczym byłoby również - jak się wydaje - rozpoznanie podobieństwa a zarazem swoistości uwarunkowań społecznych i psychologicznych owych postaw oraz istotnych ich związków i zależności wzajemnych. Godną uwagi jest nadto sprawa pewnych analogii a zarazem specyfiki omawianych postaw w sferze ich funkcji społecznych i egzystencjalnych. Celem pewnego zilustrowania tych supozycji zwróćmy wstępnie uwagę na niektóre aspekty wymienionych zagadnień.

5. Otóż jeżeli chodzi o kwestię uwarunkowań społecznych postaw wobec tradycji i religii uwagę zwraca m.in. podobieństwo tła, czy mówiąc ściślej - czynników zewnętrznych warunkujących powstawanie głębszych zainteresowań dla wartości tradycji i religii. Pojawiają się one zwykle w warunkach napięć i konfliktów społecznych, kryzysów w życiu zbiorowym, załamania się systemów organizacji życia społecznego i związanych z nimi ideologii, rozpadu zastanych porządków wartości i pozainstytucjonalnych regulatorów życia zbiorowego, upadku utrwalonego ethosu i obyczaju; powstania zagrożeń dla bytu narodowego i społecznego, dla życia jednostkowego i powszedniego itp. W takich to właśnie zwrotnych i jakby nadzwyczajnych momentach dziejowych, momentach

decydujących o bycie całych zbiorowości i poszczególnych jednostek pojawia się z reguły potrzeba zwrotu zarówno ku tradycji, jak i ku religii; potrzeba wypływająca z głębszych źródeł, a mianowicie z naturalnej tendencji do zachowania ciągłości danej wspólnoty i jej tożsamości, w tym - z potrzeby zabezpieczenia egzystencji indywidualnej i jej autonomii podmiotowej. Warto, jak się zdaje, przebadać bliżej to pokrewieństwo funkcji społecznych i egzystencjalnych tradycji i religii. Zacząć by jednak należało od skonkretyzowania nasuwających się tu głównych problemów badawczych.

6. Przejdźmy do omówienia ważniejszych funkcji i warunkowań psychologicznych - wspólnych w jakiejś mierze dla porównywanych przez nas zjawisk: tradycji i religii. Otóż obydwie zjawiska zaspokajają pewien krąg potrzeb egzystencjalnych człowieka i stają się polem odniesienia dla niektórych jego dążeń i poszukiwań, a nierzadko także - miejscem ucieczki od teraźniejszości. Stają się one do pewnego stopnia światem zastępczym, substytutem w stosunku do świata zastanego. Jedna i druga dziedzina jest pewną, choć różnicowaną, odpowiedzią na podstawowy problem egzystencjalny, mianowicie na problem skończoności. W jednej i drugiej znajduje człowiek swoiste przedłużenie swej czasowej ograniczoności: w tradycji w kierunku retrospektywnym, w religii - głównie w kierunku prospektywnym. Obydwie dziedziny, podobnie zresztą jak wizje utopijne, są płaszczyzną dla transcendowania intencjonalnego poza wymiary czasu i przestrzeni, poza granice teraźniejszości i realnych możliwości. W tradycji i religii człowiek znajduje podobne możliwości walki z własnym czasem, z ludzką przemijalnością. W jednej i drugiej dziedzinie spotyka on wartości długotrwałe, jakby nadczasowe, w pewnym sensie wieczne; coś z idei wiecznej powtarzalności rzeczy i zjawisk i stałości dobra i zła; tu może on doznać poczucia przynależności do świata, który

wyłamuje się poza ramy czasu i przestrzeni, tutaj uzyskuje świadomość kontaktu jakby z wartościami uniwersalnymi, wiecznymi, wyniesionymi ponad czas i przestrzeń. W intensywnym przeżywaniu tych wartości, np. w emocjonalnie praktykowanych ceremoniach i misteriach obyczajowych czy w religijnych uniesieniach mistycznych i ekstazy człowiek popada w subiektywne doznania przekraczania granic królestwa czasu i swoistego jednania się z siłami triumfującymi nad przemijaniem i śmiercią, zaspokajając przy tym charakterystyczną dla niektórych ludzi "tęsknotę do absolutu"¹⁴. Obydwie dziedziny wzbudzać nadto mogą poczucie swoistego zakorzenienia się i potwierdzenia dostojności i odświętności, charakterystycznej podniosłości i uroczystej więzi z tym, co nieteraźniejsze, nieutilitarne i uszlachetnienia, piękna i wysokich wartości, a więc poczucia tego, co terazniejszość jest w stanie zaoferować w mniejszej mierze ludzkiej refleksyjności i uczuciowości. Wiele podobieństw dostrzec też można w sferze oddziaływań tradycji i religii na formy ludzkiego myślenia i zachowania, na dynamikę i kierunki społecznej aktywności człowieka, na sposoby motywacji i wartościowań tej aktywności, na kształtowanie się świadomości zbiorowej i jednostkowej, na formowanie postaw społecznych i życiowych, doznań wewnętrznych i przeżyć, pewnych cech osobowości i kultury wewnętrznej, itp.

