

# Tadeusz Margul

---

## Uwagi na temat formalnej poprawności naukowej definicji religii

---

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne 13, 43-77

---

1958

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNALES  
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA  
LUBLIN—POLONIA

VOL. XIII, 2

SECTIO F

1958

---

Z Katedry Filozofii Wydziału Humanistycznego UMCS  
Kierownik: prof. dr Narcyz Łubnicki

T a d e u s z M A R G U Ł

**Uwagi na temat formalnej poprawności  
naukowej definicji religii**

**Предварительные замечания о научном определении религии**

**Notes towards a Scientific Definition of Religion**

1. DEFINICJA RELIGII A FUNKCJA, ISTOTA, ZNACZENIE, GENEZA,  
WARTOŚĆ RELIGII I INNE POJĘCIA Z DEFINICJĄ RELIGII MIESZANE

Religia słusznie uchodzi w opinii zarówno laików, jak i fachowców za przedmiot badań nadzwyczaj skomplikowany. Tym niemniej żaden badacz nie może uchylić się od obowiązku chociażby tylko uświadomienia sobie *pro domo sua*, co będzie rozumiał przez religię. A to przecież stanowi już prowizoryczną definicję religii. Gdyby tego nie uczynił, znalazłby się w kłopotliwej sytuacji człowieka, który nie bardzo wie dokładnie, co bada.

Względy osobiste badacza nie są tu jedyne. Można wyjść ku szerszym rejonom, na płaszczyznę zjawisk społecznych. Jeżeli nie ustali się zakresu zjawisk, interesujących pewną grupę zawodowo, wówczas nie może być i zawodu jako klasy zgranych ze sobą pracowników. Iluzją staje się współpraca, gdy uprzednio nie uzgodniono, co się ma wspólnie naukowo opracować. Perspektywy na zbiorowy dorobek naukowy redukują się do zera. Ten ostatni powstaje zawsze w wyniku wieloosobowej aprobaty pewnych podstawowych twierdzeń lub dyskusji nad określonymi, ostro i precyzyjnie postawionymi kontrowersjami.

Bez minimum wyjściowych „pewników”, dalekich od absolutnej oczywistości, lecz jedynie roboczych, bez niedwuznacznie postawionych zagadnień nie ruszy się z miejsca. Grozi spieranie się o słowa, a nie o sens wypowiedzianych słów.

Uwagi powyższe mają charakter ogólnometodologiczny. Stosują się bez wyjątku do wszystkich dyscyplin naukowych. Niestety nie wszędzie w jednakowym stopniu straciły one swą aktualność. Oczywiście tylko w tym ograniczonym sensie, że nie wszystkie nauki potrzebują w danym historycznym okresie rozwojowym przypomnienia sobie ich waloru w jednakowym stopniu i z jednakową emfazą.

Wskazania te tak ogólne, że aż ogólnikowe nie straciły niestety nic ze swej aktualności w odniesieniu do religioznawstwa. W obrębie zaś religioznawstwa w odniesieniu do religii jako przedmiotu jego badań, porównywań, uogólnień. I dziś w połowie XX wieku stoimy w obliczu sprzecznych mniemań, niedopowiedzeń, postaw nieprzemyślanych, a wykarmionych głównie na uczuciu. Nieszczęście, że w naszej dziedzinie każdy badacz albo wyznaje określoną religię, albo wyznawał, albo wyznawali ją jego wychowawcy, albo też broni się przed naciskiem panującego w jego kraju wyznania. Jakże trudno zrezygnować z postawy będącej częścią siebie w momencie otwierania książki religioznawczej czy przekraczania progu obcej świątyni! Postawa badacza religii wobec religii stanowi zagadnienie samo w sobie, wymaga ona osobnej, sumiennej rozprawy o charakterze metodologicznym. Nie tu miejsce na rozstrząsanie tego problemu. Wystarczy stwierdzić, że konieczność osobistego ustosunkowania się do przedmiotu badań stanowi dodatkową trudność przy definiowaniu religii. Od takiej trudności wolni są przedstawiciele wielu innych nauk.

Punkt wyjściowy rozważań nad definicją religii nie jest nawet zero, ale cofnął się na pozycje minusowe, ujemne. Nie tylko nie możemy ustalić dokładnie w religioznawstwie, co to jest religia, lecz często napotykały tu na oceny i analizy nieprzemyślane, mętne i symplificystyczne. Lepiej już byłoby przyznać się otwarcie, jak mało w tej dziedzinie osiągnęliśmy.

W konsekwencji cóż dziwnego, że nasza znajomość procesów rządzących życiem religijnym przedstawia się ubogo. W praktyce wygląda to w ten sposób, że nie umiemy przewidywać skutków pewnych posunięć w polityce religijnej. Zjawiają się potem skargi, że np. w Polsce Ludowej religia zaskakuje państwo szeregiem niespodzianek, jak na to skarży się dr Andrzej Nowicki w dyskusji o laicyzacji<sup>1</sup>.

Stwierdzane tu fakty i tendencje występują w różnym stopniu, zasięgu, generalizacji i symptomatyczności. A jednak nie sposób powstrzymać się od ich przypomnienia właśnie na pierwszych stronach rozprawki o definicji religii. Dyletantyzm, spekulacja filozoficzna, powierzchow-

---

<sup>1</sup> Dyskusja o laicyzacji, „Nowa Kultura”, t. VIII, 1957, nr 50, głos w dyskusji dra A. Nowickiego. Stenogram.

ność, nanoszą na nasz przedmiot badań swe własne koncepcje, postulaty aprioryczne i temperaturę osobistej religijności czy bezreligijności.

Przystępując do beznamiętnych i rzeczowych rozważań nad definicją religii, należy uciec się do kartezjańskiego metodycznego zwątpienia w wartość wszystkich dotychczasowych wysiłków mózgowych nad stworzeniem jasnego i wyraźnego określenia tego, co mamy rozumieć przez słowo religia.

Za przykładem wielkiego filozofa francuskiego zdobądźmy się na więcej. Zastanówmy się w ogóle nad sensem definicji religii. Uchroni to nas od zarzutu, że przystępując do pracy modelarskiej zapomnieliśmy o samym narzędziu.

Pora teraz na rozważania o metodzie definiowania religii. Pierwszy zarzut, że dubluje się w ten sposób prace logików nad znaczeniem definicji w ogóle, można odeprzeć częściowo dotychczasowymi uwagami. Mówiło się już o tym, że definiujący byli silnie zaangażowani uczuciowo, a cała tradycja definiowania religii nie jest dobra. Są względy i natury ogólnej. Sprawa warunków przydatności definicji, wyniesiona przez Janinę Kotarbińską do rzędu „jednego z najciekawszych zagadnień teorii definicji”<sup>2</sup>, nie może być rozpatrywana w abstrakcji wobec pola zastosowań tej definicji, w naszym przypadku wobec nauki o religiach. Sprawy te wymagają zarówno orientacji w historii zagadnienia w obrębie samego religioznawstwa, jak i świadomego stosunku do własnej postawy religijnej, ewentualnie areligijnej czy antyreligijnej.

Zasadniczym niedociągnięciem metodologicznym przeszłości jest, jak sądzę, mieszanie przez badaczy i metodologów religioznawstwa właściwej definicji z pojęciami bliskimi wprawdzie, ale odmiennymi. Istniała, a właściwie i czas terażniejszy jest tu na miejscu, nie wypowiedziana, ale silna tendencja, aby wyrokować przede wszystkim o genezie religii, jej wartości, funkcji, istocie, znaczeniu. W ten sposób pojęcie religii miało się wyklarować samo przez się.

Pierwsze kapitalne *distinguo*, które musimy poczynić, to wydobycie specyficzności definiowania. Definicja religii to bynajmniej nie to samo, co ustalenie jej wartości, istoty, funkcji, znaczenia i genezy. Definicja religii stanowi umowny proces myślowy, prymarny i odmienny od wymienionych zabiegów teoretycznych.

W pracy teoretyczno-badawczej trzeba wyjść od ustalenia badanego zjawiska. Dopiero wówczas można liczyć na sukces w sprecyzowaniu jego genezy, istoty, wartości czy funkcji. Póki zjawiska nie wykrystalizujemy pojęciowo, wyrokujemy o *x*, o niewiadomej.

<sup>2</sup> J. Kotarbińska: *Definicja*, „Studia Logica”, t. II, 1955, s. 314.

Ponieważ mieszanie pojęcia definicji z pojęciami istoty, wartości, funkcji, znaczenia, genezy czy koncepcji daje o sobie znać na terenie religioznawstwa szczególnie dotkliwie, warto zatrzymać się nad kwestią różnicowania ich. Dokładne omówienie znaczenia tych pojęć pozwoli ustrzec się błędu mieszania ich z samą definicją.

Zacznijmy od definicji! Pierwsza teoria definicji sformułowana przez Arystotelesa głosi, że definiowanie „ma doprowadzić do określenia natury rzeczy. Natomiast dla współczesnych logików i matematyków definicja stanowi... wyjaśnienie słowa tak, by można było posługiwać się nim poprawnie w danym języku”<sup>3</sup>.

Sens definicji sprowadza się do regulowanej względami na przydatność porozumiewawczą umowy i poprawnego stosowania. Można tedy nazwać współczesną teorię definicji konwencjonalno-uitylitarną<sup>4</sup>. Po to definiujemy jakiegokolwiek pojęcie z dowolnej dziedziny nauki, aby umówić się co do obowiązującego na przyszłość sensu tego pojęcia i aby używać w języku technicznym danej nauki określonego pojęcia zawsze w jednym i tym samym znaczeniu, a przez to, aby być właściwie zrozumianym przez innych kolegów-naukowców i samemu ich jednoznacznie rozumieć.

Dopiero zgadzając się co do znaczenia słowa „religia”, można snuć rozważania dalsze, wyznaczone w tytule rozdziału. Praca nad definicją religii nie krępuje dalszych badań, nie przesądza w niczym ich charakteru i treści. Przeciwnie, ona dopiero umożliwia te badania.

Bo na czym polega ostatecznie poszukiwanie istoty religii, żeby zacząć od pierwszego z pojęć mieszanych z definicją? Istota — to składnik czy układ składników zasadniczych wyodrębniony dla pewnych określonych celów badawczych czy też praktycznych. (Taką relatywizacją pojęcia istoty odgradza się współczesna metodologia nauk od egzystencjalnego i hylemorficznego pojmowania istoty rzeczy przez Arystotelesa i arystotelików). Wyrokujemy tu zatem o jednym lub nielicznych składnikach wyróżnionych z wielu. Skąd jednak uzyskujemy pełny przegląd składników? Skąd mamy pewność, że wyróżniony składnik jest przy danej tendencji myślowej zasadniczy i że nie pominięto innego, bardziej zasadniczego? Nie trudno odpowiedzieć, że z definicji religii. Musi ona leżeć u podstaw ferowania wyroku co do istoty religii. Niech leży zatem jawnie i metodycznie. Lekceważenie podstaw logicznych pracy myślo-

<sup>3</sup> S. Kamiński: *Rola Locke'a i Condillaca w dziejach teorii definicji*. „Roczniki Filozoficzne”, t. V, 1957, z. 4, s. 67.

<sup>4</sup> To określenie dwuczłonowe odpowiada wiernie temu, czego domaga się K. Ajdukiewicz od definicji projektujących. Por. jego *Zarys logiki*, Warszawa 1953, s. 34: „definicje projektujące... można nazwać dowolnymi, czyli arbitralnymi. Można jednak i należy wykazywać celowość projektów”.

wej nie wychodzi nauce na dobre. Istota religii ma stanowić najważniejszy składnik ze składników już poprzednio powiązanych w całość pojęciową na drodze przyjętej definicji religii.

Pojęcia funkcji, wartości i znaczenia religii można rozpatrywać łącznie. Cechuje je bowiem rys wspólny. Zarówno przy poszukiwaniu funkcji, jak wartości czy znaczenia religii (to ostatnie w sensie osobistej postawy) badacz stara się o właściwe powiązanie zjawiska religii z inną sferą życiową. Przy określeniu „funkcja” chodzi nieściśle, lecz zwyczajowo o sferę życia zbiorowego. Przy „wartości” konfrontuje się dane zjawisko ze skalą aksjologiczną wyznawanego systemu filozoficznego. Operując zaś pojęciem „znaczenia” odnosimy się do indywidualnego wartościowania przez psychikę ludzką. Poszukiwanie funkcji społecznej, wartości filozoficznej i znaczenia subiektywnego religii zakłada już uprzednie jednoznaczne jej rozumienie. Sprowadzić można funkcjonalizm tych ujęć do wysłużonych, starych kategorii przyczyny i skutku. Z nieokreślonej przyczyny (religia) nie wyznaczymy określonego skutku (funkcja, wartość, znaczenie).

