

Andrzej Wójtowicz

Z założeń badań podstawowych w socjologii religii : wieloparadygmatyczność programów

Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne nr 1, 4-29

2007

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.

Andrzej Wójtowicz
Instytut Socjologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
e-mail: prof2aw@gmail.com

Z ZAŁOŻEŃ BADAŃ PODSTAWOWYCH W SOCJOLOGII RELIGII. WIELOPARADYGMATYCZNOŚĆ PROGRAMÓW

Abstrakt: Jakie warunki mają spełniać socjologiczne badania religii by stanowiły podstawę konstrukcji socjologicznych teorii religii? Jakie procedury teoriopoznawcze umożliwiają osiągnięcie takiego rezultatu? Teza artykułu głosi wieloparadygmaticzność socjologii religii. Przedstawia ją autor w kategoriach czterech paradygmatów, które analitycznie utożsamia z czterema teoriami socjologicznymi: funkcjonalną, strukturalną, humanistyczną i interpretatywną. Analiza formalno-logiczna ich założeń i budowy pozwala na sformułowanie konkluzji, iż paradygmat humanistyczny i interpretatywny należy w głównym nurcie swych zastosowań do teorii społecznych, nie zaś do teorii socjologicznych.

Słowa kluczowe: socjologiczna teoria religii, paradygmat, społeczna teoria religii

Wprowadzenie

Jak możliwa jest socjologiczna teoria religii *resp.* religijności, skoro, jak do tej pory, ich wersje ogólne wzięły w leb? Jeśli istotnie padły, warto uczynić zastrzeżenie, to tylko w sensie zaawansowanych wymagań stawianych teoriom ogólnym. W świetle ich kompetencji, w zakresie wyjaśnień, przewidywań i konstrukcji testowalnych modeli badanych zjawisk socjologiczne teorie religii nie zachowały wartości, które zapowiadały. Nie dotyczy to teorii socjologicznych w roli teorii społecznych, te mają się całkiem dobrze od początku. Co najmniej więc od inicjatyw Thomasa Moore'a poprzez francuską myśl społeczną, Th. Hobbesa i jego wczesnych i późnych kontynuatorów, oświecenie, angielską ekonomię klasyczną, klasyczny okres europejskiej teorii społecznych Marksa, Comte'a, Spencera aż do nowoczesnej socjologii Durkheima, Webera, ich krytyk, teorie społeczne religii nie traciły perswazyjnych aspiracji i mobilizacyjnych efektów. A jeśli kto jest czytelnikiem opasłych tomów, powiedzmy J.Habermasa oraz A. Giddensa, po drodze Castoriadis, Touraine'a, Bourdieu, Wallersteina, Baumana i nie pominie, jakże by inaczej, rozmaitych postmodernizmów, feminizmów, liberalnej, a jak komu mało, komunitarnej myśli społecznej, bez trudu spostrzeże, iż im więcej innowacji w społecznych koncepcjach religii w języku socjologii, tym mniej w nich socjologicznych teorii właśnie. Socjologia religii jest w sytuacji osobliwej. Warto jej stawiać pytania o teorie, modele teoretyczne, także orientacje, które umożliwiają odpowiedź na kwestie szczegółowe. Co jest podstawą teoretycznej więzi danych kategorii nowych ruchów religijnych z koncepcją sekularyzacji? Co wyznacza teoretyczne

konstrukcje przekształceń denominacyjnych społeczeństw zaawansowanej nowoczesności? Co tłumaczy - w języku teorii socjologicznej - względną stabilność wzorów religijności społeczeństwa polskiego, a co zwrot ku religijnym tradycjom społeczności żydowskiej w Stanach Zjednoczonych? Jakie układy odniesienia lub perspektywy teoretyczne są w stanie opisać i wyjaśnić popularność fundamentalizmów religijnych lub, dajmy na to, oryginalnie afrykańskich wzorów religii Joruba w metropoliach nowoczesnego świata? Czym jest dyfuzja nowych form religijnych, sekt, inspiracji konserwatywnej, kontynuacja i nieciągłość w reakcji islamu na problemy modernizacji społecznej i cywilizacyjnej? Co uzasadnia pluralizm modeli kościoła, jego powikłanych treściowo doktryn, kultu, organizacji? Jaki model teoretyczny socjologii religii wyłania się z obserwacji Richarda Fenna, iż *sacrum* wycofuje się z form zinstytucjonalizowanych religii (Fenn 2004:3), a jaki z badań Jeana Baudrillarda, wedle których *społeczeństwo konsumpcji* wypiera *społeczeństwo religii, mitu i rytu* (Baudrillard 1986)? Co jest ekwiwalentem teoretycznym *le "bricolage" des croyances* Danièle Hervieu-Léger czyli radykalizacji indywidualizacji i subiektywizacji religijności na terenie socjologicznej teorii religii (Hervieu-Leger 1999:42)? Jakie twierdzenia ogólne wystarczają się z koncepcji Grace Davie *believing without belonging* (Davie 1990: 455,469;1994;2000)ⁱ? Co jest teoretycznym układem odniesienia tezy Pippy Norris i Ronalda Ingleharta o modernizacji jako czynniku sekularyzacji w skali globalnej (Norris; Inglehart 2004; Inglehart 1997)?ⁱⁱ, Czy propozycja metodologicznego pluralizmu w wykonaniu Garces-Foleya i Anna Thayer (Garces-Foley. 2003:417;Thayer 2007:279,293)ⁱⁱⁱ w związku z rozpadem - ich zdaniem - dotychczasowego teoretycznego korpusu w naukach społecznych o religii i fundamentalnego przekształcenia ich przedmiotów znaczy coś więcej niż tylko dwugłos w debatach nad statusem socjologicznej teorii religii, chrześcijaństwa w szczególności? Jaki status metodologiczny przysługuje społecznemu konstrukcjonizmowi w wersji Jamesa Beckforda (Beckford 2003)? Indeksy pytań podobnych wypełniają programy badań socjologicznych^{iv}. Jeśli – jak się dość powszechnie wyznaje- socjologia zajmuje się zjawiskami o takiej masie osobliwości o różnych dynamikach, iż próżne są jakiegokolwiek, poza trywialnymi, sensowne uogólnienia, to po co tracić czas na roboty jałowe, z góry skazane na niepowodzenie. Socjologia nie należy do repertuaru prac syzyfowych, niemniej niektóre jej pojęcia, twierdzenia, modele ożywiane zaklęciami „Realnej Nauki”, „Metody Naukowej”, „Hipotetyczno-Dedukcyjnych Modeli”, „Absolutnej Falsyfikowalności”, jeśli nie dostarczają rekomendacji praktycznych swych zastosowań, lub nie realizują się w sprawdzonych operacyjnie badaniach, ograniczają swą przydatność w empirycznych programach badań o charakterze kumulacyjnym^v. Długotrwała zajadłość debat wokół roli teorii ogólnych w socjologii przyzwyczajają do ich lekceważenia, w niektórych subdyscyplinach, na przykład w socjologii historycznej^{vi}, zniechęca do ich aplikacji. Socjologia religii należy do szczególnie wrażliwych teoretycznie i metodologicznie subdyscyplin. Rozwiązania problemu różnic między socjologiczną i społeczną teorią religii – jak w pracach J.Beckforda uruchamiających reguły metodologiczne społecznego akonstrukcjonizmu są zadawalające w perswazji i dbałości o jasne kryteria oddzielające to, co socjologiczne (naukowe) od tego, co społeczne (procesy i zjawiska jako konstrukcje społeczne). Religie w operacjach socjologicznych wszakże mają swe osobliwości. Sposób w jaki stawały się przedmiotem nauki i teorii ogólnych należy do dziejów nauk społecznych. U swoich historyczno-filozoficznych źródeł w wieku siedemnastym, za sprawą ówczesnie nowych tendencji w nauce (Galileusz) i filozofii (racjonalizm kartezjański), także i przede wszystkim z inicjatywy Spinozy uwolnienia studiów nad religią spod władzy fideizmu oraz ideologicznych przywiązań i zobowiązań (*Tractatus-theologico-politicus*, 1670), ujawnia znaczenie teorii ogólnych w praktycznym

ich zastosowaniu^{vii}. Nim dojdzie do wielkiej debaty na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku nad statusem paradygmatów i teorii ogólnych w socjologii religii (Warner 1993: 1044,1093)^{viii}, z klarownością dydaktyczną ogłoszono, iż wszelkie teorie w socjologii są produktem historycznym, a w swych ambitniejszych wersjach są uogólnieniem dominujących wzorów dyskursu na dany temat^{ix}. Socjologia religii jako kodyfikacja i instytucjonalizacja dyskursu religijnego to problem nadający się do analizy w kategoriach socjologii P. Bourdieu, gdzie zagadnienie struktury i funkcji nauk społecznych w podtrzymywaniu danej formy dominacji społecznej, organizuje oryginalny przedmiot badań, a pojęcie relacji społecznej występuje zawsze jako interakcja symboliczna, to znaczy taka komunikacyjna wymiana, w której zawsze dochodzi do rzeczywistej aktualizacji władzy poprzez narzędzia władzy symbolicznej (Bourdieu 1982)^x. To, że relacje społeczne są każdorazowo i specyficznymi relacjami symbolicznymi głosi nade wszystko koncepcja symbolicznego interakcjonizmu (Vernon 1966:135,153), odmiennie niż program P. Bourdieu, inaczej też niż eklektyczne najczęściej koncepcje rozmaitych teorii wymiany (Kempy M; Szmátka J 1992). Z wyników socjologii Bourdieu korzystają zwłaszcza stronnicy badań teorii socjologicznych jako teorii społecznych, więc problematyki, której przedmiotem jest sama teoria w świetle jej źródłowych uwikłań kulturowych i kulturalnych, historycznych i psychologicznych warunków jej założeń, konstrukcji podstawowych kategorii, sposobu problematyzacji i budowy twierdzeń, schematów ich wyjaśnień, specyficznych modeli badanych zjawisk i przedmiotów^{xi}.

