

Emilia Zimnica-Kuzioła

Metodologiczne aspekty badania sfery sacrum

Collectanea Theologica 82/3, 99-114

2012

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EMILIA ZIMNICA-KUZIOLA, ŁÓDŹ

METODOLOGICZNE ASPEKTY BADANIA SFERY *SACRUM*

Hermeneutyka filozoficzna jako podstawa metodologiczna badań *sacrum*

Metodologia naukowa to dziedzina dotycząca prawideł rządzących procesem poznawczym (obejmuje m.in. definiowanie, klasyfikowanie, wyjaśnianie).¹ Poznanie naukowe musi respektować ogólne zasady procesu badawczego (metodologia normatywna). Każda nauka ma też własne metody dochodzenia do prawdy, do wartościowej wiedzy na temat badanego zjawiska i własne sposoby uzyskiwania materiału naukowego (metodologia szczegółowa). Ważna jest procedura ścisłego definiowania pojęć (reżim terminologiczny) i tworzenia spójnych logicznie konstrukcji teoretycznych. W naukach humanistycznych obowiązuje odmienny paradygmat metodologiczny niż w naukach przyrodniczych. Humanistyka zajmuje się człowiekiem, wzorami jego myślenia i działania, światem wartości, wytworami kulturowo-duchowymi. Tutaj często niemożliwa jest do zastosowania Popperowa zasada fałsyfikacji („wykazanie fałszywości twierdzenia lub błędności hipotezy w procesie jej sprawdzenia”). Współcześnie odchodzi się od „kultu liczby, faktu i konkretności” i docenia też poznanie wychodzące poza „wąski empiryzm”.² Wynika to ze świadomości, że istnieją fenomeny, które nigdy nie poddadzą się pełnej naukowej eksploracji i eksplantacji, co nie znaczy, że należy zrezygnować z prób metodycznego ich opracowywania. I choć na gruncie nauk humanistycznych (np. w filozofii, w dziedzinie twórczości artystycznej, w religii) trudne jest doświadczone sprawdzenie wyników, należy uznać ich „prawdziwościami roszczenia”.

¹ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965.

² J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 1985.

Nobilitacji i uprawomocnienia tych nauk dokonała hermeneutyka filozoficzna, której podstawy teoretyczne sformułował Wilhelm Dilthey (1833-1911). Niemiecki filozof zwracał uwagę na konieczność uwzględnienia natury badanego przedmiotu i dowodził, że badacz – chcąc dostosować się do „abstrakcyjnych norm naukowości” – zamyka sobie drogę do odkrywania tego, co ukryte, niewyeksplikowane.³ Ważną kategorią jest u niego rozumienie, metoda poznania, docierająca także do świata wewnętrznych przeżyć jednostki. Rozumieć to odwoływać się do własnych przeżyć (zakładając pewne podobieństwo fenomenów duchowych, związanych z naturalnymi właściwościami człowieka, „przekładalność perspektyw”) i podejmować wysiłek intelektualny, by dążyć do poznania prawdy.

Doświadczenia indywidualne można rekonstruować, obiektywizować, umieszczać w różnych kontekstach życia, w historycznym momencie dziejowym, w konkretnym miejscu i czasie. Dilthey postulował, by badacz unikał schematów myślowych, starał się opisywać życie w jego bogactwie i dynamice.

Pojęcie rozumienia stało się centralnym pojęciem filozofii Hansa-Georga Gadamera (1900-2002). Wybitny przedstawiciel współczesnej hermeneutyki określał poznanie jako „proces zbliżania się do prawdy”.⁴ Wyjaśniając istotę procesu rozumienia, odwoływał się do „doświadczenia hermeneutycznego”. Jest to najbardziej podstawowy typ doświadczenia praktycznego (egzystencjalnego), a jego istotą jest „spotkanie świadomości z przedmiotem”.⁵ Gadamer mówi nie tylko o pojedynczym akcie doświadczenia faktów, zdarzeń, przedmiotów, odwołuje się także do całości doświadczenia, które jednostka zdobywa w ciągu swego życia. W wyniku „współdziałania podmiotu i przedmiotu” dochodzi do fuzji obu horyzontów. Sama rzecz, przedmiot poznania, oddziałuje na poznający podmiot, zmienia go, wzbogaca jego widzenie świata. Jest to spotkanie wyjątkowe: „Przez związanie z indywidualną historią człowieka doświadczenie nabiera charakteru niepowtarzalnego, prywatnego i osobistego. Nie można go ani w pełni przekazać, ani się go metodycznie wyuczyć. Można opowiadać o swych doświadczeniach, ale nigdy nie staną się własnością

³ G. R i t z e r, *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004.

⁴ H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, Warszawa 2007.

⁵ A. B r o n k, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 153.

drugiego człowieka”.⁶ Autentyczne doświadczenie hermeneutyczne cechuje otwartość – poznający podmiot musi być gotowy do dialogu z innymi, do potwierdzania odkrytej przez siebie prawdy i odrzucania fałszywych przesądów, błędnych przekonań, złudzeń. W międzyludzkiej komunikacji, w nieustannym konfrontowaniu zdobytej wiedzy z innymi uczestnikami procesu poznawania, konstytuuje się sens świata, sens wszystkiego, co jest. Proces poznawania nigdy się nie kończy (wynika to ze skończoności, historyczności ludzkiego bytu i nieskończoności, wieloaspektowości świata). W ciągłej dialektyce pytań i odpowiedzi dochodzi do częściowego odsłaniania prawdy (Gadamer definiuje ją jako *aletheia* – „prześwit”, „nieskrytość”, „odsłonięcie”, „wydobycie na jaw tego, co jest”).