Podobieństwa tradycji i religii zaznaczają się najwyraźniej w dziedzinie ludzkich odniesień do tych spokrewnionych z sobą jakości, tzn. w sferze postaw: postaw wobec tradycji i religii. Mimo znacznej różnicy przedmiotu tych postaw, wykazują one - jak już częściowo była o tym mowa - wiele wspólnego jeśli idzie o ich składnik emocjonalny, intelektualny i behawioralny. Zwłaszcza w ich składniku emocjonalnym zauważyć można sporo cech wspólnych. Chodzi tu

¹⁴ Por. B. Suchodolski: Kim jest człowiek, Warszawa 1980, s. 143-149.

mianowicie o właściwą dla obydwu typów postaw silną zależność podmiotu od przedmiotu postawy; zależność stwarzającą podatność na oddziaływania sugestywne ze strony treści przedmiotu, sprzyjającą powstawaniu stanów swoistej uległości i oddania się wewnętrznego, obniżenia się poziomu krytycyzmu i samodzielności myślenia, trzeźwości ocen i wartościowania; wyzwalającą poczucia pietyzmu, łatwej wiary; doznania wielkości, dostojenstwa i piękna wartości odbieranych w tym swoistym stanie emocjonalnym itp.

Nie wchodząc na tym miejscu w szczegółowy opis stopnia i skali pokrewieństwa cech postaw wobec tradycji i postaw religijnych, sformułujmy w uzupełnieniu do tego, co ogólnie na ten temat zostało już powiedziane, kilka uwag dotyczących niektórych uwarunkowań tego pewnego podobieństwa omawianych przez nas postaw. Chodzi tu m.in. o uwarunkowanie wynikające z podobieństwa struktury przedmiotu obydwu postaw: w jednym i drugim przedmiocie skupione są liczne i bogate wartości; wartości wprawdzie zwykle zaczerpnięte z różnych okresów historycznych i różnych obszarów kulturowych, z wielu epok i źródeł twórczych, ale usytuowanych jakby w porządku pozaczasowym i pozaprzestrzennym, w pewnym sensie uniwersalnym i absolutnym (działa tu swoisty, godny bliższego zbadania, mechanizm konstytuowania tego porządku). Owa charakterystyczna aczasowość i aprzestrzenność oraz powszechność i nadindywidualność zharmonizowanej wewnętrznie i wydestylowanej do swoistej esencjalności treści przedmiotów omawianych przez nas postaw - jak już była o tym mowa - wywołuje w podmiocie tych postaw poczucie jej doskonałości, dostojenstwa, a nawet świętości. To zaś pociąga za sobą opisane przez nas wyżej charakterystyczne dla nich stany emocjonalne i intelektualne - stany zasługujące na bliższą analizę porównawczą. Znaczna część składników interesującej nas tu struktury przedmiotu obydwu postaw tworzy jakby wykrystalizowane kwintesenoje różnych nauk i

wiekowych mądrości życiowych, ważnych sytuacji i ról egzystencjalnych. Równocześnie konstytuuje wypróbowane archetypy podstawowych rodzajów odczuwania, myślenia i praktycznego działania; sugestywne galerie wzorów osobowych, spersonifikowanych ideałów, zasad i norm postępowania itp. Takiej charakter sprawia, iż nasuwają się one zwykle - tak w płaszczyźnie tradycji, jak i religii - jako pewien system wzorców (najczęściej pozytywnych), modeli i drogowskazów (życiowych, moralnych, społecznych) lub jako skuteczna "prefiguracja" w stosunku do aktualnych form myślenia, odczuwania i zachowania. Charakterystyczne dla przedmiotu omawianych tu postaw jest m.in. to, że jawi się on podmiotowi przede wszystkim jako struktura aksjologiczna i normatywna, na dalszym planie dopiero - jako konstrukcja poznawcza i teoretyczna. W związku z tą okolicznością aktami odnoszenia się doń rządzą przede wszystkim prawa i mechanizmy właściwe dla stanów psychicznych kształtowanych głównie pod wpływem wartości. Stąd nader ważną rolę przy wykrywaniu praw i mechanizmów tego procesu odegrać mogą psychologia wartości, teoria osobowości i postaw, psychologia uczeń i zachowania, określone działy antropologii filozoficznej, aksjologii itp. Wymienione dyscypliny badawcze mogą być znacznym wsparciem dla psychologii religii i innych dziedzin religioznawstwa przy rozwiązywaniu tego zagadnienia.