Wszystkie składniki socjologicznej teorii religii *resp.* religijności podpadają bardziej niż inne teorie przedmiotowe pod takie analizy. Pytać tedy trzeba na początku o związki podstaw socjologii religii ze swymi filozoficznymi założeniami^{xii}, o przyjmowany, w wielu projektach intuicyjnie, ontologiczny status przedmiotów jej badania i epistemologiczną prawomocność stosowanych metod, koncepcję natury ludzkiej i uzasadnień metodologicznych stosowanych narzędzi i technik badania. Owe założenia są filozoficzną regulacją poszczególnych dziedzin przedmiotowych socjologii. Religia jest dziedziną szczególną owych regulacji i żadna z jej reprezentacji nie jest wolna od ich konstrukcji. Paradygmaty w socjologii odpowiadają na pytania o założenia dotyczące natury nauk społecznych i założenia określające naturę społeczeństwa, w szczególności jego wyróżnionych dziedzin przedmiotowych. Ale są definiowane jako metateoretyczne założenia przedmiotowego układu odniesienia badań (co jest przedmiotem badań), sposobu konstrukcji teorii (jaki schemat pojęć podstawowych wyznacza analizę i interpretację wyników badań i jakie typy uogólnień są na danym materiale możliwe i dopuszczalne) oraz *modus operandi* (sposób analityczno-teoretycznego postępowania) wg przyjętych założeń. Paradygmat jest społeczny w intencji. Jest narzędziem identyfikacji grup naukowych, czasem szkół naukowych. Nie zakłada kompletnej jedności i spójności tych grup, owszem wskazuje na ich zróżnicowanie w poszczególnych elementach paradygmatu. Niemniej, jest podstawowym zestawem założeń, które jako oczywiste w danym środowisku naukowym, odróżniają jednych od drugich. Paradygmaty w socjologii to szczególne światopoglądy socjologiczne. Ustanawiają one treść poglądów na naturę społeczeństwa i na naturę nauki, która ma je badać. Uzgadniają metateoretyczne założenia z konkretem procedur badawczych. Przesunięcia między paradygmatami są więc zjawiskiem dość częstym zarówno poszczególnych socjologów, jak i wśród grup naukowych. Bywają też próby łączenia różnych założeń, szczególny eklektyzm paradygmatyczny. Socjologia religii jest wieloparadygmatyczna. Jeśli proponuje koncepcje ogólne, czyni to w obrębie danego paradygmatu. Twierdzenie ogólne socjologii religii jest dorzeczne i prawomocne wyłącznie w granicach danego paradygmatu. Poza paradygmatem

nie ma socjologii religii ani socjologii religijności. Jeśli ktoś produkuje wiedzę socjologiczną o religii, pytanie w granicach jakiego paradygmatu to czyni jest kwestią podstawową. Spośród paradygmatów zdefiniowanych teoriami, które zeń wynikają, mianowicie teorią funkcjonalną, racjonalnego wyboru, teorie kulturowe (nauk o kulturze), neoewolucjonistyczną, oraz teorią mocy (władzy), da się wyróżnić cztery ich kategorie: paradygmat funkcjonalistyczny, strukturalistyczny (strukturalny), interpretatywny i humanistyczny. Wyodrębnienie i analiza tych paradygmatów ma sens formalno-logiczny, w przeciwieństwie do procedury R.Starka i R.Finke, którzy za paradygmat w socjologii religii uznają określone stanowisko teoretyczne zszyte (a szwy te często są fastrygami pośpieszonymi, ideologicznymi, koniunkturalnymi, bywają ekspresją uległości względem mód intelektualnych) filozoficznymi i historiozoficznymi poglądami (Srak, Finke,2000)^{xiii} ich autorów (Hinnells 2005)^{xiv}.

Paradygmat funkcjonalistyczny

jest odpowiedzią na pytanie o czynniki regulacji i aktywizacji danej dziedziny czy sfery społeczeństwa. Uznaje nade wszystko obiektywistyczny punkt widzenia w sprawie przedmiotów badań. Przedstawia więc pewien zbiór metasocjologicznych założeń względem tych przedmiotów. Należą doń następujące tezy:

1.a)każde społeczeństwo jest względnie trwałą strukturą elementów; – religia jest elementem tej struktury.

1.b)każde społeczeństwo jest zintegrowaną strukturą elementów;- religia jest elementem tej struktury , jak i tworzy względnie autonomiczną dziedzinę strukturalną .

1.c) każdy element struktury pełni jakąś funkcję; pozostaje ona w relacji do podtrzymywania systemu jako całości; - religia pełni wyróżnioną funkcję na różnych polach strukturalnych danego społeczeństwa, w szczególności pełni funkcję integracyjną względem całego systemu.

1.d) Systemy społeczne działają funkcjonalnie jedynie w warunkach konsensusu w sprawie elementarnych wartości; - religie są źródłem wartości i źródłem konsensusu.

Założenia te są częścią programu zalecającego badać swe przedmioty jako systemy w perspektywie źródeł ich uporządkowania i równowagi. Gdy systemy te ująć w świetle pytań o zmianę, możliwy konflikt i zjawiska przymusu, pojawiają się założenia składające się na koncepcję paradygmatu funkcjonalnego w wersji teorii konfliktu. Dokładniej, na funkcjonalistyczną teorię konfliktu. Głoszą one iż:

2.a) każdy system społeczny w każdym swym punkcie uczestniczy w procesach zmiany; zmiana społeczna jest zjawiskiem nieuchronnym i uniwersalnym; - religie są zarówno przedmiotem wszechstronnych zmian, jak i ich czynnikiem, o ile są aktywnym elementem systemu;

2.b) w każdym miejscu systemu dochodzi do procesów rozpadu i konfliktu: - procesy rozkładu i konfliktu religii zarówno wewnątrz siebie samej jako struktury autonomicznej funkcjonalnie, jak i wewnątrz całego systemu należą do typowych procesów społecznych

2.c) każdy element systemu społecznego ma rzeczywisty udział w jego dezintegracji; - religie są częścią źródłowych podziałów społecznych.

2.d) każdy system społeczny ugruntowany jest w regułach przymusu jednych ludzi względem innych; - religie faworyzują przymus społeczny, dostarczają mu uzasadnień i są ich sankcją.

Paradygmat funkcjonalistyczny, odpowiednio do założeń metasocjologicznych, umożliwia konstrukcje empirycznych programów badawczych. W zestawie założeń 1.a- 1.d, programy te ogniskują swe działania na zjawiskach stabilności, integracji, funkcjonalnej koordynacji i konsensusu społecznego; w zestawie drugich, 2.a- 2.d, patrzą nade wszystko na zjawiska zmiany, konfliktu, dezintegracji, przymusu (przemocy) . Owszem, bywają programy zintegrowane obydwojma zestawami założeń, by wskazać choćby na funkcjonalne badanie religii Th..O'Dea, gdzie problematyka funkcji konfliktu sąsiaduje z problematyką funkcjonalnej koordynacji danych elementów strukturalnych religii, czy na prace Niklasa Luhmanna, gdzie badanie funkcjonalne ogarnia zarówno funkcje religii i jej poszczególnych elementów, jej miejsce w procesach ewolucji i transformacji społecznej, nade wszystko w procesach dyferencjacji społecznej, sekularyzacji i organizacji społecznej (O'Dea 1966; Luhmann 1977)^{xv}. Realizacją osobliwą tego paradygmatu są prace T.Parsonsa. Ich miejsce w socjologii religii określone jest sposobem kategoryzacji i konceptualizacji religii w systemie społecznym (Parsons 1972a)^{xvi}. Szanse tę daje perspektywa E.Durkheima ujęcia religii jako systemu wierzeń i praktyk odnoszących się do *sacrum*, ogólniej, do rzeczywistości nadnaturalnej bezpośrednio nadającej się do jakiegoś użytku w systemie instytucjonalnym danego społeczeństwa (Parsons 1972 b:88.93; 1978:213.232). Nieprzewidywalne i niekontrolowalne procesy i wydarzenia generują potrzebę religijnej wiary. Potrzeba ta jest funkcjonalna względem osiągnięć akceptowalnych w systemie, w pierwszym rzędzie chroni przed zgubnymi skutkami frustracji i napięć. Parsons pyta o funkcje i znaczenie religii w ogólnym systemie działania, na który składają się cztery podsystemy: społeczny, kultury, osobowości i organizmu ludzkiego. W każdym z nich religia ma wyróżnione miejsce i zadania.