Niemiecki filozof nie deprecjonuje poznania *sensu stricte* naukowego (metodycznie zaplanowanego, usystematyzowanego, powtarzalnego, ahistorycznego), ale stara się też dowartościować poznanie przednaukowe (potoczne, zdroworozsądkowe, spontaniczne, mądrościowe). Właśnie owo „przedrozumienie” jest *conditio sine qua non* poznania, inicjuje ono proces zbliżania się do prawdy.

Hermeneutyka sankcjonuje prawdę refleksji humanistycznej, legitymizuje filozoficzny namysł nad różnymi przejawami życia. Wykracza poza rozumienie tekstu i skupia się na analizie ludzkiego świata, codzienności, duchowych poszukiwań *homo symbolicus*. Istnieją pytania, na które człowiek wszystkich czasów próbuje znaleźć odpowiedź. Nauka dyskredytuje je, odrzuca, uznaje za pozbawione sensu. Tymczasem istnieją wymiary doświadczenia sytuujące się poza jej granicami. Doświadczenie sztuki i doświadczenie religijne mają także walor poznawczy, wyrażają prawdę nie poddającą się ścisłym rygorom procedur metodologicznych. Podejmując nad nimi badania, uznajemy je za prawomocne warianty szeroko pojętego doświadczenia rzeczywistości.

***Sacrum* – jako podstawowa kategoria współczesnej humanistyki**

Termin *sacrum* – wywodzi się z łacińskiego słowa *sacer* („święty”, „poświęcony”) – oznacza to, co należy do tego, co święte.⁷

Pojęcie to funkcjonuje w wielu dziedzinach nauki – m.in. w historii religii, socjologii, psychologii, teologii. „Świętość pojmowana jest

⁶ Tamże, s. 155.

⁷ K. Rahner, H. Vorgrimmler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 401.

różnorako: w sensie ontycznym – jako określona siła, moc, rzeczywistość transcendentna, realność wieczna itp.; aksjologicznym – jako najwyższa wartość, dobro absolutne, to, co ma najgłębsze znaczenie w życiu itp. oraz fenomenalistycznym – jako swoisty przejaw (*hierofania*) tajemnych sił, mocy, pewnych sfer rzeczywistości itp.; w sensie historycznym, kulturowym i społecznym jako świętość tkwiąca w historii (święta historia); szczególnych miejscach i wydarzeniach w życiu zbiorowym (święte miejsca, święte czyny), dokonania wybitnych jednostek (pisma święte, nauki święte, przykazania święte, żywoty święte itp.); cudowne (święte) okoliczności życia zbiorowego i jednostkowego (spektakularne uzdrowienia, nawrócenia itp.); oraz w sensie psychologicznym jako osobliwe osobiste przeżywanie, doświadczanie i praktykowanie świętości”⁸.

Opozycyjnym pojęciem w stosunku do *sacrum* jest *profanum*, w kulturze, w życiu zbiorowym i jednostkowym wskazuje na sferę, w której nie ma świętości. Jest to obszar spraw codziennych, zwykłych, powszednich. Z *sacrum* wiążą się określone postawy czci, adoracji, oddania, lęku i fascynacji.

Smyd omawia trzy sposoby pojmowania *sacrum* we współczesnych badaniach religioznawczych: fenomenalistyczne, funkcjonalistyczne i filozoficzne. W ujęciu fenomenalistycznym świętość to termin opisowy, porządkujący religijne zjawiska, takie jak „ofiara, poświęcenie, inicjacja, sakrament, rytuał, tekst święty itp.”⁹ W podejściu funkcjonalistycznym *sacrum* (zarówno religijne, jak i pozareligijne) spełnia ważne funkcje społeczne. „Oznacza ono rzeczy i działania społeczne „uświęcone”, wyodrębnione z obszaru rzeczy i działań potocznych, powszednich, nieuświęconych. Społecznie stanowiąc nietykalność *sacrum* przyczynia się do nienaruszalności tych wartości, które decydują o jedności i integralności danego społeczeństwa”¹⁰. Takie pojmowanie świętości znajdujemy m.in. u E. Durkheima, M. Maussa, R. Caillois, T. Luckmana. Ujęcie filozoficzne uwzględnia zarówno wykładnię ontologiczną jak też epistemologiczną, aksjologiczną i egzystencjalną. Najpełniejszy opis przejawiania się tego, co uświęcone, znajdujemy w koncepcjach fenomenologicznych (główni przedstawiciele to R. Otto, M. Scheller, M. Eliade,

⁸ J. Smyd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz-Kraków 2002, s. 353.

⁹ *Tamże*, s. 356.

¹⁰ *Tamże*.