Najmniej niejasności przedstawia odmiennosc definicji i genezy religii. Pochodzenie pewnego szerokiego zjawiska społecznego, jakim jest religia, zakłada pełne uświadomienie sobie, czego pochodzenie próbuje się wysledzić. Nie znaczy to, że nie są uzasadnione logicznie i psychologicznie badania nad pochodzeniem religii. Zrozumiałe są duże nadzieje, związane z badaniami genetycznymi nad religią ludów pierwotnych. Mogą one wnieść pogłębienie pojmowania religii współczesnych ludów cywilizowanych. Nie wykluczone są korektury definicji religii ze strony etnografów, antropologów i prehistoryków. Twierdzić atoli, że zjawiska religijne w swej najwcześniejszej postaci są czyste i nieskażone, a później ulegają niekorzystnym, zakłócającym przekształceniom, to deklarować wątpliwej wartości metafizykę.

Pramonoteiści, zwalczając ewolucjonistów, sami wpadają w ewolucjonizm *à rebours*. Obojętny jest tu kierunek rozwoju: w górę czy w dół. Sama idea rozwoju kierunkowego religii stanowi niesprawdzoną hipotezę typu spekulatywno-filozoficznego. A u podstaw badań genetycznych leży uznanie wyjątkowej wagi tych badań dla ustalenia samego zjawiska religii. Pierwotna czystość religii nie wytrzymuje krytyki naukowej.

Uwolniwszy się od nalotów filozoficznych, kwestia genezy religii schodzi do rzędu zwykłych badań, operujących zdefiniowanym pojęciem religii. Używając terminu podanego przez prof. Tadeusza Kotarbińskiego w jego *Elementach...*, można stwierdzić, że wszystkie te podejścia do religii wartościujące tak immanentnie w przypadku istoty rzeczy, jak

transcendentnie w przypadku funkcji, znaczenia, wartości, jak wreszcie podejście genetyczne — zakładają ustalony uprzednio ęsygnat.

W świetle rozważań nad stosunkiem definicji religii do innych względem niej podejść zasadniczych prymarność logiczna badań nad definicją religii urasta do właściwych rozmiarów. Sprawy definicji naczelnego pojęcia sięgają do fundamentów danej nauki. Są akcją *par excellence* pionierską. Pojęciem naczelnym religioznawstwa jest bez wątpienia religia. Kto zabiera głos w sprawie definicji religii, może określić swą pracę jako wstęp do wszelkiej przyszłej nauki, która będzie mogła wystąpić jako religioznawstwo.

Dyskusję nad definicją religii zainicjował pierwszy numer pierwszego polskiego czasopisma naukowego z dziedziny religioznawstwa, „Euhemera”<sup>5</sup>. Fakt ten wpływa ze zrozumienia u redaktorów fundamentalnego nakazu: ustalmy znaczenie pojęcia religii, abyśmy mogli ją badać i nią pokierować!

W definiowaniu religii winny dochodzić do głosu bezstronność i obiektywizm i tylko bezstronność i obiektywizm. Jeszcze tu nie pora na wartościowanie, na osobiste sympatie czy antypatie. Tu nie wyznacza się jeszcze roli religii w życiu współczesnym, w życiu widza telewizji i pasażera odrzutowca.

Wytyczenie szranków badań nad zjawiskami życia religijnego — oto właściwe sformułowanie zadań definicji. Takie ustalenie nie pozostaje oczywiście bez wpływu na wyniki badań. Ten nieunikniony minus należy zredukować do minimum. Aby szranki nie zacieśniały ewentualnego przyszłego rozmachu badawczego, aby nie krępowały i nie kanalizowały nurtu myśli w jednym, narzuconym z góry kierunku, trzeba przed formułowaniem definicji zdać sobie z tego niebezpieczeństwa sprawę.

Jak to ma wyglądać praktycznie? Definiolog religii nie może przystępować do zakreślenia ram pojęciowych swego przedmiotu badań bez uprzedniej refleksji krytycznej. Metateoria, choćby najskromniejsza i spreparowana *ad hoc*, daje dystans, z którego oglądana praca zyskuje na obiektywizmie. Chodzi zatem o ustalenie *a priori* pewnego pensum wymagań, jakim musi podporządkować się opracowywana definicja. Narzędzie metateoretyczne zdecyduje z góry, czy pewna definicja tego wielopostaciowego zjawiska, jakim jest religia, może pod względem czysto formalnym liczyć na przyjęcie.

<sup>5</sup> „Euhemer, Przegląd religioznawczy”, t. I, 1957, nr 1, s. 39. Czytamy tam: „...Redakcja otwiera szeroką dyskusję nad problemem określenia religii, zakładając, iż dyskusja nie ograniczy się wyłącznie do tej sprawy, lecz podejmie kryjącą się z nią szerszą problematykę metodologiczną. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż jest to sprawa rozstrzygająca dla dalszego rozwoju polskiego religioznawstwa”.

Jeszcze jedna zaleta łączy się z takim narzędziem. Wszelkie sprawy dotyczące religii posiadają, jak wiemy, silny ładunek emocjonalny i osobisty. Zachodzi zawsze poważna obawa, że przy definiowaniu religii nie ustrzeżemy się przed inwazją pozanaukowych zakłóceń pola widzenia. Otóż ustaliwszy wymagania formalne przed wszelką dyskusją ideologiczną i polemiczną, wyznaczamy płaszczyznę neutralnej krytyki w sprawie definicji religii.

W ten sposób zbliżymy się do ideału bezstronnej definicji naukowej. Będzie ona mogła obowiązywać badaczy wszelkiego autoramentu politycznego i wierzeniowego. Mówiąc obrazowo, uzyskamy definicję, która pogodzi w tym jednym wyjściowym punkcie nawet wroga religii z jej entuzjastą. Warto zaznaczyć w tym miejscu walor wychowawczy definicji ponadideologicznej. Jeżeli język uznano dziś w nauce marksistowskiej za twór kulturalny pozanadbudowowy, to oczywiście konwencje językowe, jakimi są właściwie definicje, też można wzniesć ponad teorię walki klas. Przedsięwzięcie to nie wydaje się utopijne.

Zalety definicji zaakceptowanej przez ludzi religijnych na równi z ateistami (we właściwym sensie areligijności, a nie braku wiary w osobowego Boga) są ogromne. Toż to warunek wstępny do wszelkiej dyskusji rzeczowej nad kwestiami, które tak ostro dzielą dziś nasz cały glob ziemski. Nie decydując się pod grozą unicestwienia na walkę atomową, ludzkość nie może wyrzec się walki dyskusyjnej. Dobra naukowa i rzeczowa definicja wyznacza tej walce na argumenty korzystną arenę.

Aby sobie wyrobić pojęcie, czym powinna być naukowa definicja religii, dobrze będzie skorzystać z instruktywności obrazu negatywnego, czym nie może być definicja religii. Na takim negatywie wyjdzie też i pozytyw w ciekawym oświetleniu. Konfrontacja definicji naukowej z definicjami nienaukowymi stanowi właśnie przykład pracy badawczej od strony negatywnej. Określenia typu ostatniego pokażą całą patologię niewłaściwej definicji. Wykryjemy główną winowajczynię zamętu terminologicznego w podstawach religioznawstwa, zamętu o zasięgu szerszym niż się na ogół przypuszcza.

Kolekcjonera definicji religii może bardzo bawić mnogość okazów. Może on z pasją kompletować te wszystkie próby, lepsze — gorsze, obojętne jakie, byle różnorodne. Takiego kolekcjonera definicji religii notuje nasza nauka. Amerykański badacz James H. Leuba zestawił definicje religii na 22 stronach, w sumie około pięćdziesiąt. Nie zestawił wszystkich, gdyż każdy myślący człowiek może dorzucić swoją definicję do kolekcji Leuby. Kolekcjonerstwo definicji religii ustępuje jednak znacznie w swej wartości naukowej kolekcjonerstwu faktów o religiach. Poziom mniemań o empirii ustępuje bowiem poziomowi samej



empirii, jak odbicie ustępuje rzeczy samej. Wielki zbiór definicji Leuby kosztował go niewątpliwie dużo pracy. Może znajdzie zastosowanie w zilustrowaniu wszystkich aberracji w definiowaniu religii. Korzystając z udostępnienia czytelnikowi polskiemu tego zbioru na łamach „Euhermera” należy dołączyć jeszcze szereg innych definicji, zebranych dla celów polemicznych.

Przegląd definicji błędnych, nienaukowych, upraszczających i jawnie naciąganych dokonany zostanie z intencją ustrzeżenia się od dotychczasowych mankamentów w definiowaniu religii.

## 2. NIENAUKOWE TYPY DEFINICJI RELIGII

Naukowe badania nad religiami datują się względnie od niedawna. Koniec ubiegłego wieku jako debiut religioznawstwa pozytywnego zaliczyć należy do czasów niedalekich w porównaniu z początkami cywilizacji europejskiej. Początki tej cywilizacji zwróciły umysł człowieka do spraw związanych z religią, z którymi stykał się, gdziekolwiek się znajdował. Rozszerzanie się ustawiczne sfery zasięgu człowieka stawiało go oko w oko z ludźmi odmiennych wierzeń. Refleksja nad religią jest starej daty. Refleksja ta wszakże nie pretendowała do naukowości, a niekiedy pretendując nie umiała spełnić żelaznych rygorów obiektywizmu naukowego.

Definicje nienaukowe religii przedstawiają bogactwo znacznie przewyższające rozbieżnością koncepcji definicje naukowe, ściśle oparte na studiach z zakresu religioznawstwa porównawczego. Zachodzi zatem potrzeba uporządkowania tej wielości definicji nienaukowych. Najwygodniej porządkować je przez zebranie definicji nienaukowych w typy zbliżonych do siebie koncepcji. Typy wyodrębnione na zasadzie ogólnych podobieństw pozwalają scharakteryzować się tymi ogólnikami. W ten sposób uzyskamy ich nomenklaturę. Wprowadzając typy definicji nienaukowych religii poda się jednocześnie ich nomenklaturę, która uprzyęstąpi sam typ i umożliwi wygodne posługiwanie się nim.

Wszystkie nienaukowe definicje religii sprowadzam do następujących typów: etymologiczny<sup>6</sup>, intuicyjny, teologiczny, filozoficzny, specjalistyczny. Oczywiście można je uprzyęstąpić przez egzemplifikację, dobierając najcharakterystyczniejsze przedstawicielki. Będą to definicje zaczerpnięte z historii dyscypliny. Należy się jednak czytelnikowi wstępne

<sup>6</sup> Typ etymologiczny odpowiada właściwie bez reszty temu, co Tadeusz Kotarbiński podaje za definicję uzyskaną metodą słowotwórczą. Tutaj odchylenie moje polega tylko na zrezygnowaniu z polskiego odpowiednika greckiego terminu, por. T. Kotarbiński: *Kurs logiki dla prawników*. Warszawa 1951, s. 39.

wyjaśnienie, co się kryje pod tymi określeniami typów nienaukowych definicji religii. Dla ujednoczenia tej wstępnej prezentacji formuła zostanie ujęta w krótkie pytanie, na które odpowiada, ogólnie rzecz biorąc, dany typ definicji nienaukowej.

Definicja typu etymologicznego, czyli prościej etymologiczna, stara się odpowiedzieć z grubsza na pytanie, co znaczy dosłownie religia. Pozostając na gruncie europejskim, pytanie to zwraca się do języka łacińskiego. Jak wiadomo bowiem, w europejskich językach światowych utrzymało się *derivativum* od rzeczownika łacińskiego *religio* dla oznaczenia zjawisk wierzeniowo-obrzędowych ludzkości.

Z kolei zasługuje na uwzględnienie definicja intuicyjna. Nie jest to definicja *sensu stricto*. Operuje ona słownictwem potocznym. Nie trzyma się recept definicyjnych. Zawiera jednak w uwikłaniu pewną koncepcję religii, którą można przedstawić po przeróbce logicznej w postaci poprawnej definicji. Definicja intuicyjna nie wchodzi w subtelności terminologiczne. Podaje ona w formie nieściślej, często wręcz aforystycznej, czyjeś osobiste mniemanie o religii.

Wyznawcy absolutnej wiary przejawiają, usprawiedliwioną psychologicznie, skłonność do utożsamiania swej religii z religią w ogóle, z Religią przez duże R. Takie monokonfesyjne stanowisko cechuje kapłanów. Są oni przecież *ex officio* obrońcami i apologetami czystości dogmatyki. Tego rodzaju nastawienie przy teoretycznych rozważaniach nad religią rodzi definicje teologiczne. Teologia oznacza badania nad religią ze stanowiska wyłącznej słuszności i wyższości jednej religii. Chrześcijańska Europa i Ameryka do dziś dnia patrzy na religie przez okulary christianocentryzmu. Definicje teologiczne religii lansowane są i w dobie obecnej. Widać nie do wszystkich dotarła świadomość anachronizmu spojrzenia wyłącznie od strony jednej religii na świat zjawisk wierzeniowych. Odpowiednie pytanie przy definicji teologicznej brzmi: Czym jest moja religia? Inne religie pozostają poza orbitą zainteresowań teologa czy apologety.