7. Wskazywaliśmy wyżej na niektóre cechy tradycji i religii oraz podmiotowych odniesień do tych zjawisk (postaw), stanowiących o pewnym ich podobieństwie a nawet pokrewieństwie. Cechy te ukazują istotne zbliżenia porównywanych zjawisk: zbliżenia w strukturze, genezie i funkcjach, a nadto także w niektórych prawidłowościach i mechanizmach rządzących tymi zjawiskami. Obraz tych podobieństw i zbliżeń naszkicowaliśmy w tym artykule jedynie z grubsza i fragmentarycznie. Pominęliśmy zaś doniosłe z punktu widzenia

podjętego przez nas tematu zagadnienie obiektywnych współzależności tradycji i religii oraz ludzkich postaw wobec obydwu zjawisk. Naszym zadaniem nie było jednak przeprowadzenie wyczerpującego przeglądu tych różnorodnych zagadnień wyłaniających się w polu styczonym pomiędzy tradycją a religią. Tym bardziej nie było nim podejmowanie ich szczegółowej analizy teoretycznej oraz próby pogłębionego wyświeślenia naukowego. Tego rodzaju zadania należą do przyszłych inicjatyw badawczych. To, o co nam chodziło w tym artykule, sprowadzało się jedynie do próby ukazania pewnej perspektywy czy horyzontu przedmiotu badań religioznawczych dostrzeżonych poprzez pryzmat zakresu znaczeniowego kategorii tradycji. Odpowiednio skorelowana z pojęciem religii i religijności kategoria ta ukazuje, jak zauważyliśmy wyżej, wiele dodatkowych - niezauważalnych z innych perspektyw - obszarów badawczych w tej dziedzinie i sporo nowych możliwości poznawczych. Ta rozszerzona perspektywa badawcza uwarunkowana jest zarówno dalszym postępowaniem w badaniach religioznawczych, jak i rezultatami wysiłku badawczego w zakresie ogólnej teorii tradycji, której niedostatki dotkliwie są odczuwane we współczesnych naukach społecznych, a w religioznawstwie w szczególności. Chodzi tu zarówno o rezultaty ściśle poznawcze, jak i semantyczne. Samo pojęcie tradycji, o którym była mowa w tym artykule, wymaga także gruntownej analizy semantycznej i precyzyjniejszego wykonturowania ważniejszych jego konotacji, tak, by można było sformułować na jego podstawie prawidłową i przydatną dla nowoczesnych procedur badawczych kategorię poznawczą; kategorię, której potencjalne możliwości i użyteczności warsztatowe staraliśmy się ukazać w powyższych rozważaniach.

8. Ale idzie nie tylko o kategorię tradycji. Z punktu widzenia współczesnych badań religioznawczych, zwłaszcza w zakresie badań nad zjawiskami religijności i podmiotowo-

ści religijnej, zachodzi pilna potrzeba sięgnięcia także do szeregu dalszych kategorii, które nierzadko trzeba od początku formułować i wprowadzać roboczo do aparatury kategoryjnej nauk o religii, takich m.in. jak psychologia, socjologia czy etnologia religii. Tytułem przykładu wskażmy tu na pojęcie utopii jako jedno z tych dalszych pojęć, które wymaga poddania go zabiegowi kategoryzacji z punktu widzenia potrzeb badawczych współczesnego religioznawstwa. Potrzeba formułowania z zastanych pojęć utopii odpowiedniej kategorii religioznawczej podyktowana jest podobieństwem oznaczanych nimi zjawisk do pewnych aspektów religii; podobieństwem w zakresie społecznego i psychologicznego rodowodu obydwu zjawisk oraz spełnianych przez nie funkcji w życiu zbiorowym i jednostkowym człowieka. Dodajmy, że utopia w niektórych swych postaciach jest niejako z natury swej integralnym składnikiem niemal każdej religii, zwłaszcza każdej odmiany świadomości religijnej. Chodzi tu m.in. o różne typy utopii religijnych, związanych m.in. z tradycją religijną, których gruntowna analiza naukowa niezbędna jest z punktu widzenia całościowego ujęcia teoretycznego fenomenu religii. Ale interesująca byłaby również porównawcza analiza religii z innymi rodzajami utopii. W szczególności wiele obiecujących wyników poznawczych z interesującego nas punktu widzenia wiązać, jak się zdaje, można z analizą tzw. "utopii eskapistycznych" ("ucieczki") oraz utopii "heroicznych" ("rekonstrukcji") - z ich podziałem na "utopie miejsca", "utopie czasu" i "utopie ładu wiecznego"¹⁵. Zachodzi bowiem wyraźne podobieństwo w genezie, mechanizmach wewnętrznych i funkcjach wspomnianych utopii i religii. Mówiąc ogólnie zarówno wymienione utopie jak i religijne formy wysłania wynikają z podobnych potrzeb i dążeń człowieka; konstytuują zbliżone do siebie porządki i typy