G. van der Leeuw, E. Levinas). Dla R. Otta świętość ma charakter religijny, jest przeżyciem, doświadczeniem obecności *numinosum*, czyli bóstwa, które jest niepoznawalne, niewyraźne, pełne tajemnicy – w owym akcie rodzi się fascynacja (*fascinosum*) i przerażenie (*tremendum*).¹¹ M. Eliade dodaje, że *sacrum* ma uniwersalną, aprioryczną strukturę, ponieważ wpisane jest w ludzką naturę, jest elementem ludzkiej świadomości. Występuje zatem we wszystkich kulturach i w różny sposób manifestuje swoją obecność w świecie – przez mity, rytuały, postaci świętych, szczególne miejsca itp. (*hierofanie sacrum*).¹²

Socjologowie najczęściej interesują się funkcjonalną i aksjologiczną stroną *sacrum*, dla nich ciekawe jest umiejscowienie tego, co uznane za święte, co stanowi wartości nienaruszalne, uroczyste, w konkretnych kontekstach cywilizacyjnych i kulturowych. W naukowej eksploracji problematyki *sacrum* bliższa zatem staje się Gadamerowa hermeneutyka niż fenomenologia. Współcześni badacze odnotowują kryzys *sacrum* pojętego na sposób religijny: „Stosunek ludzi do rzeczywistości kryjącej się pod pojęciem *sacrum* uległ w ostatnich dziesięcioleciach wyraźnym zmianom. Postawy wielu współczesnych wobec *sacrum* nie cechuje już *tremendum*, a jeżeli tak, to w formie szczątkowej. W ich postawie zdecydowanie dominuje *fascinosum*. Jeżeli współcześni nie przeżywają fascynacji światem nadprzyrodzonym, to go porzucają. Innym przejawem kryzysu u współczesnych jest swego rodzaju odwrócenie ról. Dawniej to *sacrum* dyktowało człowiekowi warunki, tzn. wybierało miejsce swego objawienia się i działania, ludzi poświęconych jego sprawom, określało cele życiowe i normy. Człowiek był całkowicie podległy *sacrum*, traktował swoje życie jako służbę *sacrum*. Wielu współczesnych, nadal uznających *sacrum*, podporządkowuje je sobie. Podchodzi do niego utylitarnie. Nie oni dają coś z siebie *sacrum*, lecz wiele oczekują od niego, przynajmniej nadzwyczajnych przeżyć, uniesień, podniosłych momentów oczyszczenia. Jeżeli tego nie otrzymują, rozstają się z dotychczasowym *sacrum* i szukają nowego, lub pozostają wobec *sacrum* obojętni. Kryzys *sacrum* objawia się także w tym, że została zachwiana pozycja instytucji opiekujących się *sacrum*”.¹³

¹¹ R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968.

¹² M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1974.

¹³ L. Dyczeński, (2004) *Sacrum*, w: M. Libiszowska - Żółtkowska, J. Mariński (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 359.

Ciekawym pomysłem jest zbadanie społecznej konstytucji i relatywizacji *sacrum* w różnych środowiskach. Naukowy namysł nad obecnością sfery świętej w przestrzeni publicznej i prywatnej może wiele powiedzieć o kondycji społeczeństwa. Warto wskazać obszary, w których *sacrum* jest nieobecne, i takie, w których wciąż manifestuje się z dużą siłą. W jakim stopniu świadomość współczesnych ludzi uległa laicyzacji, desakralizacji? Czy *sacrum* opuściło już sferę makrosocjalną i zaznacza swoje istnienie tylko w życiu prywatnym jednostki?

Jeśli uwzględnimy szerokie ujęcie *sacrum* (pozareligijne), można z całą pewnością powiedzieć, że każde społeczeństwo ma swoje świętości. Pewne symbole, ceremoniały, wartości intelektualne, estetyczne, etyczne, humanistyczne stanowią to, co nienaruszalne, nieetykalne. Racje ma P. Berger, gdy pisze: „Nawet gdy świętości nie wiążemy z nadprzyrodzonością, śladowo świadomość tego związku pozostaje. Nawet człowiek nowoczesny, «wyemancypowany» z nadprzyrodzoności jest zdolny stać pełen trwogi w obliczu ziemskich zjawisk traktowanych jako święte, takich jak np. naród, rewolucja czy też nauka”.¹⁴

Problematyka *sacrum* w perspektywie hermeneutycznej

Filozofia hermeneutyczna, programowo antynaturalistyczna, antypozytywistyczna, to teoria poznania wzbogacona o perspektywę ontologiczną, egzystencjalną, jest to próba uprawomocnienia potocznej wiedzy o rzeczywistości. Przedmiot nauk humanistycznych – o właściwościach ponadempirycznych – może być ujmowany także dzięki intuicji, wyobraźni, uczuciom. Także poznanie zdroworoządkowe wzbogaca naszą wiedzę o świecie, „wydobywa na jaw to, co ukryte, trudno dostępne”, odkrywa prawdę.

Człowiek poznaje rzeczywistość przez stworzone przez siebie formy dyskursywne i niedyskursywne, będące manifestacją duchowości (m.in. przez język, sztukę, naukę, religię).¹⁵ Religia jest jedną z dziedzin kultury symbolicznej, której celem jest poznanie istoty bytu, a istotą nawiązanie bezpośredniej relacji z Bogiem, Absolutem. U Gadamera doświadczenie religijne (podobnie jak doświadczenie sztuki) jest modelem poznania wykraczającego poza ścisłe ramy na-

¹⁴ P. L. Berger, *Religia: doświadczenie, tradycja, refleksja*, w: I. Borowik, *Religia a życie codzienne*, cz. I, Kraków 1990, s. 39.