Choć Parsons nie zajął się gruntownie uporządkowanym badaniem religii *resp.* religijności w danym systemie, kluczowe zagadnienia paradygmatu funkcjonalistycznego właśnie w jego rozprawkach zostały zdyscyplinowane szczegółowymi kategoriami analitycznymi. Umożliwiły mu one zasadniczą krytykę socjologicznego ujęcia religii P. Sorokina^{xvii}. Chodziło w niej o progresywną funkcjonalnie dyferencjację społeczeństwa i religii, pewność społecznych, instytucjonalnych jej funkcji w danych ramach strukturalnych, wizje chrześcijaństwa jako adaptatywnej struktury w sferze komplikującej się i różnicującej struktury społecznej^{xviii}. Chodziło także o opis procesów zmian religii i religijności na skali od homogenicznych do heterogenicznych postaci, o znalezienie narzędzi analitycznych względem procesów strukturalnego różnicowania się pozycji religijności w społeczeństwie progresywnej dyferencjacji. „*The degree of religiosity did not stay the same forever, but underwent continuous variations in line with the progressive differentiation of society. (podkr. AW) Stąd, “the degree of religiousness of Christian society clearly suffered a progressive decline by the mere fact that the society had become functionally a more highly differentiated system of action than was the early primitive church” (Parsons 1963:39).* Głównym wynikiem funkcjonalistycznego paradygmatu jest rozróżnienie religii jako autonomicznego systemu kulturowego względem systemu społecznego, co w konkretnych analizach historycznych znaczyło analizę chrześcijaństwa jako systemu religijnego właśnie w jego kulturowej samodzielności

i odróżnienie go od „ludu” jako systemu społecznego. To odróżnienie, jeśli je brać w języku historycznych procesów, umożliwiło przekształcenie i rozwinięcie inicjatyw chrześcijańskich w formy kościelne, a sam kościół w szczególną organizację społeczną łącznie z nieuchronnymi napięciami między różnymi jego elementami i formami, sakramentalnymi i administracyjnymi, edukacyjnymi i profetycznymi, personalnymi i grupowymi, zinstytucjonalizowanymi i heretyckimi. Napięcia te są zjawiskami nieusuwalnymi z przestrzeni religijnej odkąd poczyna się chrześcijaństwo jako proces postępującej dyferencjacji społecznej w społeczeństwach i kulturze Zachodu. Paradygmat funkcjonalistyczny jest w intencji i konstrukcji makrosocjologiczny. Otwiera się zarówno na pokrewne mu stanowiska w antropologii, te pierwsze z prac E.D.Tylora (1832-1917), R.Smitha (1846-1894), przede wszystkim antropologii B.Malinowskiego (1884-1942) i Radcliffe-Browna (1881-1955). Nie stroni też od heurystycznych inspiracji ujęć strukturalnych M.Webera^{xix}, ale zdecydowanie bierze w nim górę szkoła durkheimowska. Zakorzenie tego paradygmatu w tradycji pozytywistycznej jest obserwacją mało kontrowersyjną, dużo bardziej jest nią praktyka konstrukcji modeli i metod zapożyczonych z nauk przyrodniczych. Do tradycji tego paradygmatu należy zarówno A.Comte, jak i H.Spencer, E.Durkheim jak i V.Pareto. Do korpusu założeń zaś doktryna, iż świat społeczny jest kompozycją względnie konkretnych empirycznie artefaktów i ich powiązań tego rodzaju, iż mogą one być identyfikowane, studiowane i mierzone tak samo, jak robi się to w naukach przyrodniczych. Równocześnie, we wczesnych dekadach dwudziestego wieku paradygmat ten uzupełniany był tradycją niemieckiego idealizmu, którego antypozytywistyczny kierunek jest trudny do pominięcia. Prace M.Webera, G.Simmela czy twórcy podstaw interakcjonizmu symbolicznego G.H.Meada^{xx} realizują postulaty spotkania i przetworzenia we względnie spójne programy tych dwu różnych, opozycyjnych u podstaw, tradycji intelektualnych i światopoglądowych. Bez trudu można też spostrzec, zwłaszcza od lat czterdziestych ubiegłego wieku, próby efektywnej kooperacji paradygmatu funkcjonalistycznego z marksizmem, co wiązało się niewątpliwie z jego radykalizacją i odrzuceniem opinii, iż jest on konserwatywny w konsekwencjach społecznych i niezdolny do zbudowania wyjaśnień zmiany społecznej. Nic dziwnego w tym, że do paradygmatu funkcjonalistycznego garną się zwolennicy zarówno interakcjonizmu symbolicznego, rozmaitych teorii integratywnych, teorii systemów społecznych, jak i zwykłych koncepcji obiektywizujących, stanowiska celujące w konstrukcję teorii średniego zasięgu, ale i autorzy badań z wynikami na najniższych poziomach uogólnień empirycznych. Mieszczą się tu prace R.Starka^{xxi}, R.Robertsona i J. A. Beckforda, H. Mola, R. Wuthnowa, M.Yingera, E.Ciupaka, ale nie Lenskiego, Spiro, Bellaha, Greelaya, Bourdieu czy Geertza. Tych czterech ostatnich, uwzględniając spore różnice w formalnych i materialnych przedmiotach zainteresowań, wolno zaliczyć do paradygmatu strukturalnego, choć bez odniesień do prac funkcjonalistycznych w ogóle ich pojąć nie sposób.

Paradygmat strukturalny

ma liczne rozgałęzienia i gdy wiązać go z jakąś tradycją, rysują się nade wszystko koncepcje radykalnych zmian, emancypacyjnych ruchów, alternatyw potencjałów kulturowych, udziału religii w ekonomicznych, społecznych i politycznych procesach przekształceń strukturalnych. Pojawiają się tu kategorie i analizy sposobów dominacji, sprzeczności i deprywacji społecznej. Są tu prace, oprócz wyżej wspomnianych, S. Eisenstadta, G. Swanson, R.Fenna, w pewnym sensie P.Bergera^{xxii}, z pewnością J.Casanowy i gromady

europczyków od S.Acquavivy, D. Martina, B. Wilsona, S.Bruce'a, G.Davie, F. Ferrarottiego, K. Dobbelaere, Th. Luckmanna. E. Poulata, F. Isamberta, J. Séguy, J. Rémy, S. Burgalassiego, Wł. Piwowarskiego, uczestników i reprezentantów szkoły Le Brasa, F.Houtarta, J.Leclercga oraz ich uczennic, L.Voyé i D.Hervieu-Léger. Lista ta nie jest mała, znaczne są też dokonania jej uczestników.. Łączy ich przynależność do paradygmatu, który z pewnością ma autorskie odmiany, zindywidualizowane konfiguracje przedmiotowe i techniczne. Łączy idea struktury religii i struktury społecznej, osobowości i kultury. Łączy głównie koncepcja badań religii jako fenomenu całościowego. Stosowana jest przez zwolenników Parsonsa, jak i przez jego krytyków (Lenski, Geertz, Bellah). Stanowi dla nich perspektywę badań religii w ramach makrosocjologicznych orientacji metodologiczno-teoretycznych. Nawiązują do niej liczni badacze na całym świecie nie bez wpływu pierwszych tego paradygmatu zastosowań w antropologii A.R.Radcliffa-Browna, początkowo w wersji funkcjonalistycznej. Pokrewieństwa paradygmatów funkcjonalistycznego i strukturalistycznego są dość regularne. Miejscem ich koncentracji są programy badań wiązki funkcji danego zjawiska w strukturze społecznej i kulturze, ich osobliwej konfiguracji, znaczeń dla całego systemu, który trzeba odkryć, opisać, poddać wielostronnej analizie, bywa w kombinatorycznym opracowaniu poszczególnych elementów. Wzorcowe pod wieloma względami badania Radcliffa-Browna nad funkcją rytuałów w strukturze andamańskich wyspiarzy(Radcliffe-Brown 1922;1952:150.151) wskazały trop konstytucji przedmiotu i techniki jego badania, w końcu metody i teorii zjawiska, którego dane przedmioty są szczególną konfiguracją. Co jest ich powszechną cechą? Teza iż, każde religijne działanie odniesione jest do dobrze zdefiniowanej społecznie sytuacji; każda sytuacja społeczna, jeśli jej własnością jest jakiś rodzaj kryzysu, napięcia, itp. wymaga religijnego wsparcia. Związek tego, co religijne (na przykład i przede wszystkim rytuał) i tego co społeczne ma charakter strukturalny, to znaczy jest uporządkowanym cyklem zachowań, zasobów, środków i konsekwencji dla każdej pary jednostek i grup. W przypadku rytuału, jego niezbędność jest warunkiem pomyślnego oswojenia się z nową sytuacją, wydarzeniem czy procesem. Nie wszystkie jednak wydarzenia uruchamiają działania rytualne. Wielokrotnie dochodzi do zakazu rytuału, swoistej rytualnej prohibicji. *Rytualna prohibicja jest regułą zachowania związaną z przekonaniem, że jej pogwałcenie będzie skutkowało niepożądaną zmianą rytualnego statusu osoby nie stosującej się do tej reguły. Zmiana rytualnego statusu jest rozmaicie postrzegana w różnych społeczeństwach, ale wszędzie występuje przekonanie, że wcześniej czy później dotknie ono nieprzyjemnie osobę, której się tyczy. (...) O ile w społeczeństwach zwierząt społeczna pomysłność zależy od instynktu, u ludzi zależy od skuteczności rozmaitego gatunku symboli. Podstawą rytuału, jego formułą ogólną jest przypisanie rytualnej wartości przedmiotom i sytuacjom, które bądź są przedmiotami ważnych społecznych interesów danej grupy, bądź są symbolicznymi reprezentacjami tych przedmiotów*(Radcliffe-Brown 1952:134,135,150.151). Ze względu na powiązania strukturalnych elementów życia społecznego z danymi wymiarami kultury, koncepcję Radcliffe- Browna wlicza się odpowiednio do paradygmatu strukturalnego lub funkcjonalnego. Do tych wymiarów kultury, które gwarantują ciągłość strukturalną wspólnoty ludzkiej należy religia. Oto główna idea tego paradygmatu. U jej źródeł jest zarówno socjologia Durkheima, jak i antropologia M.Maussa. R.Firth, uczeń Radcliffe-Browna podkreśla, iż całość mitów i zachowań religijnych na Andamanach, jego nauczyciel tłumaczy zależnością od struktury społecznej. W tym ujęciu religia jako system społeczny i religia jako system kulturowy (w szczególności jako system znaczeń^{xxiii}) oraz religia jak wyróżniony wymiar struktury społecznej stanowią kategorie wyjściowe badań szczegółowych^{xxiv}.