Wszelkie próby definiowania religii przez filozofa dają w efekcie definicje filozoficzne. Dokonuje się tu nagięcia definiendum do postaci harmonizującej z aksjomatami systemu własnej marki. Z bogactwa przejawów życia religijnego wybiera filozof te momenty, które potwierdzają jego własne podstawowe założenia. Wobec przejawów, które absolutnie nie dają się zmieścić w systemie, pozostaje skuteczny środek ekskomunikacji. Często filozof operuje rozróżnieniem „prawdziwa” religia i „nie-doskonała” religia. Przy takim dualizmie nie, trudno dostrzec, iż filozof w swej definicji odpowiada na pytanie, jaka powinna być religia, a nie jaka faktycznie jest. Tak np. według Hegla wszelka religia doskonała

powinna pokrywać się z chrześcijaństwem. Inne religie przedstawiają pewien stan faktyczny nie dający się pogodzić z definicją prawdziwej religii. Filozofom definiującym religię chodzi nie o religię, lecz o własną filozofię.

Najbliższa naukowej, religioznawczej definicji religii jest definicja specjalistyczna. Wysuwa ją naukowiec z pozycji swojej nauki. Jest to zazwyczaj specjalność bliska religioznawstwu, ale bynajmniej z nim nie identyczna. Możliwość i faktyczność atakowania zagadnień religioznawczych z wielu odmiennym stanowisk wyjściowych, ściśle zresztą naukowych w punkcie wyjścia, wpływa z charakteru samej religii. Religia jako skomplikowane i powiązane wieloma fibrami z życiem człowieka zjawisko społeczne wkracza w cały szereg nauk humanistycznych. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że wkracza w nie wszystkie. Styka się z nią w swej pracy i historyk polityczny, i historyk literatury, i historyk sztuki, i filolog, i socjolog, i psycholog, i etnograf i geograf. Zjawisko religii da się ujmować z wielu stron. Wszelki taki jednofrontalny atak daje jednostronną definicję specjalistyczną. Pytamy w takiej definicji o to, jak ujmuje dana specjalność religię. Nie troszczymy się wtedy o wyczerpanie przedmiotu. Albo i znacznie gorzej: ulegamy sugestii wyczerpania przedmiotu, lekceważąc inne strony zjawiska.

Wszelkie typizacje bez ilustracji przykładowej wydają się gołosłowne. Nie inaczej i z typizacją definicji religii, zwłaszcza przy przeprowadzaniu tej próby na własne ryzyko naukowe. Należy zatem podać najcharakterystyczniejsze i najreprezentatywniejsze przykłady definicji wszystkich wyodrębnionych typów. Ich różnice i ich wspólna niedoskonałość wystąpią wtedy w konkretnym obrazie.

Klasyką postaci definicji etymologicznej religii dał Cycero: *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent diligenter retractarent et tamquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut eleganter ex eligendo, tamquam a deligendo diligenter, ex intelligendo intelligent: his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso*<sup>7</sup>.

Słowo *religio*, prototyp językowy słów w większości języków europejskich, pochodzi według etymologii Cyncerona od czasownika łacińskiego *religere*. Czasownik ten można tłumaczyć na język polski dwójako. Pierwotne znaczenie odnosi się do czasownika *legere*, czyli zbierać. W zestawieniu z przedrostkiem powtórzeniowym *re* otrzymujemy znaczenie „kilkakrotnie zbierać”. Później, a za czasów wielkiego krasomówcy w całej pełni, nastąpiło przesunięcie znaczeniowe ku zbieraniu liter,

<sup>7</sup> Marcus Tullius Cicerone: *De natura deorum*, 2, 28.

czyli po prostu czytaniu. Uzyskuje się drugie znaczenie czasownika, od którego ma pochodzić wyraz „religia” — „kilkakrotnie odczytywać”.

Naszej rodzimej intuicji językowej jakos trudno pogodzić się z taką etymologią językową religii. Religia jako wczytywanie się kilkakrotnie z uwagą, jako ślęczenie nad księgą wydaje się czymś obcym i sztucznym. Kto zna charakter umysłowości rzymskiej, ten przyjmie powyższe wyuczucie etymologiczne mistrza złotej łaciny za całkowicie usprawiedliwione. Uderza trafnością takie podejście, gdy uświadomimy sobie rolę ksiąg sybillańskich. Według podania dostały się one do Rzymu za panowania Tarkwiniusza Priskusa, zakupione od kapłanów wielkogreckiej kolonii Kume. Specjalne kolegium kapłańskie wczytywało się uważnie i wielokrotnie w natchnione słowa wieszczki Apollona i udzielało porad kultowych, politycznych, a nieraz i ostrzeżeń.

Definicja etymologiczna religii zawiera więc powiązania historyczno-obyczajowe z religią rzymską doby późnorepublikańskiej. Tkwi korzeniami w konkretnych stosunkach religijnych. Musiała mieć zatem siłą rzeczy nalot teologiczny, gdyż w owym czasie nie stykano się jeszcze na codzień z całą mozaiką form religijnych ludzkości.

Nadchodzi era chrześcijańska w ostrym konflikcie z wielopostaciowym pogaństwem epoki późnego cesarstwa rzymskiego. Etymologia religii podana przez Cyncerona przestaje odpowiadać poczuciu religijnemu innej wiary. Wyczuwa się jej obcość, jej teologiczność obozu zwalczanego. Definicji zdemaskowanej jako teologiczna (oczywiście w sposób intuicyjny i w innej terminologii) świat chrześcijański przeciwstawia własną definicję teologiczną. Żeby zaś pokonać wroga jego własną bronią, nowa definicja przybiera analogiczną formę definicji etymologicznej.

Nowa definicja etymologiczno-teologiczna, dopasowana do potrzeb świata wczesnochrześcijańskiego, jest dziełem ojca kościoła katolickiego Laktancjusza, wychowawcy syna Konstantyna Wielkiego. Ten przedstawiciel brązowej łaciny, niezadowolony z etymologii religii doby złotej, poprawia Cyncerona. Czyni to pod wpływem pobożnego zapału dla zbudowania chrześcijan i dostojnego wychowanka.

Tak zjawia się świadomie konkurencyjna definicja etymologiczna: *Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo*<sup>8</sup>. Co brzmi po polsku: „Tym węzłem pobożności jesteśmy związani z Bogiem; stąd sama religia wzięła nazwę, a nie, jak to tłumaczy Cyncero, od wczytywania się uważnego”.

W podtekście wyczuwa się wyraźne nastawienie polemiczne i nutę gorącej wiary. Myśli świętego ojca można by zrekonstruować, z zastrze-

<sup>8</sup> Lucius Caelius Firmianus Lactantius: *Divinae institutiones*. 4, 28.

żeniem całej hipotetyczności, w ten mniej więcej sposób: nie słusznie i po pogańsku wyprowadza Marek Tulliusz religię od skrupulatnego trzymania się litery świętej księgi, religia pochodzi etymologicznie i po chrześcijańsku od związku człowieka z Bogiem.

Ta druga definicja, Laktancjusza, wprowadziła na długo zamęt i była brana za dobrą monetę niemal do naszych czasów. Że była chrześcijańska, to nie ulegało wątpliwości, a że nie była udowodniona etymologicznie, o to nikt nie troszczył się przez długie wieki. Obecnie sprawa wartości etymologii Laktancjusza wyjaśniła się już w sensie negatywnym. Uczni katolicycy wyznają uczciwie, że pojęcie religii w swym znaczeniu etymologicznym nie ma nic wspólnego ze stosunkiem do Boga. Odnotowuje jedynie stosunek człowieka do przepisów religijnych religii rzymskiej doby republikańskiej.

Z pełnym uznaniem dla sumienności naukowej przytoczę bohaterskie wyznanie ks. Nicola Turchiego. Pisze on: „Druga (*scil.* etymologia — T. M.), Laktancjusza, poświadczona przez świętego Augustyna, wedle której *re-ligio* pochodziłaby od *re-ligare*, co znaczy ponownie wiązać, mająca wskazywać na stosunek zależności człowieka od bóstwa, chociaż nasuwa sens pojęciowy bezwzględnie słuszniejszy, nie odpowiada jednak (*tuttavia*) wymaganiom językowym”<sup>9</sup>.

Definicja religii Laktancjusza jest pseudo-etymologią. Podjęta została skwapliwie przez Kościół jako naukowa. Właściwie jednak prowadzi prostym gościńcem do drugiego typu definicji, do definicji teologicznych. Mówi o tym, czym jest dana religia i nie posuwa się dalej w uogólnieniu definicyjnym. Nie odchodzi od swej poprzedniczki, którą zwalcza, a która też pozostaje definicją teologiczną, chociaż zarazem i etymologiczną.

Definicje teologiczne można wykryć nie tylko w kręgu naszej greckorzymskiej cywilizacji. Mędrzec chiński nakazuje: „Czcij bogów, jak gdyby byli rzeczywiście obecni. Jeśli ich nie czcisz, to są tylko bałwanami z gliny!”<sup>10</sup>. Dobry przykład wyznania politeisty. Inny jego rodak wyznaje: „Wierzyć w Tao jest łatwo, ale przyjąć Tao jest trudno”<sup>11</sup>. Cenna charakterystyka, ale tylko dla taoizmu.

Wszystkie określenia religii na gruncie pozaeuropejskim rażą swoją poetyckością i literackością. Z tym musi się człowiek Zachodu pogodzić. Ścisłość nie stanowi zalety jego brata ze Wschodu. Za to na gruncie rodzimym pełni się definicja teologiczna dość bujnie. Czasem pozwala

<sup>9</sup> Nicolai Turchi: *Le religioni del mondo*. Roma 1951, s. 2.

<sup>10</sup> *Mądrość Państwa Środka*. Z tekstów chińskich wybrał W. Jabłoński, Warszawa 1958, s. 75.

<sup>11</sup> *Ibid.*

sobie, a czasem i nie, na rozszerzenie pojęcia religii na najbliższe wyznania.

Oto definicja teologiczna religii względnie szeroka: „Religia w swej rzeczywistości etnograficznej jest tym zespołem wierzeń i norm obrzędowych, które regulują stosunki pomiędzy człowiekiem i bóstwem”<sup>12</sup>.

„To przynajmniej w najczęstszych przypadkach uznanie wiary człowieka w bogów lub Boga”<sup>13</sup>.

„Wzmiankowane tu stosunki (religia) polegają na przekonaniu człowieka, że jest on zależny i zobowiązany do czci i służby wobec ponadświatowych sił”<sup>14</sup>.

A teraz przytoczę definicję zastraszająco ciasną. Prawdziwy kwiatek na łące nietolerancji teologicznej.

„Religia w swej istocie jest to oparte na zależności stworzenia od Stwórcy (*geschöpfliches Abhängigkeitsverhältnis*) odnośnienie się człowieka do Boga jako istoty najwyższej i bezwzględnie duchowej. Gdzie Bóg doznaje czci nie jako duchowa osobowość, lecz jedynie w skażonej (*in verkrümmeter Form*), np. jako porządek świata (*tao*), jako moralne prawo zasług (*karman*) czy jako siła w świętych przedmiotach (*tabu, mana*) tam nie można mówić we właściwym sensie o religii”<sup>15</sup>.

Definicja trzecia uznaje za przedmiot czci u człowieka religijnego nieokreślone siły pozaświatowe, stawia więc poza nawiasem jedynie wszelkie immanentne panteizmy. Definicja druga ogranicza się do teizmów. Ale jeszcze nie wyrzuca za burtę politeizmów. Turchi (definicja pierwsza) koniecznie narzuca pojęciu religii monoteizm albo chociażby jego postać złagodzoną — henoteizm. Czwarta definicja, zaczerpnięta na szczęście nie z dzieła naukowego, lecz z encyklopedii, zacieśnia pojęcie religii do ślepej apologetyki monoteizmu. Nawet jeszcze węziej, do wyłącznego kreacjonizmu. Taoizm, hinduizm ze swym panteonem i trimurti,

<sup>12</sup> N. Turchi: *op. cit.*, s. 3.

<sup>13</sup> R. E. Pike: *Dictionnaire des religions*. Paris 1954, ss. 268—9.