¹⁵ E. Cassirer, *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1998.

uki, ale jest to ten rodzaj wiedzy, która nie jest dostępna na innej drodze. Otwiera człowieka na tajemnicę, dostarcza specyficznych przeżyć. Tutaj nie ma miejsca na beznamietną obserwację – kto nie jest uczestnikiem, osobą zaangażowaną, kto nie „współgra”, nie wnosi swoich emocji i intelektualnego wysiłku, zamyka się na oddziaływanie *sacrum*.

Zgodnie z dyrektywami filozoficznej hermeneutyki, można pytać o kondycję współczesnego *homo religiosus*, „potocznego teologa”, o jego sytuacyjny i aksjologiczny horyzont. Interesujące jest zbadanie, jak funkcjonuje *sacrum* w konkretnej przestrzeni społecznej i w świadomości podmiotu na początku trzeciego tysiąclecia. Myśl hermeneutyczna uzasadnia zbieranie świadectw, których autorami są ludzie żyjący „tu i teraz”, wyposażeni w багаż indywidualnych i zbiorowych doświadczeń. Różnorodne wpływy społeczne kształtują ich orientację w świecie, ich sposób myślenia i wartościowania. Oddziałuje na nich też określona tradycja – kulturowe dziedzictwo przeszłości.

Rozumienie, jako kategoria ontologiczna i epistemologiczna, obejmuje także doświadczenie religijne, ono też stanowi jeden ze sposobów poznania, „zadomowienia się w rzeczywistości”. Jest to poznanie niedyskursywne, autonomiczne. Jego prawda nie wynika z kontrolowanych eksperymentów, ale stanowi rezultat otwarcia się na sferę *sacrum*. Doświadczenie to ma charakter osobisty, każdy zdobywa je sam. Można o nim mówić, ale nie sposób w pełni przekazać go innym. Pozostanie ono niepowtarzalne, niekomunikowalne; jego istota pozostanie zakryta za zasłoną słów. Badacz, który przedmiotem zainteresowania czyni duchowość, procesy mentalne, ma szczególnie trudne zadanie. Immanentną cechą przeżyć religijnych jest tajemnica, jest to fenomen nie dający się zwerbalizować, nie dający się zamknąć w siatkę pojęć. Milczenie tego, kto doświadcza, jest reakcją jak najbardziej zrozumiałą. Ulotność, intymność, emocjonalność związane z tym doświadczeniem czynią go niedostępnym dla naukowego opisu. To, co najważniejsze, pozostanie w wewnętrznej przestrzeni kontaktu między człowiekiem i przedmiotem religijnego odniesienia.

Psychologowie zwracają uwagę na niepowtarzalność, ogromne bogactwo i zróżnicowanie przeżyć religijnych jednostek. „Na Bliskim Wschodzie można wejść w piątek do meczetu i zobaczyć, jak morze ludzkie, klęcząc, bije niskie pokłony w kierunku Mekki. Fala konformizmu jest podobna do ogromnego bezosobowego przypiływu oce-

anu. A jednak, z punktu widzenia religii subiektywnej, znaczenie tego rytuału jest różne dla każdego poszczególnego muzułmanina. W każdą niedzielę na całym świecie miliony chrześcijan odmawiają *Wierzę w Boga* z niezliczonymi odcieniami znaczeniowymi. Taka różnorodność ani nie odbiera wartości żadnej wierze historycznej, ani jej nie osłabia. (...) Istnieje tyle odmian doświadczenia religijnego, ilu jest na świecie śmiertelników mających religijne skłonności¹⁶.

Socjolog pragnie „klasyfikować niepowtarzalne zjawiska”, osobiste przeżycie i odkrycie jednostki umieścić w szerszym kontekście wspólnych doświadczeń zbiorowości, chce odnaleźć obszary wspólne, prawidłowości zachodzące w obrębie „przypadków poszczególnych”. „Fakt badania jest więc próbą przerwania owego milczenia. Poprzez ten gest socjolog zdaje się próbować ustanowić wspólnotę na zupełnie innym poziomie. Pragnie to, co indywidualne, włączyć do wspólnych zasobów znaczeniowych pewnej grupy ludzi. Jednocześnie to indywidualne przekształca się w społecznie dostępne, a nawet być może akceptowane¹⁷”.

Człowiek nie funkcjonuje poza kontekstem dziejowym, jego świadomość jest formowana od chwili narodzin. Przejmuje on religię swego otoczenia jako oczywistość. Kształtuje go tradycja, wpływa na niego teraźniejszość. Gadamer uczy, że istnieje wiele sposobów widzenia tej samej rzeczy, wiele uprawnionych sądów. W naukach ścisłych prawdę można wymierzyć, obliczyć, eksperymentalnie sprawdzić, w humanistyce jest to niemożliwe. W procesie zbliżania się do prawdy ważna jest rozmowa z innymi – jest to sposób przekraczania jednostkowych ograniczeń. W dialogu z innymi tworzymy sens świata, musimy jednak uświadomić sobie, że ów sens nie jest ostateczny. Każdego, kto jest gotowy do rozmowy, kto stawia pytania, kto angażuje intelekt, by zbliżyć się do prawdy, można nazwać hermeneutą.