Krytyka programów socjologii religii dyscyplinowanych paradygmatem strukturalnym, jeśli ma zachować się przyzwoicie względem ich niewątpliwie doniosłego dorobku, celuje w ich filozoficzne ograniczenia i w pewne ideologiczne konsekwencje związane z dominacją tego lub innego stanowiska teoretycznego wewnątrz tego paradygmatu. Nie trudno więc zobaczyć, na przykład w badaniach Lenskiego (Lensky 1961) kontynuację tezy W. Herberga o znaczeniu religijnej afiliacji w kształtowaniu się struktury społecznej i zwrotnej, funkcjonalnej odpowiedzialności tej struktury za pozycje i zachowania jednostek (Herberg 1955)^{xxv}. Badania Leskiego demonstrują nie tylko obustronność tej zależności. Poddają je wielopoziomowej, nowoczesnej metodologicznie analizie dowodząc, iż typ wspólnotowej więzi społecznej (*community bonds*) i typ powiązania w religijnych formach społecznych (*associational bindings*), jest różny zarówno wyznaniowo (słabsze oba typy w grupach protestanckich; słabszy wspólnotowo u katolików i równocześnie silniejszy asocjacyjnie; silniejszy asocjacyjnie wśród Żydów, słabszy wspólnotowo) jak i wedle innych zmiennych strukturalnych, etnicznych i rasowych.

W badaniach Guy E. Swansona (1922-1995)^{xxvi} mamy do czynienia z konsekwentnym zastosowaniem perspektywy Durkheima, głównie idei społeczeństwa jako swoistego producenta systemów religijnych i szuka korespondencji między typem społeczeństwa a typem religijnego systemu. Prowadzi do konkluzji, iż systemy religijne odzwierciedlają w swym hierarchicznym uporządkowaniu typową hierarchię społeczeństwa, które obsługuje. Tak więc, monoteizm jest systemem religijnym właściwym dla społeczeństwa rządzonego przez elity społeczne, to znaczy przez dominujące grupy suwerenne względem innych grup. Podług takiej wykładni, względnie proste społeczeństwa nie mają więcej niż trzy grupy suwerenne. Od czterech zaczyna się dość skomplikowana struktura społeczna^{xxvii}. Owe suwerenne grupy dominują w wyróżnionych dziedzinach życia zbiorowego. Jest to szczególnie właściwe dla rodziny, grupy lokalnej, sąsiedztwa. Swanson przeanalizował blisko pięćdziesiąt społeczeństw argumentując, iż sakralizacja jednostki jest wprost proporcjonalna do słabości społeczeństwa. W przeciwieństwie jednak do tradycji durkheimowskiej nie podjął się analizy wpływu rytuału, jego znaczeń dla struktur grupy i struktur większych. Ograniczone pole analiz do treści wierzeń nie ogranicza go jednak w konstrukcji i w zasięgu twierdzeń. A jest nim idea oryginalna, mianowicie, nowoczesne wspólnoty religijne nie są w stanie wytwarzać znaczących i wpływowych wartości ostatecznych i role te biorą na siebie role i instytucje społeczeństwa zsekularyzowanego.

Gdy mowa o badaniach A.M. Greeleya, nie można nie zauważyć holistycznego potraktowania religii w szczegółowych jej studiach. Okoliczność, iż Greeley jest specjalistą od katolicyzmu i protestanckich denominacji zarazem, z pewnością sprzyja takiej postawie metodologicznej, którą wypracowywał w detalicznych jej wzbogaceniach danymi z badań psychologicznych, antropologicznych i historii religii. Piekł się nieustannie nad pośpiesznymi konstrukcjami teoretycznymi i nad subtelne ich nawet formy zawsze przedkładał (i przedkłada) metodologiczną rzetelność (Greeley 2005)^{xxviii}. Urodzony w 1928 roku, czynny jest do dzisiaj, a w zwięzłych krytycznie formułach nie ma sobie równego, co z bezwzględną satysfakcją wykorzystuje nie tylko w ponad trzydziestu powieściach (nie jedyny to socjolog z powieściopisarskim talentem), ale przede wszystkim w krytyce socjologicznej^{xxix} i solidnych studiach empirycznych. To dzięki ich metodologicznie i technicznie precyzyjnym zastosowaniom skutecznie krytykował użycie i nadużycie tezy sekularyzacyjnej w socjologii religii (Greeley 1972)^{xxx}, dla której nie ma istotnych konfirmacji empirycznych w skali globalnej.

W badaniach własnych bez skrępowania kreślił wizję przyszłości religii, która w społeczeństwach rozwiniętych wedle standardów modernizacyjnych nie straci swych pozycji społecznych, kulturowych czy psychologicznych, *sacrum* ze swej istoty nie ma konkurencji i nie ma powodów dla przewidywań jego zastępowalności przez to, co nie sakralne. Pracownicy księży nie mają obawy w sprawie utraty wiernych w swych parafiach, tyle tylko, że religijne instytucje staną się bardziej wyrafinowane we wszystkich swych instytucjonalnych wymaganiach. Horyzontem denominacji nie jest zmierzchnienie ich znaczenia czy funkcji, przeciwnie, rozwój standardów denominacyjnego grupowania ludzi i zbiorowości. Owszem, nie należy wykluczać, odwrotnie, należy oczekiwać jakichś nowych świadectw profetycznych, choć wyrwanie wielu z apatii religijnej nie jest zadaniem banalnie łatwym.

Greeley obserwuje religie jako szczególne kręgi społeczno-kulturowe, dostępne dla każdego w dowolnych punkcie ich orbit. Można doń wejść z własnym doświadczeniem, obrazem, opowieścią, wspólnotą czy rytuałem, by następnie przekształcić tę inicjatywę w doktrynę, pobożność, normę, symbol. To właśnie symbole o strukturze narracyjnej, podzielane w granicach danych wspólnot, są instrumentami i modelami podstawowych znaczeń.

Paradygmat strukturalny operuje kategorią symbolu w sensie, jaki mu przypisuje C.Geertz (Geertz 1973: 87,141).^{xxxii} Sens ten wiąże i wskazuje równocześnie na rodowód z Durkheima, Webera, Jamesa i Otto. Nie utrudnia to, raczej rozjaśnia i pomnaża jego korzystne teoretyczne wyniki (Geertz 1973:89) Nic dziwnego w tym, że to szerokie ujęcie nadaje się do procedur analiz strukturalnych, jak i ujęć interpretatywnych. Stosuje je Greeley w badaniach dynamiki stanów paranormalnych (Greeley 1977), ekstazy (Greeley 1974), alkoholizmu, stratyfikacji społecznej, w licznych studiach amerykańskiego katolicyzmu (Greeley 1977). Ten najpracowitszy socjolog religii na świecie, autor blisko czterech tysięcy rozmaitych pozycji, w tym oczywiście drobnych wystąpień prasowych, także autobiografii, ogarnia i weryfikuje rozmaite systemy symboliczne w ich centralnej roli orientacji znaczeń podstawowych. Religie są uczynione z obrazów, należy je odczytać z rytuałów i narracji religijnych. To owe narracje umożliwiają wysłowienie i uświadomienie zbawczych historii wewnątrz historii jednostek. Owszem, mają one społeczne uwzorowanie i społeczne warunki wiarygodności, przestrzenie wpływu zlokalizowane głównie w wielkich formacjach religijnych. Te idee podejmuje Greeley w badaniach życia parafii, w której zresztą pracował, by skonfrontować ją z hipotezą W.Herberga o potrójnej afiliacji i zasadniczym zróżnicowaniu społeczeństwa amerykańskiego na formacje katolicką, protestancką i judaistyczną^{xxxiii}. Konfrontacja ta potwierdza hipotezę Herberga dodając doń obserwację, iż owa potrójna afiliacja działa silniej w małżeństwach endogamicznych religijnie. W rozprawie - replice na studium Lenskiego *Religious Factor* (Greeley 1963), głosi zbieżność postaw katolików z protestantami w zakresie stosunku do wartości ekonomicznych i stosunku do nauki, więcej, empirycznie dowodzi, iż katolicy nie wyglądają gorzej ani inaczej niż protestanci w dziedzinie stosunku do wartości podstawowych społeczeństwa amerykańskiego, zwłaszcza wartości indywidualizmu, autonomii, zaangażowania i materialnego sukcesu. Równocześnie jednak odsłania strukturalnie różne znaczenie wielkich formacji religijnych w obszarze etycznych systemów generujących alternatywy dla indywidualizmu lub wspólnoty (Greeley 1989).