<sup>14</sup> J. P. Steffes: *Religion. Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, hrsg. von Franz König, Wien 1956, szp. 704. Słownik ten stanowi ostatni wyraz nauki w oświeceniu katolickim.

<sup>15</sup> „*Der Grosse Herder*”, Bd. IX, Freiburg i. Br., 1934, 4. Auflage, szp. 1683. Fakt, że taką ciasnotę umysłową szerzy się w popularnym leksykonie encyklopedycznym Niemiec południowych, napawa przygnębieniem. Jest to wyraz zacytowania w literaturze katolickiej. Nowe wydanie z r. 1957/8 zmienia ten pogląd radykalnie! Czytamy tam (Bd. VII szp. 1014) „*Die Religion ist das Verhältnis des Menschen zum Heiligen, das als subjektive Religion Verehrung, Anbetung ist und sich als objektive Religion verkörpert im Medium des Bekenntnisses des Wortes, der Handlungen... und des Rechts. Dieses Verhältnis ist nur möglich insofern das Heilige den Menschen erscheint, Religion aber ist die Antwort des Menschen auf dieses Erscheinen...*”.

prymitywizm — zostały bezceremonialnie obdarte z miana religii. Na jakie wobec tego inne miano zasługują? O tym autor-apologeta nie raczy nawet wspomnieć ani jednym słowem.

Przytoczone ilustracje uprzystępniają dostatecznie charakter definicji teologicznej. Jest ona wąska, gdyż uwzględnia jedną religię, wyjątkowo — szerszą ich grupę. Dla obcych bogów nie stara się wykazać najmniejszego zrozumienia. Często z pełną premedytacją stara się zdyskredytować konkurencyjne wierzenia religijne.

Przechodząc do ilustracji typu definicji intuicyjnej, może warto jeszcze raz przypomnieć jej uwikłany charakter. Stanowi ona definicję *implicite*. Potrzebuje tłumaczenia z języka literackiego na język odpowiadający rygorom myślenia naukowego.

Mędrzec chiński powiada: „Jeśli nie szanujesz bogów, to słuchaj gromu”<sup>16</sup>. W tym obrazowym powiedzeniu kryje się głębsza treść. Można pokusić się o sformułowanie definicyjne, leżące u podstaw tej myśli. Religia jako politeizm stanowi nakaz moralny dla wyznawców pod sankcją kary nadprzyrodzonej, oto sens gnomy zeuropeizowany i zracjonalizowany.

Tacyt wyraził się tak: „Świątobliwiej i czcigodniej wierzyć w działanie bogów niż je znać”. (*Germania* 34, 12) Mamy tu przykład niedwuznacznego wyznania religioznawczego irracjonalisty, ale wyrażonego w formie przenośnej i z rzymska lapidarnej.

Albo takie brzemienne w konsekwencje religioznawcze *dictum* Monteskiusza: „Bóg to niby monarcha, który łączy różne narody w swym królestwie: wszystkie przynoszą mu swą daninę, a każdy naród mówi swym językiem i swoją religią”. Racjonalistyczna idea pokrewieństwa wszystkich religii świata tkwi u podstaw wypowiedzi tego luminarza Oświecenia. Monoteizm awansowany został do rangi prareligii, analogicznie do współczesnej doktryny katolickiego pramonoteizmu ojca Wilhelma Schmidta.

Idea jedności wszystkich religii została wypowiedziana *expressis verbis* przez innego francuskiego moralistę, Rivarola. „Jest tylko jedna religia na świecie — stosunek człowieka do Boga, jak istnieje tylko jedno srebro, z którego każdy naród w innej formie wybija różne monety”<sup>17</sup>. Zauważyć tu można ciekawe połączenie dwóch typów definicji religii. W części pierwszej występuje definicja teologiczna prawego syna Kościoła. W części drugiej wyjaśnia ją definicja intuicyjna w postaci pięknego porównania, nie bez wpływu stylu ewangelicznego.

<sup>16</sup> *Mądrość Państwa Środka*, s. 78.

<sup>17</sup> Według zbioru *Die französischen Moralisten*. Hrsg. von F. Schalll, Leipzig 1938, przy odpowiednim nazwisku. Korzystam z niemieckiej antologii.

Taki Renan głosi prosto z mostu: „Moją religią — teraz jak i zawsze — jest postęp techniczny, innymi słowy — rozwój nauki (*devenir de la science*)”. Trudno uznać w takiej redukcji religii do nauki poprawną definicję tej pierwszej. Mimo spójki „jest”, dającej formalną poprawność równoważnościowej definicji Renana, każdy wyczuwa przenośny sens tych słów. Renan szukał analogii, a nie identyczności. Zwrot „teraz jak i zawsze” nasuwa reminiscencję kościelnej formułki „teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen”.

Wiele mniej lub bardziej trafnych uwag pod adresem religii wypowiedziano w okresie Odrodzenia. Są to błyskotliwe spostrzeżenia odnoszące się do życia religijnego. Ścisłe biorąc nie dotyczą pojęcia religii w ogóle, lecz religii ludzi określonego momentu historycznego, chociaż niewątpliwie religia *in concreto* rzutuje na religię *in genere*.

„Wyznawana przez nas religia nie jest czymś, cośmy sobie sami swobodnie wybrali” (Charron).

„Każda religia chełpi się tym, iż ma dla udowodnienia swoich dogmatów cuda, argumenty, prorocstwa, męczeństwa, zgodność prawd” (Campanella).

„Wszystko, co powstaje, jakiegokolwiek jest rodzaju, ma okres wzrostu, określone dni istnienia, a następnie zaczyna się psuć... Dotyczy to nie tylko poszczególnych ludzi, ale również miast, królestw i religii” (Vanini)<sup>18</sup>.

Przeczytanie tych trzech maksym nie mija bez śladu wobec naszej intuicji. Dzieląc ze sobą epokę, dzielą ze sobą wspólne ujęcie zagadnienia i wspólne nastawienie do konkretnej kanwy religijnej, na której tle odcinają się indywidualnym krytycyzmem. Nikt jednak nie zaprzeczy (mam na myśli tylko kompetentnego badacza religii), że uderzają one swą trafnością: nasze pojęcie o religii doznaje w ten sposób swoistego ugruntowania.

Byłoby jednak nadużyciem językowym podciągać maksymy pod miano precyzyjnych definicji, nawet w sensie definicji intuicyjnych. Takie stanowisko w odniesieniu do wymagań względem definicji nie jest oczywiście jedyne. Spotyka się i głosy odmienne. Niektórzy poważni i zasłużeni badacze podpisują się w naszej dziedzinie pod bardzo liberalnym i nieużytkowym pojmowaniem definicji religii w nauce.

S. A. Cook głosi równowartościowość wszystkich definicji religii jako swoistego *credo* w intymnych sprawach światopoglądowych. W pewnym ustępie swego obszernego, sławnego wielostronnicowego artykułu o reli-

<sup>18</sup> Charron, Campanella, Vanini — podają według zbioru: *Renesans. Myśli wielkich ludzi epoki Odrodzenia*. W wyborze i układzie A. Nowickiego, Warszawa 1957, ss. 83, 86.



gii wypowiada się w ten sposób: „W ogóle definicje same są cennym przyczynkiem do ludzkich koncepcji odnośnie tego, czym religia była, jest czy będzie..., a nawet jednostronne i niesympatyczne definicje wskazują, jaką postawę przyjmuje wobec nich dana jaźń”<sup>19</sup>.

Definicja w pojęciu Cooka nosi wyraźne znamiona spowiedzi ze wszystkimi jej zastrzeżeniami. Uczony angielski pojmuje definicję w sensie materialnym jako czyjaś definicję, uwarunkowaną osobistą sytuacją historyczną i życiową definiującego. Nauka jednak musi pojmować definicję formalnie. Chodzi w niej o samą definicję, a nie o мнение ubrane w postać definicyjną.

Postawa Cooka stanowi wynik pomieszania dyscyplin. Mamy zajmować się religioznawstwem porównawczym, a nie psychologią postaw w odniesieniu do religii, czyli religijnością jednostek. Poszukiwana definicja religii z góry już jest do pewnego stopnia zdeterminowana swoim religioznawczo-porównawczym przeznaczeniem. Filozofowi narzuca się tu koncepcja arystotelesowska przyczyny celowej. Definicja ma zebrać pod wspólnym dachem<sup>20</sup> wszystkie empirycznie badane wierzenia ludzkości.

Definicja w sensie określenia psychologicznego przeżycia religijnego ma również uszanować różnorodność swych desygnatów. Jest to różnorodność innego rodzaju niż różnorodność form religijnych w ujęciu obiektywnym. Jest to różnorodność przejawów wewnętrznych tego, co nazywamy przeżyciem religijnym. Dotykamy tu ciekawego i symptomatycznego konfliktu pomiędzy dwiema podstawowymi koncepcjami pojmowania religii — religii „od wewnątrz”, czyli „religijności” z jej nieuniknionym subiektywizmem, indywidualizmem i relatywizmem oraz religii „od zewnątrz” z jej trzymaniem się faktów społecznych i badań terenowych.

Najwięcej prób definicyjnych odnoszących się do religii wyszło ze strony filozofów. To zrozumiałe z kilku względów. Nie wyczerpując ich listy, wysunę trzy powody.

Filozofia na gruncie europejskim może się poszczycić tradycją znacznie starszą od nauki, techniki, malarstwa, prawoznawstwa itp. dziedzin twórczości zbiorowej. Jest ona dyscypliną starą. Opinie odnoszące się do

<sup>19</sup> Stanley A. Cook: *Religion*. Encyclopaedia of Religion and Ethics, t. X, ss. 662—3.

<sup>20</sup> Wyrażenie to może się wydawać zbyt beletrystyczne. Wyjaśniam, że przejąłem je z pracy na wskroś naukowej. Por. Pieter: *Psychologia jako nauka. Wstęp do psychologii*. Cz. I, Kraków 1947, s. 25: „Sporność definicji nie jest argumentem do zaniechania odnośnych prób, toteż podejmujemy się tutaj próby, z góry licząc się z jej «zaskarżalnością». Przed tym wszelako zwrócimy uwagę na dwa względy formalne: Definicję trzeba ułożyć tak, aby pod jej dachem zmieścić wszelkiego rodzaju faktyczne badania...”.

wierzeń notujemy od czasów Homera. Na takiej wielowiekowej tradycji wychowywały się pokolenia filozofów. A filozofów europejskich żyło i medytowało wielu. Stąd bogactwo stanowisk zmuszających z kolei do własnych przemyśleń i uzupełnień.

Chyba każdy z filozofów poczytywał sobie za obowiązek wypowiedzieć się na temat wiary. Tego zagadnienia nie ominie żaden wnikliwy umysł humanisty. Filozofów zalicza się do tego ostatniego typu ludzi. Filozofowie jako umysły wychowane na logice Arystotelesa opanowali dobrze formalne wymogi klasycznej definicji. Definiując zdawali sobie sprawę, że istnieją doskonalsze środki niż uprzystępnianie pojęcia religii literacko i obrazowo. W ten sposób różnią się korzystnie od twórców definicji intuicyjnych.

Liczebność definicji filozoficznych odnoszących się do religii implikuje konieczność dokonania ostrej selekcji przy wyborze ich do roli ilustracji. Właściwie wiele twórców tego typu mogłoby równie dobrze figurować jako przykłady. Typowość trudna jest do ustalenia. Teoretycznie nie ma, tu ona nic wspólnego z wybitnością umysłu filozoficznego. Jednak nie posiadając pod ręką lepszego kryterium wyboru, przyjmę za taki probierz rangę ogólnofilozoficzną myśliciela. Nie trzeba chyba zbytnio podkreślać dowolności i dydaktyczności, które się kryją w takim podejściu.

Niech więc filozofowie nowożytni najwięksi z wielkich posłużą nam na przykładowych twórców definicji typu nazwanego przeze mnie filozoficznym.

Hobbes — „Strach przed potęgami niewidzialnymi, czy to wymyślonym, (*fictae*) czy to przyjętymi powszechnie z przeszłości” (*Leviathan*, 1, 6).

Hume — „Powszechna skłonność do wiary w niewidzialną potęgę umysłu... może być uznana za rodzaj moralności czy znaku, który boski demiurg (*workman*) złożył na swym dziele”. (*Natural History of Religion*, IV, ss. 325, 327).

Kant — „Religia jest naszym wewnętrznym prawem, o ile wyraża ono w nas nacisk (*Nachdruck*) ze strony ustawodawcy i sędziego... Jest ona moralnością zastosowaną ku poznaniu Boga” (*Werke* hrsg. von G. Hartenstein, t. VIII, s. 508).

Fichte — „Religia jest to zlanie się wszystkich czynności i całego życia ze świadomością w jedynym bezpośrednio odczuwanym prądróde życia, z bóstwem”. (*Werke* hrsg. von J. H. Fichte, t. V, s. 184, t. VII, s. 60).