Niełatwo jest opisać złożoność zjawisk składających się na ludzkie doświadczenie *sacrum*. Warto uwzględnić rozważania P.L. Bergera, zwracającego uwagę na to, że doświadczenie tego, co nadprzyrodzone, i tego, co święte, nie pokrywają się całkowicie, nie mają symetrycznych pól znaczeniowych, mimo oczywistego pokrewieństwa.¹⁸ Należy analitycznie odróżnić te dwa fenomeny, wiedząc, że „ludzie

¹⁶ G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 114-115.

¹⁷ K. Kowalewicz, *Teatr i odbiorca. Przygotowanie do teorii odbioru przedstawienia teatralnego*, Łódź 1993, s. 71.

¹⁸ P.L. Berger, *The Heretical Imperative*, Doubleday 1979.

przyjmują postawy (nastawienia), które można określić jako religijne (np. rytuały, reakcje emocjonalne, przekonania poznawcze) w stosunku do całkowicie ziemskich zjawisk, traktowanych jako święte. Np. w stosunku do różnych społecznych całości, takich jak klan, naród itd.”¹⁹ Doświadczenie tego, co nadprzyrodzone, dotyczy natomiast „innej ostatecznej rzeczywistości”.²⁰

P. Berger wyodrębnia „trzy opcje dla myślenia religijnego”: dedukcyjną, redukcjonistyczną i indukcyjną. Pierwsza „polega na próbie obrony autorytetu tradycji religijnej w obliczu nowoczesnej świeckości. Tradycję odbudowuje się jako źródło faktów, czegoś danego *a priori*”.²¹ W opcji redukcjonistycznej przeciwnie – autorytet tradycji zostaje odrzucony i zastąpiony „myśleniem świeckim”, horyzontalnym. W opcji indukcyjnej następuje „powrót do doświadczenia, jako podstawy przekonań religijnych”. „Korzyścią tej opcji jest otwartość i świeżość, która jest zwykle rezultatem nieautorytarnego podejścia do problemu prawdy. Słabość tkwi w tym, że otwartość umysłu nie pozwala zaspokoić głębokiej potrzeby pewności religijnej (...) Opcja indukcyjna wiąże się ze świadomym przyjęciem naiwnej postawy, gdy przystępujemy do badań ludzkich doświadczeń w tej przestrzeni i próbujemy, o tyle, o ile jest to możliwe, bez dogmatycznych uprzedzeń, uchwycić sedno treści tych doświadczeń. Indukcyjna opcja jest więc podejściem fenomenologicznym. Jej naiwność jest tym, co Husserl określał jako «powrót do rzeczy takich, jakie one są»”.²²

Problem metody

Metoda (*mèthodos* – „badanie”) to „sposób badania rzeczy i zjawisk; ogół reguł stosowanych przy badaniu rzeczywistości; droga dochodzenia do prawdy”.²³ Poprawnie opracowana metoda zawiera następujące cechy: „ostrość i wyraźność (w swoich sformułowaniach nie może zawierać określeń wieloznacznych, nieostrych), kierunkowość (przeznaczona do rozwiązania jakiegoś zadania, tj. ukierunkowana na określony cel), skuteczność (prowadzi do osiągnięcia zamierzonego celu), płodność heurystyczna (umożliwia wydobywanie

¹⁹ T e n z e, *Religia: doświadczenie, tradycja, refleksja*, s. 37.

²⁰ *Tamże*, s. 36.

²¹ *Tamże*, s. 44.

²² *Tamże*, s. 45.

²³ J. T o k a r s k i (red.), *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1980, s. 471.

nowych, wcześniej nie przewidywanych, wyników poznawczych), pewność (zabezpiecza uzyskanie poszukiwanych rezultatów z dużym prawdopodobieństwem), ekonomiczność (pozwala osiągnąć zamierzone rezultaty w najkrótszym czasie oraz przy najmniejszym nakładzie środków), zdeterminowanie (określa sekwencję stosowanych reguł w procesie poznawczym)²⁴.

Pośród metod badań religijności można wyodrębnić dwie linie badawcze: kwantytatywną i jakościową.²⁵ Pierwsza dotyczy badań ilościowych (stosujących testy, skale, kwestionariusze, zestawienia statystyczne i matematyczne), druga – jakościowych. Metody ilościowe mają z reguły charakter reprezentatywny, stosowane są na dużych próbach, a ich wyniki można uogólniać na szersze zbiorowości. W ramach tego typu badań w socjologii najczęściej stosuje się metodę ankietową (audytoryjną, ogólnie dostępną, pocztową, prasową, rozdawaną, telefoniczną) i wywiad standaryzowany (skategoryzowany).²⁶

Badania drugiego typu – jakościowe – dają większe możliwości dotarcia do podmiotowej subiektywnej (pozainstytucjonalnej) sfery religijności, do indywidualnych przeżyć. Ich zaletą jest pogłębione, holistyczne ujęcie problemu badawczego i odkrywanie treści ukrytych, komunikowanych nie wprost. Przeprowadza się je na małych próbach, a najczęściej stosowanymi metodami są: pogłębiony wywiad grupowy, pogłębiony wywiad indywidualny, wywiad narracyjny, obserwacja niestandaryzowana, obserwacja uczestnicząca, analiza dokumentów urzędowych, eksperyment, wywiad internetowy, metoda biograficzna, testy projekcyjne, metoda panelowa.²⁷

W badaniach procesów mentalnych – w tym religijnych – często stosuje się analizę dokumentów osobistych (dzienników, pamiętników, autobiografii, wspomnień), kwestionariusze, wywiady, testy, metodę psychologiczno-historyczną, obserwację, eksperyment, studium przypadku (*case study*), skale, dyferencjał semantyczny i wie-

²⁴ A. Grzesik, *Metoda badań*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, s. 240.