Richard K. Fenn wart jest niejednej uwagi, bo on sam wniósł jej wiele do studiów nad nowoczesnymi zjawiskami sekularyzacji, także do dyskusji nad statusem teoretycznym podstawowych kategorii socjologii strukturalnej i funkcjonalnej T.Parsonsa czy R.Bellaha.

Naczelne jego twierdzenie w tej sprawie wygląda tak oto: nie ma żadnej spójności między strukturą, kulturą i osobowością w społeczeństwie zaawansowanej dyferencjacji i sekularyzacji. Ład społeczny w sensie Parsonsa rozpadł się z tego samego powodu, dla którego miał rzekomo istnieć. Mianowicie to, co miało go systemowo podtrzymywać, idee, wartości i normy religijne rozleciały się pod wpływem teorii sekularystycznych, które w elementarnym sensie nadgryzły podstawy zasad moralnych (Fenn 1969; 1970; 1978).

Paradygmat interpretatywny

w Polsce najgruntowniej podejmowany w pracach W. Pawluczuka, poza Polską zaś w studiach wiążących się z tradycją fenomenologiczną, fenomenologiczną socjologią i praktyką hermeneutyczną, kieruje się w stronę rozumienia świata takim, jakim jest on w doświadczeniu jednostki i takim, jak jest operacyjnie skodyfikowany w kulturach. Wolno zaliczyć do tego nurtu badania E. Barker nad nowymi ruchami religijnymi^{xxxiii}, prace P. Bergera w głównych obszarach jego socjologii religii, słynne, choć bez naśladowców, studia Rogera Mehla. To, co wyróżnia to podejście w sferze metodologicznej, stanowi też nieustający temat badań porównawczych zarówno w socjologii jak i historii religii. Tym tematem jest definicja religii, a raczej nieufność w jej niezbędność, pożytek, teoretyczny sens, przydatną operacjonalizację. Paradygmat interpretatywny nie godzi się z wąskimi definicjami religii i religijności. Nie interesują go zawile teoretycznie wymagania i obostrzenia procedur definicyjnych. Uznaje zazwyczaj, iż o definicji mają rozstrzygać silne kontekstualne struktury jej użycia. W praktykach antropologicznych tego paradygmatu, jak na przykład w badaniach Edwarda T. Halla religie należą do form wysokokontekstualnych^{xxxiv}. W wydaniu P. Bergera definicje są sprawą tak dalece złożoną, że lepiej o nich mówić w terminach metodologicznej wygody. Istotnie, o definicjach w badaniach nad religią należy dyskutować z benedyktyńską^{xxxv} cierpliwością i dokładnością szczegółowych rozróżnień. *Religia nie może być rozsądnie podjęta jako kategoria analityczna gdyż nie wskazuje na żaden międzykulturowy aspekt życia ludzkiego* – głosi ostrzegawczo T. Fitzgerald (Fitzgerald 2000: 4). Daremność definicyjnych przedsięwzięć zapowiedziana tak skrajnym stanowiskiem pewnie zniechęciłaby wielu, gdyby nie okoliczność dość banalna w dziejach nauk społecznych: debaty definicyjne zawsze mierzą w centralne pola badanych przedmiotów, więc mówią o nich rzeczy zazwyczaj istotne. Nade wszystko to definicje wskazują na teorie zjawisk i przedmiotów, uruchamiają tropy teoretycznych orientacji, w świetle których badania są narzędziem produkcji użytecznej wiedzy socjologicznej. Zadaniem definicji jest określenie granic pola badań. Definicja reflektuje horyzont przedmiotowy studiów. Nie są możliwe poważne studia religii bez takiego horyzontu. Religia jest konstytutywnym terminem w socjologii religii, tedy podstawowy sens jego użycia musi być jasny. Obowiązek definiowania religii w badaniach socjologicznych jest tak samo usprawiedliwiony i niezbędny jak krytyka tych definicji, które z uzasadnionych powodów nie nadają się do użytku. Szczególna *egzegetyczna nybredność* (Tweed 2005: 4) towarzyszy decyzjom definicyjnym w rozmaitych studiach socjologii religii. W paradygmacie interpretatywnym definicje te uwzględniają nade wszystko kulturowe konteksty zjawisk religijnych, więc wskazują na społeczno-kulturowe konfiguracje lub psychologiczne odniesienia tego wszystkiego, co za religię istotnie uchodzi. Jako że całość tych konfiguracji i odniesień w żadnym poszczególnym badaniu nie jest możliwa do rejestracji choćby, u progu badań pojawia się decyzja wyboru jednej z nich. Stanowisko W. Jamesa jest pod tym

względem tak jasne jak pouczające. Pisał: *Wobec takiej obszerności pola religijnego widoczne jest, że zamiar zajęcia go całego byłby nienykonalny. Dlatego też wykłady moje muszą ograniczyć się tylko do pewnej części przedmiotu. Jakkolwiek ustanawianie oderwanego określenia istoty religii i bronienie go przed każdym napastnikiem byłoby rzeczą nierozsądną, przecie nie wyklucza to ujęcia – z mego ciasnego punktu widzenia i dla tych wykładów – tego, na czym religia polega; będzie to wybranie z wielu znaczeń wyrazu „religia” tego znaczenia, którym szczególnie chciałbym was zająć i które zawsze będę miał na myśli, ilekroć użyję terminu religia. Aby to uczynić, muszę uprzednio wyznaczyć granice pola przeze mnie zajetego*(James 1958:28). Rzuca się w oczy owo dla tych wykładów. Wiadomo, definicja Jamesa należy do definicji funkcjonalnych i jej powszechnie znana formuła głosi iż, *religia w naszym dowolnie przyjętym znaczeniu oznaczać będzie takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie*(James 1958:30)^{xxxvi}. Nietrudno rozpoznać że ten gatunek definicji spełnia wymagania definicji nominalnych w sensie logicznym. Otóż warto dodać, iż w ogólności paradygmat interpretatywny co do ontologii, jest zasadniczo nominalistyczny, epistemologicznie nastawiony antypozytywistycznie, wyznaje indeterministyczną koncepcję człowieka i ideograficzny program metodologiczny.

Paradygmat humanistyczny

dzieli z ujęciem poprzednim większość podstawowych założeń metodologicznych i teoretycznych. Różni się wszakże typem zainteresowań i pól badawczych. Wyróżnia go w pierwszym rzędzie projekt zmiany zarówno jako temat badan jak i zasadnicze nastawienie teoretyczne. Ugruntowaniem takiej perspektywy jest założenie, że religia należy do silnych superstruktur społecznych radykalnie uzależniających jednostki i dane kategorie grup ludzkich w rozmaitych systemach opresji i represji społecznych. Więcej, należy do tej części owych superstruktur, które uniemożliwiają jednostce odzyskanie prawdziwej świadomości siebie o swojej sytuacji społecznej. Notorycznie kłopotliwe położenie jednostki w rozmaitych systemach społecznej opresji wymaga ich sprawnej krytyki. Paradygmat humanistyczny w socjologii religii, gdy brać jego głównych przedstawicieli od Feuerbacha, Marksa, aktywnych współcześnie uczestników teologii wyzwolenia i zwolenników teorii krytycznych w socjologii, zachowuje się jak tekst wyzwolńczy, antyalienujący i w istocie swych procedur, pragnień i sukcesów chce zastąpić religie w ich fundamentalnych funkcjach. Nie dziw tedy, że paradygmat humanistyczny jest odwróceniem paradygmatu funkcjonalnego i gdy pominąć interesujące i ważne jego wyniki w pracach Lukácsa, Gramsciego czy Szkoły Frankfurckiej (Mandietta 2004), musiał osiągnąć poziom prac Castanedy, wizjonera a po trosze, co w tym przypadku na jedno wychodzi, i oszusta powołującego się na całkowicie sfalszowane wyniki swych badań terenowych w Meksyku (Castaneda 1970). Paradygmat humanistyczny jest atrakcyjny ideologicznie i praktycznie w procedurach radykalizacji zarówno technik terapeutycznych, jeśli te dotyczą wyzwolenia się z praktyk religijnych, jak teoretycznych, gdy mobilizuje do zmian społecznych. Ulubionym jego badawczym ćwiczeniem (trudno to inaczej nazwać) jest konstrukcja rozmaitych cząstkowych teorii podstępu, podejrzeń, podświadomościowych sprawców religii, co w wydaniu psychoanalizy, jak wiadomo ze studiów Freuda, w łagodniejszej wersji Fromma i ich inteligentnych, czasem przewrotnych i twórczych kontynuatorów w stylu Lainga (Laing 1967)^{xxxvii}, prowadzi wprost do rewolucjonizacji ładu w osobowości, strukturze i kulturze. Obietnice radykalnej zmiany jako końcowy efekt *Przeszłości pewnego złudzenia*^{xxxviii} czy *Nauk Don Juana*^{xxxix}

realizują się ostatecznie w ideach dekonstrukcjonistów, których w socjologii religii, jak do tej pory, zadziwiająco mało, bo też i przeszczepy Derridy łatwiej są oswajalne na terenie filozofii religii (Derrida 2001;2004) niż w empirycznych dziedzinach nauki.