Schleiermacher — „Wspólnym elementem we wszystkich wyrazach religii, choćby najróżnorodniejszych, dzięki którym odcina się ona od innych uczuć, niezmiennie identyczną istotą religii jest świadomość nas samych jako absolutnie zależnych (*schlechthin abhängig*), albo innymi

słowy, świadomość związania z Bogiem". (*Der christliche Glaube*, Berlin 1861, t. I, 15, 4).

Hegel — „Religia jest rodzajem i sposobem świadomości, jak prawda dla wszystkich ludzi, dla ludzi wszelkiego wykształcenia”. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Vorrede zur 2. Auflage, s. 13).

Wundt — Religia jest „konkretnym, zmysłowym wcieleniem ideałów moralnych”. (*Ethik*, 2 Auflage, s. 492).

Boutroux — „Świadomość tajemnicza rzeczywistości życia, duszy”. (*Science et religion*, Paris 1908, s. 196).

James — „Całościowa reakcja człowieka na życie”. (*The Variety of Religious Experiences*, London 1903). „Religia to uczucia, akty i doświadczenia indywidualnego człowieka w jego samotności o tyle, o ile odnoszą się one do związku z jakkolwiek pojmowanym bóstwem”. (*ibid.*, s. 31).

Hoeffding — „To, co wyraża najgłębszą tendencję wszystkich religii, to pewnik o trwaniu wartości (*conservation of values*)”. (*The Philosophy of Religion*, London 1906, s. 215).

Dewey — „Postawa religijna, to zmysł możliwości istnienia i... przywiązania do przyczyny tych możliwości”. (*The Quest for Certainty*, New York 1929, s. 303).

Whitehead — „Religia jest tym, co robi osobnik ze swą samotnością”. (*Religion in the Making*, London 1926, s. 16)<sup>21</sup>.

Powyższy przegląd bardzo daleki jest od kompletności. Ogranicza się on świadomie do kilkunastu znakomitych filozofów nowożytnych, a i w obrębie twórczości filozofa wybiera jedną jego definicję, chociaż niekiedy filozof dawał ich kilka. I tych kilka nie zawsze pokrywało się ze sobą. Jedynie u Williama Jamesa podałem dwie definicje religii. Ale bo też filozof ten doznałby nieuszanowania w swym zasadniczym filozoficznym nastawieniu, gdyby był oceniony, choć przelotnie, na podstawie jednej sztywnej wypowiedzi.

Przegląd ten został pomyślany jako ilustracja definicji (lub przybliżeń do definicji) filozoficznej religii. Jak już była mowa o tym przy pierwszej charakterystyce tego typu definicji, odpowiada on na pytanie, jaka jest doskonała religia, jaka powinna być religia, aby w pełni zasługiwała na tę nazwę. W tym sensie ten przegląd wystarcza do zorientowania się wstępnego i zapoznawczego z charakterem i wartością filozo-

<sup>21</sup> Hobbes, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Wundt, Boutroux, James — według R. Eisler: *Religion*. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3. Auflage, Berlin 1910.

Schleiermacher, Höffding, Dewey, Whitehead według E. S. Brightman: *A Philosophy of Religion*, London 1940, przypisek s. 18.

ficznej definicji religii, natomiast nie wystarcza oczywiście do ustosunkowania się wobec wartości tej metody w ogóle.

Definicje filozoficzne wyrażone są indywidualną terminologią. Wymagają przetłumaczenia na język naukowy, potoczny. Wyrażają głęboko przemyślane i konsekwentnie wtopione w całość myślową, jednak skrajnie osobiste poglądy i normy. W erudycyjnej i najczęściej dość ciężkiej formie pouczają one o tym, czym ma być doskonała religia. Nie interesuje ich kwestia, jakie pojmowanie religii nadaje się najlepiej na wyznacznik pola badań nad wszystkimi wierzeniami świata, dawnymi, współczesnymi, prymitywnymi czy „wyższymi”.

Propozycje wysunięte przez wielkich myślicieli w odniesieniu do naszej dziedziny badań nie doczekały się też wszystkie podjęcia na szerszą skalę przez religioznawców. Tych ostatnich raziła zawsze i razi metoda spekulatywna, tkwiąca u korzeni definicji filozoficznych. Badacz konkretnych religii w konkretnym uwarunkowaniu historycznym i etnograficznym na konkretnym materiale empirycznym pragnąłby widzieć w definicji odbicie tych prac. Pewien dystans teoretyczny i teoriiotwórczy jest konieczny w każdej nauce społecznej. Dystans ten uzyskuje się jednak przez syntezę faktów, a nie przez aprioryczne mniemania podstawowe, odnoszące się od razu do prawdziwego poznania najogólniejszej istoty rzeczy i bezwzględnie słusznego celu. Fakty zaś ściśle religioznawcze nie upoważniają jeszcze do takich pochopnych realizacji. Stąd rezerwa religioznawców typu porównawczego względem wypowiedzi kategoriycznych i apodyktycznych w stosunku do całej religii we wszystkich jej wielorakich przejawach i modyfikacjach.

Definicje postulowane przez filozofów XIX i początków XX wieku (teraz filozofowie są już ostrożniejsi) pozostają po większej części tym, czym być powinny: fragmentami wielkich systemów myślowych, sensownymi jedynie w obrębie tych systemów. Nie stały się one fundamentem pozytywnych badań naukowych. Ostatnio daje się zauważyć zainteresowanie definicjami Kanta, Hegla, Schleiermachera ze strony nauki marksistowskiej. Dzieje się to w ramach ogólnej tendencji tego kierunku nawiązywania do filozofów przedmarksistowskich jako prekursorów marksizmu.

Reasumując należy orzec, że filozofowie ze swymi definicjami religii nie tylko, jak dotychczas, nie zapoczątkowali badań religioznawczych bezpośrednio, ale nawet pośrednio nie zachęcili religioznawców do badań pozytywnych w tej dziedzinie.

Można i trzeba tu zrobić dwa wyjątki. Jeden dla Schleiermachera. Uczony ten ze swym pojęciem uczucia całkowitej zależności wszedł w trwały sposób do religioznawstwa porównawczego. Ale był on bardziej teologiem niż filozofem. Drugi wyjątek należy się dla Jamesa. Wielość

przeżyć religijnych frapuje po dzień dzisiejszy świat anglosaski i nie tylko anglosaski. Badania te stanowią domenę niewątpliwie ważną i potrzebną, chociaż nie pokrywającą się całkowicie z religioznawstwem porównawczym. Należą raczej do psychologii przeżyć religijnych.

Wydawać by się mogło, że spekulatywne, idealistyczne wypowiedzi filozofów na temat religii stoją w największej sprzeczności z trzeźwym, empirycznym określeniem, postulowanym przez naukę społeczną, do jakiej zalicza się religioznawstwo porównawcze. Wbrew tym przypuszczeniom największe wypaczenia pojęcia religii zademonstrowali nam specjaliści innych dziedzin wiedzy. Ujmują oni religię od strony swej specjalności ciasno i doktrynersko. Tu mamy dopiero typowe krzywe zwierciadło.

Ograniczając się do kilku definicji specjalistycznych, warto może podać parę najbardziej karykaturalnych. Niech posłużą za groźne memento wobec zakusów odebrania autonomii religioznawstwu porównawczemu. Niech pokażą, co robi się z religii, jeśli wydaje się ją na pastwę specjalisty z innej dziedziny!

„Uczucia szacunku i czci stanowią istotę religii i gdziekolwiek ją spotykamy, czy wśród najniższych zwierząt, czy też najwyższych wzorów ludzkości — tam mamy do czynienia z religią” — pisze z dobrą miną H. M. Stanley<sup>22</sup>.

„Religia jest patologicznym przejawem funkcji ochronnej, rodzajem odchylenia, wywołanego przez nieznaną naturalnych przyczyn i ich skutków” — oświadcza przedstawiciel fizjologii szkoły psychologów włoskich, Giuseppe Sergi<sup>23</sup>.

„Moją kontrhipotezą jest to, że istotą religii jest cud” — zwierza się badacz ludów pierwotnych Marett<sup>24</sup>. Podobnego zdania jest jego francuski kolega po fachu A. Réville. Podaje on: „Religia opiera się przede wszystkim na potrzebie osiągnięcia przez człowieka harmonijnej syntezy między jego przeznaczeniem a przeciwstawnymi wpływami napotykanymi w świecie”<sup>25</sup>.

Posłuchajmy, co mówi na ten temat znakomity i ceniony socjolog Georg Simmel. „Pietyzm dziecka dla rodziców lub humanitarnego kosmopolity dla ludzkości, stosunek robotnika do współtowarzyszy pracy lub dumnego pana feudalnego do swojej klasy, stosunek poddanego do pana... lub wiernego żołnierza do armii — wszystkie te stosunki posiadają,

<sup>22</sup> H. M. Stanley: *On the Psychology of Religion*. „Psychological Review”, t. V, 1898, s. 258.

<sup>23</sup> G. Sergi: *Les émotions*. Paris 1901, s. 404.

<sup>24</sup> R. R. Marett: *The Origin and Function of Religion*, „Sociological Papers”, t. III, 1906, s. 267.

<sup>25</sup> A. Réville: *La religion des peuples non-civilisés*. Paris 1883, t. I, s. 120.

patrząc z psychologicznego punktu widzenia, wspólny „ton”, który musimy nazwać religijnym”<sup>26</sup>.

*Sapienti sat.* Skłonności uczonych wyniesione z własnego pola badań predysponują ich do automatycznego przenoszenia swej metody badawczej na dziedzinę religii. Stąd w karykaturalnym przejawieniu występują pewne podrzędne fragmenty naszego zjawiska. Awansowano je do roli zasadniczej, dlatego też przesłaniają one sobą inne niemniej istotne aspekty naszego wielopostaciowego przedmiotu.

Stanley proponuje *implicite* studia nad religiami zwierząt. Sergi zamknąby może wielu ludzi religijnych w zakładach psychiatrycznych, w każdym razie traktowałyby ich jako psychoasteników. Marett wespół z Révillem interesują się głównie zjawiskami cudów. Simmel nazwałby bez chwili wahania oddanego klasie robotniczej komunistę najreligijniejszym człowiekiem pod słońcem. A taka sugestia klóci się zasadniczo z nauką klasy robotniczej, jaką jest materializm dialektyczny.

Mamy przed sobą jednostronności popełniane w imieniu jakiejś innej nauki. W tym świetle stanowczo zyskują jednostronności popełniane w imieniu własnej osobowości w filozoficznych definicjach religii. Jednostronność typu egocentrycznego wydaje się czymś bardziej naturalnym, bo arcyłudzkiem, niż jednostronność typu metodocentrycznego, którą powołała do życia wysoka specjalizacja pracy badawczej we współczesnej cywilizacji. Definicje filozoficzne mają po stronie swych aktywów całościowe traktowanie zjawiska religijnego i religijności.

Wypada zakończyć przegląd typów nienaukowych definicji religii. Wśród wielkiej ich różnorodności trafiały się przykłady przesady lub nieadekwatności. Niewiele by kosztowało mnożenie na tuziny podobnych definicji. Ale ekonomia niniejszej rozprawki naukowej nie wiele by na tym zyskała.

Wszystkie te definicje intuicyjne, teologiczne, filozoficzne mają jeden poważny minus, nie do darowania dla poważnego badacza przedmiotu. Nie były one poprzedzone krytycznym przeglądem najważniejszych proponowanych definicji.

Nie szukały podbudowy teoretycznej dla definicji religii. Ta ostatnia nie była dla nich specjalnie wyodrębnionym tematem, lecz kwestią uboczną, poruszoną na tle innych. Nie wyszły z warsztatu fachowca, który koncentrowałby się wyłącznie na rozważaniach i badaniach nad religiami, lecz były produktem ubocznym, mniej starannie wykończonym i mniej zobowiązującym.

Ta sytuacja zmienia się jednak radykalnie, gdy wkraczają na arenę naukową *homines novi*. Nazwali się oni religioznawcami, religiologami,

<sup>26</sup> G. Simmel: *Die Religion w Gesellschaft*. Frankfurt 1912, t. II, s. 29.

historykami religii i deklarują jako swe zawodowe zadanie życiowe badanie bezstronne i obiektywne wszystkich dostępnych religii świata. Hasłem sztandarowym ma być u nich nie oglądanie się na własną wiarę czy niewiarę, na słuszność czy niesłuszność takich czy innych pryncypiów. Z konieczności stoją oni w opozycji do dotychczasowych sposobów definiowania religii. Każdy z typów wymienionych przez nas dotąd spotyka się z krytyczną oceną ze strony religioznawcy porównawczego.