²⁵ J. Smyd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*.

²⁶ A. Grzesik, *Metoda badań*, s. 239.

²⁷ *Tamże*, s. 240.

le innych.²⁸ W przypadku analiz pisemnych dokumentów osobistych możliwe są dwa podejścia: nomotetyczne i idiograficzne (ujęcie G. Allporta). W pierwszym przypadku celem jest uogólnienie, generalizacja dotycząca przeżyć religijnych, w drugim chodzi o opis i interpretację pojedynczego przypadku.²⁹ Istnieją różne techniki odczytywania sensu tekstów pisanych, jedną z najpopularniejszych jest „analiza zawartości” B. Berelsona. „Technika ta polega na systematycznym ilościowym opisie określonej wypowiedzi językowej”.³⁰ Niektórzy badacze (W. Witwicki, S. Szuman) zwracają uwagę na ważną kwestię – relacje respondentów o własnych religijnych uczuciach, wyobrażeniach, motywacjach itd. pozostają tylko relacjami, możliwa jest tu pewna autokreacja, przesada, chęć upiększenia „portretu własnego”, zatem nie należy do zebranego materiału badawczego podchodzić bezkrytycznie.³¹ W badaniach jakościowych badacz musi „wysłuchać się” w to, co mają do powiedzenia aktorzy społeczni i spojrzeć na nich nie jak na zatamizowane jednostki, ale zobaczyć w nich osoby – jakby powiedział Gadamer – „zanurzone w strumieniu dziejów”, reprezentujące różne kategorie demograficzne i społeczno-kulturowe. W przypadku badań subiektywnej strony religijności pojawia się wiele problemów. Duże znaczenie ma przygotowanie teoretyczno-metodologiczne badacza, wymaga się od niego erudycji, otwartości, „dużej inwencji i dociekliwości poznawczej”.³² Istnieje *consensus* w kwestii religijności samych badaczy, „którzy nie muszą być osobiście ludźmi religijnymi w potocznym rozumieniu tego słowa, aby uprawiać skutecznie badania, ale dla dobra prowa-

²⁸ Wśród wielu publikacji dotyczących metod badań psychologicznych warto wskazać kilka pozycji: H. G r z y m a ł a - M o s z c z y Ń s k a, *Metody badan psychologii religii*, w: t a ż, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004; J. B r z e z i Ń s k i, *Elementy metodologii badań psychologicznych*, Warszawa 1980; S. M i k a, *Wstęp do psychologii społecznej*, Warszawa 1975.

²⁹ J. S z m y d, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, s. 475.

³⁰ *Tamże*, s. 476.

³¹ S. Szuman, J. Pieter, H. Weryński pisali: „Materiał dziennikowy ma swoje braki i wady. Między innymi, jeżeli młodzież o czymś w dzienniku nie pisze, to nie znaczy, że tego nigdy nie przeżywała. Dalej można też na odwrót przyjąć, że to o czym pisze młodzież, jest trochę przesadzone, literacko zmienione i upiększone. Owszem, piszący mimo woli nieraz poetyzuje, i spowiedź życia, zawarta w dziennikach, wyolbrzymia przeżycia i cierpienia, które byłyby może mniej silne, gdyby się ich pisząc nie przeżywało wtórnie szczególnie intensywnie”; cyt. za: *tamże*, s. 478.

³² *Tamże*, s. 459.

dzonych badań winni mieć duże «wyczucie» spraw religijnych, pełne nań otwarcie, rozległą i wielostronną wiedzę w jej zakresie i spore doświadczenie badawcze»³³

Szmyd „kataloguje” podstawowe trudności, jakie mogą pojawić się już na wstępie i w trakcie badań. Jego rozważania dotyczą naukowego poznania psychologicznego aspektu religijności, jednak sygnalizowane problemy znane są też przedstawicielom innych dyscyplin religioznawczych:

– trudność z doborem respondentów. Z reguły ludzie traktują własną religijność jako sferę intymną i mają opory przed ujawnianiem własnych przeżyć i zachowań religijnych;

– niedoskonałość metod badawczych – co wiąże się z trudnością uzyskania pogłębionej wiedzy na temat doświadczeń religijnych ludzi;

– problemy z adekwatnym opisem, z rozumiejącą nietendycyjną interpretacją relacji respondentów. Po stronie badanych – bariery języka potocznego, trudności z werbalnym wyrażeniem własnych przeżyć, po stronie badaczy – trudności z przetransponowaniem wypowiedzi ludzi religijnych na język zobiektywizowanego naukowego dyskursu;

– istnieje potrzeba teoretycznego ugruntowania badań podmiotowego aspektu religii, uwzględnienia rozległej – interdyscyplinarnej – ale też i koherentnej perspektywy teoretycznej, konieczność wprowadzenia dobrze opracowanych koncepcji;

– ważną sprawą jest podejście interdyscyplinarne (współpraca socjologów, psychologów, antropologów, historyków, filozofów itd.).³⁴

Studia jakościowe nie dają podstaw do formułowania praw ogólnych, do ekstrapolacji wyników na szersze zbiorowości. Obiecujące rezultaty może dać symultaniczne zastosowanie metod ilościowych i jakościowych oraz różnorodność technik zbierania materiału badawczego (np. łączenie wywiadu biograficznego z analizą dokumentów osobistych). W przypadku naukowego badania sfery *sacrum* niewątpliwie większe znaczenie będą miały analizy jakościowe, metody interpretatywne, rozumiejące, opisowe.³⁵ Faktem jest, że trudno o uniwersalne kryteria interpretacji i oceny materiału badawczego, jed-

³³ *Tamże*.