Założenia paradygmatów

To, czy dana teoria należy do danego paradygmatu, rozstrzyga charakter przyjmowanych przezeń założeń względem ontologii, epistemologii, natury ludzkiej i metodologii badanej dziedziny. Są one każdorazowo ugruntowane w preferencjach dwojakiego rodzaju: preferencji zasadniczo subiektywnego ujęcia nauk społecznych i preferencji ujęcia obiektywistycznego. Preferencja subiektywna głosi ontologię nominalistyczną, epistemologię antypozytywistyczną, woluntaryzm (indeterminizm) w zakresie koncepcji natury ludzkiej i ideografizm w zakresie metodologii. Preferencja obiektywistyczna zaś głosi ontologiczny realizm, epistemologię pozytywistyczną, determinizm w zakresie koncepcji natury ludzkiej i nomotetyzm w zakresie metodologii. Rzecz prosta, wszystkie te składniki założeń mają w praktyce badań rozliczne uszczegółowienia i ich odmiany. Wszystkie teorie socjologiczne ugruntowane są w jakiejś, bywa *implicite*, preferowanej filozofii nauki i teorii społeczeństwa. Odczytanie i rozumienie ich elementarnych pojęć w świetle owych czterech założeń^{xi}, odsłania ich konstrukcję, przeznaczenie, kierunek rozwoju badań. W nich też demonstruje się naturę społecznego świata^{xii}. Ich sens ontologiczny wskazuje na istotę badanego świata. Pytanie, czy świat społeczny jest zasadniczo zewnętrzny względem jednostki i narzuca się zgoła przymusem świadomości indywidualnej, czy też jest jej produktem, należy do kwestii ontologii. Do analogicznych zagadnień należy pytanie o to, czy dana rzeczywistość społeczna ma przedmiotowy (obiektywny) charakter, czy też jest efektem indywidualnego poznania; czy jest dana z zewnątrz, czy może jest rezultatem umysłowej konstrukcji.

Założenia epistemologiczne są ściśle związane z ontologią danego paradygmatu. Wskazują one na ugruntowanie poznania socjologicznego, wiedzy socjologicznej, warunki możliwości podjęcia pytań socjologicznych. Jakie rodzaje poznania są możliwe w granicach socjologii, od czego pochodzi rozumienie społecznego świata, jakie warunki musi spełniać komunikat socjologiczny, co determinuje jego prawdziwość, co fałszywość. Dychotomia prawdy i fałszu sama w sobie zakłada jakieś epistemologiczne rozstrzygnięcie. Mówi o naturze uprawomocnionej wiedzy.

Założenia dotyczące natury ludzkiej koncentrują się na relacji jednostki i środowiska społecznego. Skoro ostatecznie życie ludzi jest podmiotem i przedmiotem zdecydowanej większości badań socjologicznych (pomijam dla uproszczenia socjologie społeczności pozaludzkich, na przykład zwierząt społecznych, owadów społecznych, itp.) trzeba odpowiedzieć na pytanie o rodowodzie antycznym, czy jednostka jest kompletnie produktem środowiska, bytem zasadniczo mechanicznie zdeterminowanym, czy raczej jest bytem kreującym środowisko, ośrodkiem wolnej woli i wolnego stanowienia wszystkich własności zbiorowego, społecznego świata, centrum zdarzeń i przekształceń procesów i struktur społecznych. Wiadomo, że w granicach dychotomii determinizmu i stanowiska przeciwnego, mówmy woluntaryzmu, mieszczą się stanowiska rozmaite, również łagodzące skrajności. Osobliwe miejsce wśród nich

zajmują rozwiązania dialektyczne, Marks, szkoła krytyczna, psychoanaliza, socjologia P.Bergera i Th.Luckmanna, socjologia P.Bourdieu, A.Giddensa.

Różne założenia natury ludzkiej implikują i komplikują rozmaite założenia metodologiczne. Każde z nich bowiem umożliwia różne sposoby uzyskiwania prawomocnej wiedzy socjologicznej. Różne ontologie, epistemologie i modele natury ludzkiej produkują różne założenia i praktyki metodologiczne wewnątrz socjologii. Możliwe są przedsięwzięcia metodologiczne charakterystyczne dla nauk przyrodniczych, gdzie samo pojęcie nauki znaczy tyle, co nauka przyrodnicza, uporządkowany zbiór twierdzeń o świecie zewnętrznym, twardym, realnym względem jednostki^{xlvi}. Usprawiedliwione są też dokładnie przeciwne zachowania głoszące, iż światy społeczne należą do przedmiotów czynności metodologicznych tak, jak są one dane w doświadczeniu jednostki, w dziedzinie subiektywnej zasadniczo. Model nauk przyrodniczych w metodologii socjologii sprzyja takim projektom badawczym, w których chodzi przede wszystkim o relacje, zależności między obserwowalnymi własnościami badanego świata i ich regularności. Identyfikacja i definicja badanych elementów (własności, procesów jako wyróżnionych składników danego przedmiotu) jest nieusuwalnie powiązana ze sposobem, w jaki relacje i zależności między tymi elementami mogą się ujawnić. Celem głównym takiej metodologii jest odkrycie uniwersalnych praw wyjaśniających i rządzących obserwowaną rzeczywistością. Alternatywą tego typu założeń jest podejście skupiające się na znaczeniu subiektywnych doświadczeń jednostek w procesie kreacji społecznego świata. Ich badanie zmierza każdorazowo do uchwycenia różnorodności sposobów w jakie jednostki tworzą, modyfikują i interpretują światy swoich podstawowych relacji i zależności. Celem podstawowym takich badań jest wyjaśnienie i rozumienie wyjątkowości i szczególności tego, co należy do jednostki-osoby ludzkiej, właśnie jej osobności raczej niż tego, co powszechne i uniwersalne. Relatywistyczna natura społecznego świata dana w doświadczeniu jednostek wyznacza inną metodologię, radykalnie określoną eksploracją subiektywności ludzkiej w jej wszystkich odniesieniach społecznych^{xlii}. Gdy wszystkie te założenia pogrupować wedle dwóch wymiarów, subiektywnego i obiektywnego, ich konsekwencje dla konstrukcji socjologii jako nauki społecznej stają się klarownie instruktywne, jak na schemacie poniżej.

Konstrukcja subiektywistyczna

Konstrukcja obiektywistyczna

nominalizm	ontologia	realizm
antypozytywizm	epistemologia	pozytywizm
Woluntaryzm (indeterminizm)	koncepcja człowieka (natury ludzkiej)	determinizm
ideografia	metodologia	nomotetyzm

W rozprawach ontologicznych o naturze społecznego świata nominalizm zajmuje miejsce historycznie uprzywilejowane. Jego podstawą jest uznanie, że świat zewnętrzny wobec jednostki jest niczym więcej niż nazwą, pojęciem, określeniem, w potocznym ujęciu, jakimś oznaczeniem użytecznym w strukturalizacji rzeczywistości ludzkiej. Nominalista nie rozstrzyga

czy istnieje jakaś rzeczywista struktura ujęta w danym pojęciu, słowie, kategorii, nazwie, twierdzeniu, określeniu. Pojęcia (słowa, kategorie, twierdzenia, określenia) są sztucznymi narzędziami. Są użyteczne jako konwencjonalne instrumenty opisu, techniki tworzenia sensu i negocjacji z zewnętrznym światem. Nominalizm często jest utożsamiany z konwencjonalizmem (Kołakowski 1966), a procedurze tej wolno przyznać rację, przynajmniej w obszarze powiązań podstawowej treści reguły nominalizmu i twierdzeń o zasadniczej niemożliwości weryfikacji i falsyfikacji hipotez. Reguła nominalizmu obstała przy zakazach wiary w cokolwiek ogólnego co nie byłoby tworem językowym, ewentualnie jakimś wyczynem umysłu. Konwencjonalizm uchyla zdolność weryfikacji i falsyfikacji twierdzeń innych niż kombinacje pozaempirycznych racji. Przyjęcie tej a nie innej hipotezy jest wynikiem jakiejś usprawiedliwiającej korzyści, szczególnego względu, którego nie sposób odnaleźć w materiale empirycznego świata.