Definicja etymologiczna staje się dla nich pustą igraszką słowną. Zdolna jest ona zainteresować co najwyżej latynistę. Definicja intuicyjna jawnie nie wystarcza. Definicja teologiczna wobec zbliżania się do siebie ludzi różnych wyznań razi coraz bardziej ciasnotą ujęcia. Filozoficznej definicji grozi los pogrzebanej już spekulacji filozoficznej.

Nawet definicje lansowane przez koleżeńskie dyscypliny przestają teraz wystarczać. Definicje specjalistyczne, mimo że pochodzą od naukowców, nabierają cechy przejściowości. Łatwo ten proces wykryć i zrozumieć. Definicje specjalistyczne żyją dopóty, dopóki o religii wolno jeszcze wypowiadać się apodyktycznie profesorom psychologii, socjologii, antropologii, filologii, etnografii, psychopatologii, ekonomii... Z chwilą jednak wyemancypowania się religioznawstwa porównawczego w odrębną dyscyplinę uniwersytecką z własnymi specjalistami, a proces ten zapoczątkowany pod koniec ubiegłego stulecia w Holandii dociera już i do Polski, głos decydujący uzyskują religioznawcy. Oni teraz mają nie tylko możliwość określenia religii na bazie najwzszechstronniejszej, ale nadto i obowiązek ustalenia choćby tylko roboczego pola własnej działalności specjalistycznej.

„Proponowana definicja ma być traktowana jedynie opisowo. To heurystyczna hipoteza (*heuristic hypothesis*), która ma ułatwić studiującemu religioznawstwo selekcję faktów... To po prostu przewodniczka do wykrywania religijnych faktów” pisze słusznie jeden z najnowszych „filozofów” religii, E. S. Brightman<sup>27</sup>.

Tylko religioznawca porównawczy stworzyć może definicję religii w pełni poczucia odpowiedzialności za wagę tego zadania. Jeśli bowiem przykroi ją za kuso, będą mu wystawały bardziej specjalne wierzenia. Jeśli natomiast nakreśli ją za szeroko, wejdą mu do jego specjalności inni specjaliści. Sam ponosi konsekwencje swojego werdyktu.

Przekraczając próg definicji naukowych możemy teraz zwrócić się do przeglądu definicji religioznawczych. Zgodnie jednak z uwagą wyrażo-

<sup>27</sup> E. S. Brightman: *A Philosophy of Religion*. London 1940, s. 19. Autor amerykański przynosi zaszczyt wszystkim filozofom religii przez uwzględnienie najważniejszych zdobyczy historii religii. Książkę swą rozpoczyna od małej historii religii. Dziś już nie można filozofować nad wierzeniami z nonszalancką niezajomością studiów faktograficznych.

ną w rozdziale wstępnym należy uprzednio ustalić *a priori* wymagania stawiane wszelkiej poprawnej definicji religioznawczej. A przez taką rozumiemy definicję umożliwiającą i popierającą badania nad religiami całego świata. Zbudowana baza metateoretyczna nie będzie tylko balastem terminologicznym. W ocenie konkretnych definicji pozwoli ona odwoływać się do siebie jako do instancji apelacyjnej.

### 3. DEFINICJA RELIGIOZNAWCZA I STAWIANE JEJ WYMAGANIA

Definicja religii jako przedmiot osobnych studiów nie była brana na warsztat religioznawców porównawczych. Tym niemniej tematu tego nie dało się uniknąć. Sumienniejsi badacze religii zatrzymywali się nad tą kwestią na dłużej lub na krócej z okazji wstępów do historii religii, psychologii religii czy filozofii religii. Pozostawało do swobodnego uznania uczonego, czy prześlizgnie się on nad definicją religii, podając ją bez żadnego uzasadnienia, czy też dostrzeże w definicji religii problem godny szczególnych rozstrząsań.

Do prawdziwych wyjątków trzeba zaliczyć religioznawców, którzy nie tylko dyskutowali nad interesującym nas tu problemem właściwej definicji, ale nadto konstruowali rodzaj metateorii definicji religii. W tym miejscu narzuca się nazwisko najwybitniejszego metateoretyka Vergiliusa Ferma, który właściwie był tu pionierem. On pierwszy, zdopingowany rozbieżnościami mniemań co do pojęcia religii, uciekł się do nowego, niepraktykowanego sposobu: ustalił zasady teoretyczne poprawnej definicji. Treść i charakter tych zasad mogą budzić liczne zastrzeżenia, jak każda nowatorska robota. Jednego nie ma nikt prawa odmówić temu anglosaskiemu religioznawcy — pomysłowości i słuszności świadomie obranej drogi.

W pracy zatytułowanej *First Chapters in Religious Philosophy* z 1937 r. rozprawia się Ferm na 70 stronach ze wspomnianą już kolekcją srebrnych i złotych myśli o religii kompilacji Jamesa H. Leuby. Trud kompilatora włożony w zdobycie materiału definicyjnego, jego zestawienie i skomentowanie, podziałał w przypadku tego odbiorcy zapładniająco i ożywczo. Niewątpliwie Ferma, jak każdego zresztą krytycznego czytelnika, musiała początkowo przytłoczyć taka profuzja definicji. Odnosiły się one wszystkie do jednego przedmiotu, a znajdowały tak różne i niepodobne do siebie sformułowania. Ale ogrom ten nie pokonał go. Przeciwnie, zaczął on szukać dróg porozumienia i wyjścia z arcykłopotliwej sytuacji. W rezultacie znalazł ratunek wartościowy i metodologicznie ciekawy. Formułuje on szereg wskazań metateoretycznych jako wstępny oręż do boju o jedną definicję. Gdyż definicja musi być jedna, aby jedno znaczenie wytyczało pole badań religioznawczych, chociażby nawet



zjawisko samo bynajmniej nie posiadało cech jednorodności. Czym innym jest płaszczyzna samego zjawiska, a czym innym płaszczyzna konwencji naukowych.

Ze swej strony, formułując wskazania ogólne, dotyczące warunków poprawnej definicji, przyjmuję zalecenia Vergiliusa Ferma; ale tylko formalnie rzecz biorąc. W przeprowadzeniu tej słusznej dyrektywy rozmijam się ze swym poprzednikiem. Anglik podaje receptę negatywną, ostrzegając przed najtypowszymi błędami i uchybieniami definicji religii. Takie postawienie sprawy trzeba uznać jednak za niewystarczające. Większą przysługę odda się naszej sprawie przez pozytywne wskazania, lubo wymagające więcej odwagi i narażone na łatwiejszą krytykę.

W pełni jednak uznając zasługi Ferma, pragnę zaznajomić czytelnika z jego koncepcją wskazówek negatywnych. Z pomocą przychodzi tu okoliczność, że Ferm w encyklopedii religioznawczej przez siebie autoryzowanej podaje zwięzłe streszczenie wzmiankowanych przykazań dla definiującego religię. Można tu oprzeć się na tekście prawie *in extenso*: „Wartościowa definicja religii musi unikać: 1) ...nieokreśloności (*vagueness*), jeśli ma być pożyteczna jako definicja; 2) często praktykowanego zwracania się do etymologii, kiedy się definiuje... (w tym przypadku nie wiele to daje *of little use*); 3) nieokreślonego używania wyrazu o wielu różnych znaczeniach; 4) błędu psychologicznego definiowania w terminach jednej władzy psychicznej; 5) odnoszenia terminu do nie dającego się określić instynktu, doświadczenia czy *a priori*; 6) definiowania za wąsko...; 7) rozciągania znaczenia aż do utraty przez nie wszelkiego sensu; 8) mieszania terminu z etyką; 9) określenia raczej tego, co ma być, niż tego, co jest; 10) definiowania terminu w związku z Bogiem...”<sup>28</sup>

Wskazania negatywno-metodologiczne, jako zjawisko w naszej nauce jedyne w swoim rodzaju, nie mogą być pomijane w pracach dotyczących podstaw religioznawstwa. Z rozważań: czym nie powinny grzeszyć definicje religii łatwo przejść do wskazań pozytywnych: co powinno cechować dobrą definicję. Możliwości popełnienia błędu są dzięki Fermowi zmniejszone o równo dziesięć.

Oczywiście liczba 10, nawiązująca do dekalogu, nie powinna być brana rygorystycznie. Kwestia wypunktowania niedociągnięć definicyjnych religii stanowi zawsze rzecz umowną. Myśl jednak wyłożenia tych ostrzeżeń i położenia tamy najbardziej niefrasobliwym definicjom wydaje się zdrowa i pożyteczna. Dziesięcioro przykazań negatywnych Ferma można wciągnąć od razu do naszych celów. Zastosujmy je do oceny omówionych typów definicji religii! W wielu z zakazów napotykamy napiętnowanie niedwuznaczne wad tych definicji.

<sup>28</sup> Vergilius Ferm: *An Encyclopædia of Religion*. New York 1945, ss. 646—7.

W punkcie 2) mamy krytykę definicji etymologicznej. Mała jej użyteczność w interesującej nas sprawie została tu wypowiedziana bez ogródek. Rozważania dotyczące Cycerona i Laktancjusza potwierdzają tę opinię w całej rozciągłości. Przypominam, że pierwotna definicja etymologiczna nosiła już w swym zarodku, i to z konieczności, cechy definicji teologicznej. W drugim zaś wydaniu, chrześcijańskim, wpadła w przeciwstawną teologiczność i, co gorsza, straciła swój autentyzm etymologiczny.

W punkcie 6) mamy krytykę definicji teologicznej. Krytyka ta dozrąja jeszcze wzmocnienia przez punkt 10) w odniesieniu do teizmu, a właściwie monoteizmu transcendentnego. Zbytńia wąskość stanowi przecież nieuniknioną konsekwencję dopasowywania określenia religii do jednego wyznania lub grupy bliskich sobie dogmatycznie wyznań.

W punkcie 8) napotykamy na wytknięcie stałego grzechu definicji filozoficznej. Ta ostatnia często wykracza nadto przeciw siódmemu przykazaniu fermowskiemu, a z reguły przeciw dziewiątemu. Filozof nie może ustrzec się przed postawą wartościującą. To zresztą jego prawo. W odniesieniu jednak do religii prowadzi taka postawa do wyróżniania religii wartościowszych i mniej wartościowych, co sprzeciwia się obiektywizmowi bezstronnego badacza.

Wszystkie definicje intuicyjne narażają się na występki napiętnowane w punkcie 3).

Ferm nie klasyfikował nienaukowych typów definicji religii. Kodyfikację błędów definicyjnych podsunęła mu raczej lektura indywidualnych postaci różnych definicji. Jednak jego metateoria pasuje doskonale do pejoratywnego nacechowania niedociągnięć definicji nienaukowych. Przykład zbieżnego efektu osiągniętego dwiema niezależnymi metodami wzbudza zaufanie do wyników. Krytyka nienaukowych definicji religii, wynikająca pośrednio z dekalogu Ferma pokrywa się z krytyką przeprowadzą w tej rozprawce. Niewłaściwość tego rodzaju prób wystąpiła przez to w podwójnym świetle.

Przystąpimy do pozytywnej strony zagadnienia fermowskiego. Jakie warunki musi spełniać definicja religii, aby odpowiadała postulatowi naukowości i przydatności? Pamiętajmy, że chodzi tu o przydatność w pracy nad wykrywaniem prawdy o religii w ogóle.

Na pierwsze miejsce dla komparatysty wysuwa się zdecydowanie formalno-definicyjny postulat szerokości. Definicja religii ma służyć religioznawstwu porównawczemu. A to znaczy, że musi zmieścić pod wspólnym dachem nie tylko wszystkie religie aktualnie wyznawane, ale nawet wszystkie tworzące się na naszych oczach jak bahaizm, zreformowany judaizm, kaodaizm, mormonizm. Nadto musi antecypować reli-

gie odkrywane i mogące być odkrytymi (*religiones detecturae*). Nie wolno w tej definicji pozostawić poza nawiasem pojęcia żadnego politeizmu, trimurti, triadomonoteizmu, transcendentyzmu, polidemonizmu, animizmu, fetysyzmu, personalizmu czy panteizmu.

Zadanie to wcale nie jest łatwe i cechuje je wysoki stopień abstrakcji. Panuje co do tego zgodna opinia czołowych religioznawców. Niech w ich imieniu przemówi Gerard van der Leeuw, uczeń Söderbloma i Bertholeta, były holenderski minister Wyznań, Sztuki i Nauki, promotor fenomenologii religii. Napisał on niegdyś te znamienne dla naszego zagadnienia słowa:

„Ściśle biorąc, słowo «Bóg» nie może figurować w definicji religii (*kann das Wort «Gott» in der Definition der Religion keinen Platz finden*), ponieważ istnieją religie bez Boga i to zarówno pierwotne (wiele nieskierowanych ku Bogu obrzędów), jak i wysoce wykształcone (budyzm). Tak więc wydaje się, że nie ma innego wyboru, tylko albo jedną religię kreować na religię w ogóle, a inne uznać za fałszywe (teologiczna definicja religii w naszej terminologii — dop. wł. T. M.), albo — i to jest o wiele lepsze — z tysiącnych określeń przedmiotu religii wydobyc to, co wspólne”<sup>29</sup>.