¹⁵ Przyjmujemy ten podział utopii za Jerzym Szackim. Por. tego autora: Spotkania z utopią. Warszawa 1980.

wartości oraz wspólnie, choć w niejednakowej mierze, zaspokajają podobnego rodzaju dążności, pragnienia i tęsknoty człowieka. Mówiąc nieco konkretniej, umożliwiają one człowiekowi ucieczkę od trudności i frustracji świata rzeczywistego, stwarzając swoisty świat zastępczy, w którym jednostka ludzka odnajduje ulgę i spokój; konstytuują osobliwą dziedzinę, sanktuarium dla ochrony najwyższych ideałów i wartości - dziedzinę - sanktuarium sytuowaną w specyficznym czasie, czasie "utopijnym" i w takiejż przestrzeni - jeśli chodzi o utopie, oraz poza czasem i przestrzenią - jeśli chodzi o religie i pewien typ utopii, zwanej "utopią ładu wiecznego". Mówiąc inaczej: umożliwiają one wiarę w osiągalność świata innego, lepszego niż ten, w którym się żyje i dostarczają pewnej podstawy do marzeń o takim świecie; idealizują przeszłość i przyszłość, dzieląc czas na "czas dobry" i "czas zły" i rzutując człowieka w kierunku "czasu dobrego", np. w kierunku lepszej przyszłości - w utopii i życia nadnaturalnego - w religii. Słowem, zarówno utopie, jak i religie mają przede wszystkim to wspólne że stanowią swoistą metodę przekraczania w czasie i przestrzeni granic rzeczywistości, transcendowania od niej w sferze intencji, wyobraźni, marzeń i pragnień¹⁶. Jeśli przyjąć, że do jednych z największych marzeń człowieka należy marzenie o rozpoczynaniu swego życia od nowa i oderwaniu się od tego wszystkiego, co było i jest ("marzenie o skrzydłach") oraz marzenie o szczęściu, jakie uzyskać można w sferze rzeczywistości bez walki o nią ("marzenie o korzeniach"), to utopia i religie są właśnie pewnym sposobem zaspokajania tych marzeń. Aktualizują się one do tych funkcji lub ożywiają je w sobie głównie w sytuacjach szczególnie głębokiego poczucia zła społecznego i absurdalności istniejącej rzeczywistości społecznej, w warunkach niemożności do-

¹⁶ Por. tamże, s. 48, 52, 72, 78, 88, 89, 98, 99.

strzeżenia dla niej jakichś alternatywnych a sensownych rozwiązań w zastanych w świecie urządzeń życia zbiorowego i jego instytucji; w okolicznościach bolesnego poczucia rozdźwięku pomiędzy ideałem a dookolną rzeczywistością i osobistej bezradności wobec potrzeby realnej zmiany tych kryzysowych i beznadziejnych sytuacji.

Można by przytaczać wiele więcej podobieństw w zakresie funkcji społecznych i egzystencjalnych utopii i religii. Nie jest to jednak naszym zadaniem na tym miejscu. Posłużyliśmy się jedynie paroma wybranymi przykładami i uwagami na ich temat, aby wstępnie uzasadnić sformułowany wcześniej postulat wprowadzenia w siatkę pojęciową współczesnego religioznawstwa kategorii "utopii" - obok kategorii "gradycji", którą rozważaliśmy głównie w tym artykule - i szeregu dalszych, spokrewnionych z nimi kategorii. Dalszy postęp teoretyczny religioznawstwa uzależniony jest, jak próbowaliśmy to wykazać, od wprowadzenia do stosowanej przez siebie siatki kategorialnej narzędzi pojęciowych takich m.in., jak pojęcie "tradycja" i "utopia".