Realizm ontologiczny głosi przeświadczenia odmienne. Empiryczne całości istnieją niezależnie od tego, czy kiedykolwiek są wysłowione w dowolnym języku. Świat społeczny ma istnienie swobodne i niezdeteminowane uprzednią jego świadomością. Owszem, jest on, by użyć formuły E. Durkheima - *sui generis* - co do pochodzenia właśnie i nie wymaga jakiejś kreacyjnej sprawczości jednostki ludzkiej. Przeciwnie, jednostka ludzka już go zastaje w określonej strukturze kompletnie niezależnej od istnienia świadomości pojedynczej osoby. Istnienie konkretnego społecznego świata ma ontologiczną podstawę w tej samej regularności, co konkretny świat naturalny.

Epistemologiczne spory między pozytywizmem i antypozytywizmem w socjologii mają długą historię i jeśli nie brać pod uwagę mylącego pod każdym względem utożsamienia epistemologii pozytywizmu z empiryzmem, ujawniły istotne kwestie podstawy procedur wyjaśniania, modelowania i przewidywania w naukach społecznych. Przewodnią myśl pozytywistycznej epistemologii w socjologii daje się wysłowić w następującej regule: zależności i przyczynowe powiązania między faktami społecznymi są celem badań socjologicznych. Jak zwykle w takich sytuacjach występują odmiany kryteriów uznania tego, co za związki przyczynowe uchodzi (to, co jest czynnikiem głównym w badanym zjawisku), i w jaki sposób mianowicie obserwowane i hipotezowane regularności tworzą korpus rzetelnej wiedzy. Poszczególne teorie ogólne mają własne kryteria czynników działania i własne kategorie mechanizmów przyczynowych. W schemacie typologicznym ich stanowiska przedstawiają się następująco (patrz strona 18):

Sądzi się w nich mianowicie (najsłabiej w teoriach kulturowych), że tylko hipotezy zweryfikowane należą wiarygodnie do nauki. Akceptuje się także zasadę kumulatywnego wzrostu wiedzy, bo zarówno weryfikacja jak i falsyfikacja nieodmiennie zmierzają do eliminacji hipotez fałszywych.

Epistemologie antypozytywizmu łatwo rozpoznać po sprzeciwie wobec dążenia do wykrycia praw lub trwałych reguł społecznego świata. Świat społeczny jest zasadniczo relatywistyczny i może być co najwyżej poddany rozumieniu, jeśli badacz jest w stanie odkryć perspektywy indywidualnej obecności osoby ludzkiej w świecie, jej punkt widzenia w kontekstach jej uwikłań w życie zbiorowe. Antypozytywista odrzuca epistemologie zewnętrznej obserwacji jako najkorzystniejszą podstawę techniki badań. Przyjmuje zasadę *rozumienia* czyli regułę odtworzenia układu odniesienia jednostki w danej sieci jej działań. Nieodpartą konsekwencją

antypozytywizmu jest krytyka jakichkolwiek programów wiedzy obiektywnej i odrzucenie samego pojęcia wiedzy obiektywnej^{xliv}.

teorie	Teorie funkcjonalne	Teorie racjonalnego wyboru	Teorie mocy (władzy)	Teorie neoewolucjonistyczne	Teorie kulturowe
czynnik działania	System społeczny	Jednostka	Aktor kolektywny	Gen	Zbiorowość
mechanizm przyczynowy	Potrzeby/wymagania	Racjonalność instrumentalna	Zasoby	Przystosowanie	Praktyki semiotyczne

Na tych polach mieszczą się rozmaite socjologie religii o zainteresowaniach teoretycznych z tym wszakże, że mieszczą się na różnych polach równocześnie mieszając kryteria swych własnych teoretycznych stanowisk i nie ułatwiając rozumienia i uczenia się ich wyników. Eklektyzm w tej dziedzinie jest praktyką chroniczną^{xlv}. Umożliwiony jest on^{xlvi}, wraz z jego licznymi wersjami, założeniem racjonalistycznym w granicach pierwotnej metody historyczno-krytycznej w socjologii. Założenie to odnosi się do epistemologicznych kategorii prawomocności dowolnej wiedzy o religii, jeśli ma ona spełniać kryteria i metody postępowania naukowego przy uznaniu, iż wiedza o religii w sensie ontologicznym należy do *Geisteswissenschaften*. To, jak socjologia religii do owej *nauki o duchu* należy, nie sposób bardziej skrótowo powiedzieć niż przez odwołanie się do spostrzeżenia, iż socjologia zasadniczo do tych nauk należy, więc socjologia religii w szczególności.

Przypisy

- ⁱ Uszczegółowioną próbą wyjaśnienia tego fenomenu w terminach jego socjologicznych kategorii jest opracowanie Alasdaira Crocketta i Davida Voasa: *Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2006, vol.45, nr 4, s.567-584
- ⁱⁱ Praca ta korzysta z wyników szeroko znanego, komentowanego, wszechstronnego studium oryginalnie metodologicznego R. Ingleharta. *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change In 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press, 1997, ale uwzględnia dane z *World Values Survey* z 76 zbiorowości narodowych i *European Values Survey* z 55 zbiorowości narodowych z 2001-2002 r.
- ⁱⁱⁱ Praca Garcés-Foley. K., to recenzja z AL Peterson, *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas*, *Sociology of Religion*, 2003, vol.64, nr 3, s. 417
- ^{iv} Zwłaszcza w najbardziej ich wyrafinowanych wersjach Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a. Zob. *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*. University of California Press. 1985. Por. Wojtowicz A. *Współczesna socjologia religii*. WSSG, Tycyn, 2004. Tamże rozszerzenie pola kontrowersji dla teoretycznych konstrukcji R. Starka.. Por. Hervieu-Léger, Willaime Jean-Paul, *Sociologies et religion. Approches classiques*. Presses Universitaires de France, 2004
- ^v Czy w socjologii mamy istotnie do czynienia z kumulatywnym rozwojem teorii, czy choćby kumulacją danych empirycznych, to od czasu R. Mertona (*On the History and Systematics of Sociological Theory* (w) *On Theoretical Sociology*.. New York, Free Press, 1967, s.1-37) pytanie kłopotliwe nieustannie dla każdego badania systematycznych zarówno w teoretycznych dziedzinach socjologii, jak i empirycznych. W socjologii religii krytyka uniwersalizacji kategorii jest przedmiotem starannej rekonstrukcji empirycznej. Zob. jej przykład .Sullins, Paul D. *Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity*, *American Journal of Sociology*, 2006, vol.112, nr 3, s.838-880
- ^{vi} Zob. Gould, R (ed) *The Rational Choice Controversy In Historical Sociology*. University of Chicago Press, 2005. Według Goulda pożytek z tych debat ma polegać na tym by *cleared up enough confusion for practitioners to decide where to place their bets...*s.15. Por. Mahoney, J., "Revisiting General Theory in Historical Sociology", *Social Forces*, 2004, nr 2, vol.83, s.459-489
- ^{vii} Piergiorgio Grassi zauważa, iż racjonalizm końca siedemnastego wieku, zwłaszcza w kulturze angielskiej, wiele zawdzięcza pragnieniu Spinozy, by biblijną hermeneutykę oddać we władanie rozumu. (Grassi 1984:54). Spinoza dzieli autorstwo metody historyczno - krytycznej w badaniach nad religią z innymi autorami swej epoki, nie dzieli z nimi skrajnych doświadczeń jakie przyszło mu znieść, czy to przez nielaskowość, małostkowość, nienawiść otoczenia, czy przez wybór własny W każdym przypadku jest bohaterem dowolnego podejrzenia o knucie przeciw religii i królom mając za obronę jedynie bezlitosną wiarę w moc rozumu. *Tractatus theologico-politicus* metodycznie tłumaczy potrzebę badań źródłowych by zrozumieć różnice między Żydem, Turkiem, chrześcijaninem i poganinem, radzi więc ustalić jakieś *ratio* nieusuwalne z każdej religii by jeszcze za religię mogła uchodzić, a racją tą jest akt wewnętrzny i poparcie rozumu, bez którego religie przekształcają się w narzędzia zniewolenia w państwie Boga czy państwie Króla .Religie niszczone są przez ich funkcjonariuszy zdradzających prawa rozumu dla władzy i zbytku, a przyrodzoną gotowość miłosierdzia, jeśli ugruntowana w przestrojach rozumu, zamienia w chciwość, zazdrość, nienawiść. Bezmyślność jest wrogiem religii bardziej niż słabość charakteru, bo ta pierwsza podatna jest na dogmatyzm zniewalający kompletnie, ta druga na grzechy pospolite bez których niepodobna się obyć. Pismo święte jest składnikiem dzieła ludzkiego we wszystkich swoich formach i należy mu się solidne, krytyczne badanie, jak każdemu, w którym roi się od sprzeczności, błędów, chwiejności. Wszystko co z ręki człowieka wychodzi jest produktem historycznym, tłumaczyć je należy wedle losów rzeczy beznadziejnie przemijających, więc wedle metody obowiązującej badania historycznych przedmiotów, względnych zawsze. Jeśli władza tak chętnie sięga do religii by się

umocnić, nie jej szczytne fawory ma na widoku, przeciwnie, jej zgubne przesady co do umocnienia jej władczych namiętności wiodą .Monarchowie wypaczają prawo naturalne, bo to najbardziej zbliża do demokracji w dziedzinie usług i korzyści wolności, poszanowania jednostki, jej swobody.