Słowa te dziwnie szczelnie pokrywają się z dziesiątym przykazaniem Ferma. Niewątpliwie osobowy, jedyny Bóg stanowi tylko jeden z leitmotivów, jakich dziesiątki przewijają się w koncercie hymnów religijnych świata. Nie wolno umieszczać tego pojęcia w definicji religii. Znamienne, że ostrzeżenie to pochodzi z ust wyznawcy jedyne go i osobowego Boga i urzędowego najwyższego opiekuna religii państwa chrześcijańskiego. Fakt ten nie może nie napawać otuchą tego, kto wierzy, że świat poczyną dążyć do wzajemnego zrozumienia się. A u podstaw ideologicznych pracy każdego religioznawcy porównawczego leży ideał wyrównania niesnasek i uprzedzeń na polu najdrażliwszym, jakim jest własne wyznanie wiary i obca wiara.

Ale i szersze od krytykowanej definicje okazują się za wąskie. Swego czasu słynną była tzw. minimalna definicja religii, autorstwa Edwarda Burnetta Tylora. Umieszczona w poczytnym dziele *The Origin of Culture* brzmi ona rzeczywiście krótko i pozornie szeroko: „Religia jest wiarą w istoty duchowe”. (*Religion is belief in spiritual beings*). Wygląda to jak wyznanie wiary animisty. Niesprecyzowanie charakteru, ilości i stosunku do świata materialnego tych istot duchowych rezerwuje dużo miejsca dla różnorodnych podejść. Ale mimo to ze strony religio-

<sup>29</sup> Gerard van der Leeuw: *Religion I. Erscheinungs- und Ideenwelt*. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, Tübingen 1930, szp. 1860—1.

znawców współczesnych definicja minimalna spotkała się z głęboko uzasadnionymi wątpliwościami.

Oto *in extenso* jedna z najbardziej pouczających polemik: „Pomiędzy niezliczonymi definicjami religii, jedną z najprostszych jest proponowana przez E. B. Tylora: «Religia jest wiarą w istoty duchowe». Ta definicja łączy ze sobą religię ludów pierwotnych, politeizm starożytny, wierzenia hinduisty i katolika, przeżycia mistyka i umysłu współczesnego. A jednak z całą swoją szerokością nie może być zastosowana do formy pierwotnej buddyzmu, gdzie nadprzyrodzoność nie gra żadnej roli, do pokoleń konfucjanistów, dla których religia jest raczej kodeksem *savoir-vivre'u*, rodzajem życia zgodnego z przepisami. Matthew Arnold, wspominając wzniosłą moralność hebrajskich proroków i Chrystusa, definiował religię jako moralność przenikniętą uczuciem. Lecz, jak to zauważył Clifford, zjawiska religijne zawierają wszelkiego rodzaju niemoralności, przeniknięte uczuciem i entuzjazmem”<sup>30</sup>.

Stanowczo warunek dostatecznej szerokości definicji religii musi leć w postaci kamienia węgielnego u jej podstaw. Im większa różnorodność spotykanych form religijnych, a badania naukowe powodują zwyczaję tej różnorodności, tym trudniejsze, ale i nieodzowniejsze wydaje się spełnienie tego postulatu przez definiującego religię specjalistę.

Drugim warunkiem do spełnienia jest konieczność powstrzymywania się od wszelkich ocen i wartościowań. Odwracając to twierdzenie na formę pozytywną, można je sformułować jako konieczność zachowania neutralności wobec religii w ogóle i wobec każdej religii z osobna.

W definicji na aksjologię za wcześnie. Ustosunkowywać się można dopiero wtedy, gdy się wie dokładnie, do czego się ma ustosunkować. Przystępujemy do definiowania z założeniem, że sam przedmiot nie stanowi jeszcze dostatecznie sprecyzowanego pojęcia. Pierwszą czynnością, a do takiej z całym naciskiem trzeba zaliczyć definiowanie, jest zakreślenie konturów. Dopiero wyraźnie nakreślony obraz pojęciowy można oceniać pozytywnie, negatywnie lub neutralnie.

Są to nieledwie truizmy. A jednak właśnie w „gorącej” sprawie religii trudno często naukowcowi przestać być człowiekiem religijnym czy areligijnym, czy też antyreligijnym. Spełnienie warunku neutralności definicji jest jednym z najtrudniejszych wymagań. Za argument niech posłużą liczne definicje nie spełniające go całkowicie lub częściowo.

Łatwo o wykrycie motywów psychologicznych takiej nieneutralności. Oto przystępując do definicji religii postępujemy trochę nieszczerze. Zakładamy wprawdzie definicję opartą na empirii. Opieramy ją jednak

<sup>30</sup> Pike: *op. cit.*, ss. 268—9. Odparcie zarzutu, że w pojęcie religii nie wchodzi etyka.

faktycznie i na subiektywnym wyczuciu i własnym do niej stosunku. W zasadzie „definicja jest rezultatem systematycznych studiów nad faktami dotyczącymi doświadczeń religijnych”<sup>31</sup>. W takich jamesowskich kategoriach ujmuje jej charakter jeden z najnowszych badaczy anglosaskich. W istocie rzecz ma się nieco inaczej. Przeważają „doświadczenia religijne” własnej jaźni, gdyż człowiekowi trudno uwolnić się od siebie samego w kwestii tak zasadniczej, jak postawa religijna.

I negatywista, i apologeta religii będą źle predysponowani do definicji religii. Cała tragedia polega na tym, że znakomita większość ludzi zalicza się właśnie albo do jednych, albo do drugich. Najłatwiej zachować neutralność temu, kto nie wyniósł z domu określonego nastawienia religijnego i traktuje wszystkie religie z idealnym równouprawnieniem.

Kwestia ta zasługuje jednak na osobne opracowanie, gdyż stanowi temat sam w sobie. Jest to sprawa negatywizmu i apologetyki w badaniach nad religiami. Oczywiście chodzi tu jedynie o fragment tego zagadnienia. Z chwilą dopiero, gdy poważny religioznawca weźmie ten temat na swój warsztat naukowy, będzie można wdawać się w subtelne analizy i rozróżnienia odnoszące się do postawy religijnej samego religioznawcy.

Teraz wolno już zgóry zawyrokować, że niezależnie od werdyktu nauki przyszłości, oba stanowiska ekstremistyczne, czyli zarówno negatywizm, jak i apologetyka w swych skrajnych przejawach, nie mogą absolutnie liczyć na uznanie w sprawach definicyjnych. Uznanie *a limine* religii za zewnętrzny wyraz postawy zwodniczej i naiwnej na równi z uznaniem *a limine* religii wyznawanej za najwyższy wyraz życia kulturowego ludzkości mają ze sobą dużo zbieżności zasadniczych mimo rozbieżności stanowisk. I tutaj, i tam przesądza się pewne olbrzymie zbiory faktów przed ich sumiennym badaniem. Nawet więcej — przed przystąpieniem do wykreślenia linii demarkacyjnej przyszłych badań, do czego sprowadza się definicja w nowoczesnym ujęciu.

Zgódźmy się więc na trafność stwierdzenia, które wyrwało się z ust religioznawcy chicagoskiego pięć lat temu w najnowszym wydaniu amerykańskiej encyklopedii nauk społecznych: „Doświadczenie wskazuje, że zdobycie się na czysto obiektywne podejście do tematyki religijnej jest specjalnie trudne”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Brightman: op. cit., s. 19.

<sup>32</sup> A. E. Haydon: *Comparative Religion*. Encyclopedia of the Social Sciences, edited by E. R. A. Seligman, XI edition, t. IV, Chicago 1954, s. 133. Haydon należał do rzędu najczynniejszych religioznawców po drugiej stronie Oceanu Atlantyckiego. Jego doświadczenie, na które się powołuje w cytacie, oznacza kontakt ze wszystkimi religioznawcami amerykańskimi.

Trzeci warunek jest niemniej istotny, chociaż nie tak ideologiczny. Można go scharakteryzować jednym słowem — precyzyjność. Jest to żądanie od definicji, aby odgraniczała religię ostro od pojęć bliskoznacznych. Z listy takich bliskoznaczników religii podać można choćby zabobon, magię, mistykę, sektę itp. Chodzi o odgraniczenie czysto terminologiczne, operatywnojęzykowe. Taka operacja uściślenia pojęć i przez to przeciwstawienia ich sobie nie przesądza bynajmniej w sensie negatywnym możliwości wykazywania między nimi pokrewieństw, przejść i zależności rzeczowych. Nie blokuje też pracy nad dalszym ich zróżnicowaniem. Słowem, nieuchronna dla komunikatywności języka „siekanina” ma służyć sprawniejszemu posługiwaniu się tym językiem dla opisywania kontinuum empirii.

Warunek precyzyjności definicji religii idzie w parze z warunkiem neutralności, i to w sposób nierozzerwalny. Precyzja terminologiczna nie może w najmniejszej mierze krępować badacza. Daje mu ona jedynie bogatsze środki ekspresyjne i terminologiczne. I tak np. ze strony religioznawców porównawczych odzywają się dość liczne głosy w sprawie ostatecznego ustalenia stosunku magii do religii i odwrotnie. Dość wspomnieć tylko Bouqueta, ażeby ograniczyć się do doby ostatniej<sup>33</sup>. Dobra, precyzyjna definicja religii wydobędzie niuanse znaczeniowe tych dwóch pojęć bliskoznacznych z całą wyrazistością, podobnie jak i wymienionych przykładowo nieco wyżej.

Po postulatcie szerokości, neutralności i precyzji definicji wysuwamy warunek jej prostoty. Polega ona na dwóch nieco odmiennych rzeczach. Różnica między dwoma zastosowaniami tej prostoty sprowadza się do podwójnego rozumienia jej samej: globalnego i dystrybutywnego. Zaleca się zarówno krótkość całej formuły definicyjnej (globalne znaczenie), jak i zrozumiałość i określoność użytych w niej pojedynczych wyrażań słownych. Niezastosowanie się do tego podwójnego, chociaż wyrażonego jednym słowem, warunku prowadzi do definicji niepoprawnej i odstręczającej. Razi nas i źle usposabia z góry formuła zawiła i najeżona terminami, które z kolei domagają się dokładniejszej definicji. Logika tradycyjna obłożyła taką postać definiensu kłętą *ignotum per ignotum*. Taka pseudodefinicja nie tylko nie przybliży nam pojęcia religii, lecz przeciwnie, uczyni z niego domenę tajemniczą, ezoteryczną i nieprzystępną dla badań.

<sup>33</sup> A. C. Bouquet: *Sacred Books of the World*. Harmondsworth 1954, s. 23: „Uważam za samo przez się zrozumiałą definicję, że magia zajmuje się pozyskiwaniem siły nad mocą czy bóstwem i zmuszeniem bóstwa do czynienia tego, czego się od niego chce, podczas gdy religia zajmuje się właściwym stosunkiem względem bóstwa, którego kontrolę nad istotami ludzkimi ona mu przyznaje i którego wymagania... są uważane za bezkompromisowo moralne”.

Szczególnie przeciwwskazane pod tym względem są wyrazy typu „jakiś”, „pewne”, „do pewnego stopnia”, „mniej więcej” itp. Odradzając używania zaimków nieokreślonych i zwrotów niezdecydowanych działam pod ujemnym wrażeniem wielu napotkanych definicji. Sam kodyfikator zasad definicji religii, Vergilius Ferm, nadużył w swojej, *nota bene* niefortunnej i nieprzystępnej definicji religii, takich płynnych wyrażań (*some way, some measure, whatever*). Kierował się źle tu zastosowaną naukową powściągliwością. Bał się form kategoriycznych i zdecydowanych i w konsekwencji upraszczających. Przez to zaś nie dowiadujemy się od niego nic określonego o religii. Podał definicję nieprecyzyjną i jednocześnie daleką od prostoty.