³⁴ *Tamże*, s. 459-561.

³⁵ Wśród najważniejszych pozycji nurtu interpretatywnego wymienić wypada: A. G i d e n s, (2001) *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatyw-*

nak szczególna rola przypada tu analizom fenomenologiczno-hermeneutycznym, etnometodologicznym i semantyczno-psychologicznym. W badaniach społecznych dużą rolę spełniają strategie rekonstrukcyjne: „Wspólną cechą badań rekonstrukcyjnych jest dążenie do rekonstrukcji procesów kreowania rzeczywistości społecznej (Berger, Luckmann 1969). Wysiłek badacza procentować ma coraz to bardziej nasyconą i zróżnicowaną interpretacją (teorią) sposobów, reguł, struktur, kontekstów, procesów i interakcji, leżących u podstaw społecznego (*re*)konstruowania faktów i znaczeń”.³⁶ W metodzie dokumentarnej chodzi o ujmowanie procesów „nabywania i konstruowania wiedzy poprzez doświadczenie i działanie”. Szczególne znaczenie ma „wiedza milcząca”, stosowana w praktyce dnia codziennego, ateoretyczna, której źródłem jest podmiotowe przeżycie, indywidualne doświadczenie.³⁷ „Rozumiejące” podejście do przedmiotu badań polega na odpowiedzi na podstawowe pytanie – „jak badane osoby pojmują swoje własne zachowanie, jak widzą rzeczywistość społeczną, jaki sens nadają swoim działaniom, do jakich dążą celów”.³⁸ Badacz dopuszcza zatem do głosu aktorów społecznych i dopiero wtórnie wypracowuje schematy teoretyczne, będące opisem ich sposobu widzenia, odczuwania i kategoryzacji rzeczywistości (w teorii ugruntowanej „pojęcia wylaniają się z danych”).³⁹

Coraz częściej w refleksji metodologicznej pojawia się przekonanie o potrzebie odchodzenia od puryzmu metodologicznego, chodzi o to, by metody i techniki nie dominowały nad badanym przedmiotem/problemem, bowiem spełniają one funkcję służebną, mediacyjną: „To problem narzuca metodę; nie przykrawa się go do wymogów jakiegokolwiek absolutyzowanej Metody”.⁴⁰ Badacze świadomie opowiada-

nych, Kraków 2001; z polskich autorów: J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, Szczecin 2005.

³⁶ S. Krzychała (red.), *Spoleczne przestrzenie doświadczenia. Metoda interpretacji dokumentarnej*, Wrocław 2004, s. 9.

³⁷ *Tamże*, s. 10.

³⁸ A. Siciński, A. Wyka, *Badania „rozumiejące” stylu życia: narzędzia*, Warszawa 1988, s.11.

³⁹ A. Strauss, J. Corbin, *Grounded Theory in Practice*, Thousand Oaks 1997; K. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2002; M. Gorzko, *Co to znaczy, że pojęcia wylaniają się z danych*, w: J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*.

⁴⁰ A. Wyka, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa 1993, s. 29.

ją się za eklektyzmem narzędzi i podejść badawczych, jeśli wymaga tego analizowany problem. To dystansowanie się wobec rygorystycznych reguł metodologicznych zgodne jest z hermeneutycznym postulatem stawiającym wyżej „prawdę” niż „metodę”. Nie znaczy to jednak, że badacz zwolniony jest z profesjonalizmu i intelektualnej odpowiedzialności za efekt studiów badawczych. Oprócz erudycji, wiedzy, ważna jest też jego intuicja, wyobraźnia, namysł zdroworozsądkowy (szczególnie w początkowej fazie eksploracji). Socjologowie w opisie rzeczywistości społecznej coraz częściej odwołują się do języka metafor, symboli i obrazów.⁴¹ Jest to tendencja uprawnomożona w ramach hermeneutyki – pojęcie metaforyczne, nieostre, przenośne, „nie domyka” rzeczywistości, odsłania wielość skojarzeń, zaprasza do dyskusji, często więcej mówi niż jednowymiarowe precyzyjne ujęcia: „Być może w epoce wieloznaczności, fragmentaryzacji rzeczywistości, jej niedookreślenia jedynie taki sposób tworzenia socjologii jest adekwatny i w jakimś sensie skuteczny, to znaczy spełniający swą rolę ukazywania i tłumaczenia świata społecznego”.⁴² Hermeneutyka uczy pokory wobec własnych osiągnięć badawczych – istnieje wiele uprawnionych sposobów widzenia rzeczy/ zjawisk – pojedynczy proces badawczy jest tylko częściowym ujęciem prawdy, idiograficznym opisem, rzadko prowadzącym do sformułowania nomotetycznych praw.