Niektórzy, podobnie jak Ferm, obawiają się w tym miejscu zdecydowanych werdyktów. Obawiają się zarzutu niesubtelności, bezkrytyczności i braku pogłębionej refleksji naukowej. Nie trudno wykazać całkowitą niesłuszność tego stanowiska. Nauka boi się tylko jednej rzeczy: mętniactwa pojęciowego i półmroku niedopowiedzeń. Sama zaś definicja nie stanowi przecież ostatecznego wyniku badań. Oznacza coś skromniejszego, ale niezbędnego, oznacza jedynie robocze i prowizoryczne założenie. Ulegnie ono na pewno niejednej jeszcze korekturze równoległej do postępu religioznawstwa porównawczego, Uzupełni je niejedna poprawka, może nawet poważniejsza i radykalniejsza modyfikacja. Wartość wstępnej pracy polega na prostym, ostrym, jasnym i nie budzącym cienia wątpliwości starcie... w nieznaną, choćby nadzwyczaj skomplikowaną.

Ostatni warunek wcale nie jest najłagodniejszy. Leży on u podstaw definicji Tielego-Söderbloma, najpopularniejszej dotychczas w naszej nauce. Otóż kompromisowa definicja rekonstrukcyjna nie może zrywać desperacko z dotychczasową tradycją naukową. Dwumiennym symbolem tradycji w interesującej nas szczegółowej kwestii religioznawstwa porównawczego jest właśnie Tiele i Söderblom. Każda nowa definicja powinna w jakiś sposób uszanować definicje starsze. Ostatecznie religioznawstwo porównawcze nie zaczyna się z nową definicją. Wyrasta ona przecież z pewnego konkretnego historycznego etapu badań porównawczych. Wyraża rozmach i perspektywy tych badań, taine'owską *accélérité acquise*. Z tymi socjologicznymi warunkami musi się rzetelna definicja poważnie liczyć. Inaczej może zarobić sama na miano niepoważnej.

Dla żądania rozsądnego uszanowania przeszłości przy podejmowaniu definicji u podstaw teoretycznych naszej nauki najlepszą nazwę widzę w określeniu — historyzm.

Historyzm tak pojęty wymaga:

1) ustosunkowania się do wszystkich poważniejszych propozycji dawniejszych z życzliwym przedyskutowaniem ich walorów i wad,

2) nawiązania do definicji, która może wykazać się historycznie największą wziętością i ustaloną marką.

Postulat 2) wysuwany bywa na pierwsze miejsce przy definicjach analitycznych<sup>34</sup>.

W ten sposób uzyskamy dwie cenne rzeczy. Nie zerwiemy pochopnie więzi z dotychczasowymi doświadczeniami. Nadto wykorzystamy takie koncepcje, które w swoistej naukowej walce o byt wyszły górą. Dowiodły, że mają jawne czy ukryte walory, a takich walorów lekceważyć nie należy.

Przy omawianiu historyzmu nie od rzeczy będą uwagi generalizujące. Nie ma nic gorszego dla dyscypliny o pewnym, nawet skromnym, stażu naukowym, jak zbyt szybkie i nieprzemyślane przekreślenie własnego dotychczasowego dorobku. Nauka w swym marszu naprzód pozornie zrywa z przeszłością. W istocie nauka hołduje tradycji, bowiem postęp naukowy to ciągle poprawianie starego, a nie bezceremonialne odrzucanie dorobku badaczy minionych wieków. I w tej więzi z pokoleniami dawnymi leży wielka siła nauki. Naukowcy zaś w swej ciężkiej i pełnej poświęcenia pracy czerpią i stąd podporę, że trud ich zostanie zawsze doceniony i uznany przez potomnych. Chociażby jako aberracja skłaniająca do sprostowań lub milimetrowy krok ku prawdzie.

Tak więc historyzm, zwłaszcza w odniesieniu do konwencji tak zasadniczej i dalekosiężnej, jak definicja pojęcia podstawowego, okazuje się wskazaniem właściwym, nawet niezbędnym.

Jeśli podamy definicję religii szeroką, neutralną, precyzyjną, prostą i nawiązującą do dotychczasowych badań, a jednocześnie uprzystępniającą nam definiendum i adekwatnie oświetlającą jego specyfikę, wówczas możemy mieć pewność, że cichy sejm religioznawców przyjmie ją bez zastrzeżeń jako istotną pomoc w trudnej pracy. I jeśli definicja taka wypełni swoją koordynującą służbę przez kilka lat, aby z kolei ustąpić miejsca innej, korygującej jej braki wyszłe w praktyce, wówczas spełni ona zadowalająco swe zadanie.

Wysunięte cechy formalne poprawnej definicji pozwalają mierzyć wartość typów definicyjnych, wyodrębnionych w poprzednim rozdziale. Ciekawa okazuje się taka weryfikacja. Wystarczy wykazać, że dany typ definicyjny jako *genus* logicznie nie spełnia jednego z pięciu warunków, aby powziąć uzasadnione i poważne wątpliwości co do poprawności wszystkich przedstawicielek typu *in singulis*.

Definicja etymologiczna nie spełnia podstawowego zadania definicji: nie nawiązuje do wyników ostatnich badań, lecz odwołuje się do poczucia językowego z czasów, gdy religia była neologizmem. Należy ją po-

<sup>34</sup> Kotarbińska: *op. cit.*, s. 315.



minąć jako quasidefinicję. Definicja intuicyjna cierpi na chroniczny brak precyzji. Nie sili się na ścisłość, a komunikatywność swą stara się oprzeć nie na logice, lecz na sugestii. Nie może wypełniać warunku trzeciego poprawnej definicji z przyczyn natury zasadniczej. Poważnym i nieuchronnym mankamentem wszelkiej definicji filozoficznej jest brak prostoty w drugim z podanych znaczeń. Użyte wyrażenia stanowią pozycje swoistego języka filozofa. Mają sens tylko na gruncie teorii ogólnej i wymagają ciągłego komentarza drogą odwoływania się do pojęć naczelných oraz założeń określonego systemu myślowego. W rezultacie i prostota globalna mocno bywa tu zachwiana. Propozycja zaś przydługa i zawiła, zbudowana ze składników niejasnych, podtekstowych w swym znaczeniu, nie może zostać przyjęta jako kamień węgielny pozytywnej, empirycznej nauki humanistycznej.

Podobnie jak definicja filozoficzna nie może uchronić się przed brakiem prostoty, definicja teologiczna wpada w niebezpieczeństwo braku szerokości wypracowanego pojęcia. Wychodzi od jednej postaci religii, nie może zatem uwzględniać wszystkich istniejących i możliwych postaci. Aby dopełnić tego warunku wyczerpania, czyli ekshauscji, musiałby dany typ definicyjny syntetyzować w sobie wszystkie możliwe typy. W dziedzinie religii z taką panreligią nie spotykamy się nigdzie. Wprawdzie istnieją z różnych stron dążenia uniwersalistyczne, jednak czynią to zawsze kosztem albo wszystkich pozostałych religii, albo, mam na myśli współczesny ruch bahaistyczny, kosztem reinterpretacji religii świata.

Teologowi trudno również o neutralny ton w odniesieniu do religii. Nuta pozytywna zawsze dojdzie u niego do głosu. Często dołącza się do niej ton apologetyczny i polemiczny. Wtedy oczywiście opuszcza on płaszczyznę nauki. Nudne jest dla bezstronnego badacza wychwalanie u teologów wyższości własnej wiary. Z góry można przewidzieć, że ile religii posiada gorliwych i uczonych w niej wyznawców, tyle jest „wyłącznie prawdziwych religii”.

I ostatnia, najbliższa naukowej, religioznawczej, definicja specjalistyczna napotyka na nieprzezwyciężone trudności w dopełnieniu warunku historyzmu. Pochodząc od obcej specjalności stawia się w opozycji do wszelkich prób wychodzących od strony innej. Zapoznając się z definicją specjalistyczną trudno opędzić się wrażeniu, że spotykamy się tu ze śmiałą próbą zaatakowania naszego przedmiotu od nieoczekiwanej flanki. Definicje specjalistyczne uderzają swoją oryginalnością i swoim... doktrynerstwem nie do utrzymania na dłuższą metę.

Nie należy oczekiwać od definicji religii jakiejś rewelacji. Ale też niech nikt nie stara się negować znaczenia dla nauki i ideologii uściśle-

nia i uzgodnienia tego, co bada religioznawstwo porównawcze, o co spierają się wierzący i niewierzący, co dzieli i jednocześnie łączy innowierców. Dobra definicja musi usunąć największe zło wszystkich takich dyskusji i polemik. Jest nim nie twórczą różnica poglądów, lecz destruktywne mętniactwo pojęć.

## Р Е З Ю М Е

Исходной предпосылкой настоящей работы явилось стремление автора, чтобы все теории науки о религии употребляли слово „религия” в строго определенном и общепринятом значении. Только тогда можно вести точные рассуждения об её сущности, функции, значении, генезису и ценности.

Формулировки религии можно разделить на научные и ненаучные. Первые из них сводятся к следующим типам: определения этимологические, интуитивные, теологические, философские и специальные. Следовательно, они отвечают на вопросы: что дословно означает религия?, каковой должна быть идеальная религия?, как истолковывается религия данной специальностью?

Философские определения религии выражаются с помощью индивидуальной терминологии и отражают глубоко продуманные и последовательно органически связанные с целостностью рассуждений, а в то же время необъективные личные взгляды и критерии оценки. Наиболее близким научному определению религии является тип специальных формулировок, но его недостаток заключается в том, что в его основе находятся другие, но смежные с религиоведением исследования. Таковы будут определения антропологизирующие, социологизирующие, психологизирующие, психопатологизирующие и даже биологизирующие.

Американский учёный Верджлиус Ферм в работе *First Chapters in Religious Philosophy* (1937) критически рассматривает 50 определений религии по Джеймсу Х. Любай. Стремясь сократить такое множество определений, он формулирует 10 негативных методологических указаний для определения религии. По его мнению хорошее определение должно избегать: 1) неопределённости..., 2) обращаться к этимологии..., 3) неопределенного употребления слов с различными значениями..., 4) психологической ошибки определения с помощью терминов, относящихся к одной психической власти, 5) связывания термина с... инстинктом, опытом или *a priori*, 6) слишком узкого определения..., 7) слишком широкого значения..., 8) смешивания термина с этикой, 9) предпочтительного определения того что должно

быть по сравнению с тем, что имеется, 10) формулировок в связи с Богом...

Эти негативные предостережения надо дополнить позитивными указаниями. Это во первых широта определения. Вторым условием является воздержание оценок, третьим точность, необходимая для отграничения религии от близких по значению понятий, таких как: магия, предрассудки или мировоззрение. Кроме того сюда относится условие простоты и связи с традициями, установившимися в сравнительном религиоведении.

Если дадим определение широкое, нейтральное, точное и согласующееся с научными традициями и одновременно вскрывающее своё содержимое и всю его специфику, можно надеяться, что исследователи по сравнительному религиоведению воспримут его как существенную помощь в своей трудной работе.

---

#### S U M M A R Y

The intention underlying this treatise is that all theorists in the study of religion should use the expression „religion” in a strictly defined, generally accepted meaning. Only then can one consider with precision its essence, function, meaning, genesis and value.

Definitions of religion can be divided into the unscientific and the scientific. The first are composed of the following types: etymological, intuitive, theological, philosophical and specialist. They answer, respectively, the questions: what does religion literally mean? what do I think of religion? what is my religion? what would be the ideal religion? what does religion mean from the standpoint of the given specialization?

The philosophical definitions of religion are expressed in an individual terminology, and show profoundly considered, consistently worked out thought which represents nevertheless an extremely personal outlook and evaluation. The closest to a scientific definition is the specialist type, but its disadvantage is that it is derived from other studies, although these are related to the study of religion. There will be definitions with an anthropological, sociological, psychological, psychopathological and even biological bias.

The American scholar, Vergilius Ferm, in his book *First Chapters in Religious Philosophy* (1937), submits for critical consideration a collection of 50 definitions of religion by James H. Leuba. In seeking a solution to this troublesome plurality he formulates 10 negative methodological postulates for a definition of religion. According to him, a worthwhile definition should avoid: 1) vagueness, 2) reference to etymology,

3) the indiscriminate use of an expression with several different meanings, 4) the psychological error of defining in terms of one phase of mental life, 5) the relegating of a term to the categories of instinct, experience or a priori, 6) making a definition too narrow, 7) making it too broad, 8) confusing a term with ethics, 9) defining what ought to be rather than what is, 10) defining a term in connection with the concept of God.

These negative indications must be supplemented by positive formulations. In the first place, the definition must be broad. The second necessity is to refrain from making evaluations. The third is precision, which is essential if we are to distinguish religion from conceptions similar in meaning, such as magic, superstition or Weltanschauung. The definition must also be simple and related to the tradition of the findings of comparative religion.

If we submit a definition of religion which is broad, neutral, precise, simple, and in accord with scientific tradition, which at the same time clarifies the concept of the definiendum and puts its requirements in relief in an original way, we may then express the hope that the scholars of comparative religion will accept it as a real help in their difficult task.