Nie dziwi mała ilość studiów jakościowych nad religijnością, wszak mamy do czynienia z niezwykle delikatną i ulotną materią, wymykającą się „mędrca szkiełku i oku. Sfera duchowości, religijności, *sacrum* zaliczana jest do zjawisk „trudnych”.⁴³ Teoretycy coraz częściej piszą o konieczności wzbogacania metodologii analizy zjawisk religijnych, o możliwościach jakie daje metoda integralna, podejście interdyscyplinarne.⁴⁴ Tylko koordynacja badań, integracja

⁴¹ A. Kołodziej-Durnaś, *Metafory i obrazy w analizach socjologicznych*, w: J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, s. 58-66.

⁴² *Tamże*, s. 63.

⁴³ M. Grabowska, *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności*, w: A. Sułek, K. Nowak, A. Wyka (red.), *Poza granicami socjologii ankietowej*, Warszawa 1989.

⁴⁴ Por. E. Campanelli, R. Cavallaro, R. Cipriani, V. Padiglione, *Biografie i grupy podstawowe: Metodologia analizy zjawiska religii*, w: H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. I, Kraków 1990, s. 142; M. Dziura, *Metoda integralna Kazimierza Dobrowolskiego a paradygmat interpretacyjny*, w: J. Leoński,

różnych nauk, podejście triangulacyjne (teoretyczne i metodologiczne) stwarza szansę osiągnięcia ciekawszych rezultatów poznawczych⁴⁵. To są zadania *for future*.

Fenomenologiczne koncepcje wiele mówią o *sacrum* – choć dobrze opracowane – jednak nie wystarczają do naukowej eksploracji subiektywnej strony religii. Akcentują one ahistoryczność, „czystą świadomość” podmiotu religijnego doświadczenia. Metodologiczne ugruntowanie badań tej sfery znajdujemy w hermeneutyce filozoficznej H-G. Gadamera, w teorii, która sytuuje jednostkę w określonym środowisku społeczno-kulturowym i pokazuje jej uwikłanie w problemy swego czasu i powiązanie z całokształtem życia społecznego. Symptomatyczne, że także psychologowie widzą konieczność zmiany perspektywy badawczej: „Punktem wyjścia dla nowoczesnych badań w psychologii religii winna być nie autonomicznie traktowana sfera religijności czy jakiś sztucznie wyodrębniony jej składnik, ale historycznie, kulturowo i życiowo określony człowiek religijny, z całym

A. Kołodziej-Durnaś (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, s. 120; A. Wyka, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, s. 29; tenże, *W poszukiwaniu nowych wzorów badań społecznych*, w: A. Sułek, K. Nowak, A. Wyka (red.), *Poza granicami socjologii ankietowej*; M. Malikowski, *Metody i techniki badań społecznych*, Rzeszów 1984, s. 282-297; J. Szmyd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, s. 460; I. Borowik, *Religia i życie codzienne jako przedmiot badań*, w: tenże (red.), *Religia a życie codzienne*, s. 11; G. Babiński, *Metodologiczne problemy badań religijności – wybrane zagadnienia*, w: tamże, s. 44.

⁴⁵ Włoscy badacze cenią najbardziej metodę biograficzną: „Biografia wydaje się nam instrumentem uprzywilejowanym w docieraniu do poziomów ukrytych i jawnych religii w określonym środowisku społecznym”; E. Campanelli, R. Cavallaro, R. Cipriani, V. Padiglione, *Biografie i grupy podstawowe: Metodologia analizy zjawiska religii*, s. 144. W ich przekonaniu, fenomenologia socjologiczna A. Schulza wydaje się użyteczna heurystycznie, z racji na pogłębiony opis społecznej intersubiektywności. Polska badaczka, M. Grabowska, badając wiarę Polaków, wybrała pogłębiony wywiad swobodny. Pisała, że był on spotkaniem, wydarzeniem. Krytykując stereotypowe zestandaryzowane kategorie, powszechnie stosowane w badaniach kwantytatywnych, stwierdziła, że tylko w rozmowie odsłania się niesłychane bogactwo i zróżnicowanie religijnych doświadczeń aktorów społecznych. W jej przekonaniu nie należy wyciągać pochopnych wniosków na podstawie ankietowych deklaracji badanych; M. Grabowska, *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności. W przypadku zjawisk „trudnych” dobrą metodą jakościową jest obserwacja uczestnicząca (jawna i ukryta) oraz analiza treści „ostatnio nawiązująca do osiągnięć strukturalizmu, semiotyki, socjologii języka, socjo- i psycholingwistyki”*; A. Siciński, A. Wyka, *Badania „rozumiejące” stylu życia: narzędzia*, s. 120; A. Wyka, *W poszukiwaniu nowych wzorów badań społecznych*, s. 319-335.

EMILIA ZIMNICA-KUZIOLA

jego życiem psychicznym, z całą jego praktyką życiową, zawodową i społeczną, z różnorodnymi jej uwarunkowaniami i ograniczeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi, z wielostronnie pojętą osobowością”.⁴⁶

Emilia ZIMNICA-KUZIOLA

⁴⁶ J. S z m y d, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, s. 463.