Nie trudno pojąć jaki sens krytyczny miały takie idee w wieku siedemnastym za panowania Ludwika XIV, którego laskawą opiekuńczość Spinoza odrzucił, podobnie jak posadę na uniwersytecie w Heidelbergu, by tym swobodniej kreślić krańcowe wymagania rozumu uwolnionego od jakichkolwiek zależności. Krytyka ta ufundowała podstawy nowoczesnej myśli, uwzględniając proporcje, ładu demokratycznego jako najbliższej formy wobec stanu natury. W istocie Spinoza w języku etyki, filozofii, a w końcu teologii naturalnej postawił na nowo problem Hobbesa o możliwości istnienia ładu w społeczeństwach notorycznego gwałtu. Problem możliwości ładu normatywnego jest – jak wiadomo - głównym tematem T.Parsonsa *The Structure of Social Action*. Por. Hazard, P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*. Przełożyli J. Lalewicz, A.Siemek. PIW, Warszawa,1974; L.Kołakowski. *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. PWN,Warszawa,1958. Oświeceniowy rodowód nauk społecznych, przynajmniej w odniesieniu do nauk społecznych zainteresowanych religią, trzeba potraktować najwyraźniej w terminach historycznych warunków zmian paradygmatu. Warto pytać o konsekwencje tego paradygmatu dla programów badawczych w Europie i USA przede wszystkim, także dla instytucjonalizacji tych badań. Historia socjologicznych towarzystw naukowych w swych wczesnych podziałach na katolickie (American Catholic Sociological Society założono w 1938 roku z czasopismem *American Catholic Sociological Review*, zmienionym w 1963 r. na *Sociological Analysis*, a od 1993 roku wydawanym pod tytułem *Sociology of Religion*) i protestanckie, 1951 (The Religious Reseach Associations z periodykiem *Review of Religions Research*) pełna jest niebłahych wątków dla badania tych różnic. Szerzej o tych organizacjach, periodykach i zmianach ich formuły w : *Leksykon socjologii religii*. Praca zbiorowa pod redakcją Marii-Libiszowskiej-Żółtkowskiej i Janusza Mariańskiego. Verbinum, Wydawnictwo księży Werbistów. Warszawa 2004, s 9 i nast.

viii Podstawowe nurty w tej debacie streszcza Warner,S., „Work In Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States” . *American Journal of Sociology*, 1993, vol.98, s.1044-1093. Poręcznym jej podsumowaniem jest praca Starka i Finke, zob. Stark, R., Finke, R., *Acts of Faiths. Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, 2000. Pojęcie paradygmatu stosuję wedle nieco zmodyfikowanego słownikowego ustalenia. Zob. *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Pod redakcją Gordona Marshalla. Redakcja naukowa polskiego wydania Marek Tabin. PWN. Warszawa, 2005. s.226-227

ix Jeśli nie liczyć , przynajmniej od Oświecenia w sensie właściwym, popularności tej dyrektywy epistemologicznej, że wszelkie teorie socjologiczne należą do kultury i procesów historycznych wiadomo także z ujęć „MOCNEGO PROGRAMU” w socjologii. Zob. *Mocny program socjologii wiedzy*. Wybór Barnes, B., Bloor, D,.. Wstęp do wydania polskiego Mokrzycki E,..Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 1993. Czy dany zbiór założeń, twierdzeń, praw i modeli tworzy teorię według wszystkich akceptowalnych kryteriów, to pytanie jest częścią rozległych badań podstawowych w socjologii ogólnej. Zob. Tuner, J., *Struktura teorii socjologicznej*. Przekład Szmata, J., Wstęp i redakcja naukowa Sztompka, P., PWN, Warszawa, 1985

x Wyd. Amer. *Language and Symbolic Power*. Edited and Introduced by John B. Thompson. Transl. G. Raymond, M.Adamson. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995. Socjologia P.Bourdieu choć marginalnie trafia w problematykę socjologii religii uchodzi w pewnych interpretacjach za rozwiązanie paradygmatyczne zasadniczych jej problemów teoretycznych. Chodzi mianowicie o pojęcia „pola religijnego”, „kapitału kulturowego” i „kapitału społecznego” umożliwiające zdefiniowanie religii jako przedmiotu badań socjologii . Zob. Dianteill E., Löwy M., *Sociologies et religion. Approches dissidentes*. Presses Universitaires de France, 2005. rozdz. 9 pt. *Pierre Bourdieu (1930-2002), explorateur du champ religieux*. S. 165-188

^{xi} Bourdieu nie lubił terminu paradygmat, wolał termin perspektywa. Zob. Bourdieu, P., „Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge”, *Social Research*, 1969, nr 35(4), s. 681-706. Por. Bourdieu, P., Passeron, J.-C. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris, Cd. De Minuit, 1970. Korzystam z wyd. amer. w tłumaczeniu R.Nice'a. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Sage Publications. London. 2000, s.x., gdzie o swej książce pisał, iż przyczynia się ona do... *a correct measure of the change of perspective (or, to use a more pompous term, of paradigm)*...tamże. Stosuje także termin *paradygmatyczny obraz* i podobne w określeniach tego, co typowe, obowiązujące i rozstrzygające o czymś istotnym w danej praktyce kulturowej.

^{xii} O znaczeniu tych powiązań zwłaszcza w teoriach interakcjonistycznych stanowi między innymi nie tylko dyskusja w kręgu epistemologii socjologii religii, także epistemologii podstawowych kategorii interakcjonizmu w socjologii. Por. gruntowną krytykę pojęcia interakcji zarówno w pracach G.H.Meada jak i jego kontynuatorów w: Bergesen, A.J., „Chomsky versus Mead”. *Sociological Theory*, 2004, nr 3, vol.22, s.357-370

^{xiii} Podobny sens pojęcia paradygmatu aktywny jest w badaniach Warnera S.W., (*Work in Progress a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, dz.cyt), gdzie czytamy w kontekście analizy nowych zjawisk religijnych, iż *This conventional social science wisdom is rooted in a paradigm that conceived religion, like politics, to be a property of the whole society, such that the institutionalized separation of state and church in modern society offered religion only two alternative: either religious values would become increasingly generalized so that could remain the property of the whole, increasingly pluralistic, society, or, if they remained resolutely particularistic, they would devolve to an inconsequential private sphere. The former alternative was theorized by Talcott Parsons(...); the latter by Peter Berger. For the older paradigm, insofar as religion had a place in the lives of conventional Americans, it merely supported, or only decorated, the status quo; insofar as religion was obstreperous, it was likely found only on the margins of society.* s.1047. Paradygmat jako podstawowa teza teoretyczna lub teoria po prostu charakteryzuje także analizy J.Casanowy. Autor ten pisze w związku z tezą sekularyzacyjną jako socjologiczną teorią religii, iż *The paradigm of secularization has been the main theoretical and analytical framework through which the social sciences have viewed the relationship of religion and modernity.* (w) Casonowa, J., *Public Religions in the modern World*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994, s.211. Jeszcze inny sens tego pojęcia wskazuje na typową kategorię lub typowy problem badawczy. Tak czyni M.Libiszowska-Zółtkowska. Zob. *Kultura religijna jako determinanta tożsamości* w niniejszej książce pisząc w pierwszym zdaniu, iż *paradygmat tożsamości w naukach społecznych należy bez wątpienia do tej grupy problemów...* Paradygmat jako schemat kulturowy (wzór) to pojęcie w antropologii Edwarda T. Halla. Pisze on, iż...*istnieje ukryty, fundamentalny poziom kultury, wysoce uschematyzowany – zbiór milczących, domyślnych reguł zachowania i myślenia, które kontrolują wszystko, co robimy...Nazywam te ukryte paradygmaty prymarnym poziomem kultury.* Hall, E.T., *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przekład R. Nowakowski. Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA. Warszawa, 1999, s.12. Jeśli zdjąć z tego szczególnego zastosowania odniesienie do kultury i przekazać je do konstrukcji teorii i metodologii badań naukowych, takie właśnie pojęcie paradygmatu jest literalnie podejmowane w *Strukturę rewolucji naukowych* S.Kuhna, książce, która dała początek i rangę pytań o paradygmaty w nauce. Zob. Kuhn, T.S. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1970 (2 wyd.). *Termin paradygmat jest używany w dwóch znaczeniach. Z jednej strony oznaczają całą konstelację przekonań, wartości, technik itp., wspólnie uznanych przez członków społeczności naukowej. Z drugiej strony oznaczają wyróżniony składnik tej konstelacji, a mianowicie konkretne rozwiązania zagadek, traktowane jako wzorcowe czy modelowe i zastępujące wyraźne reguły jako podstawa rozwiązywania pozostałych zagadek w fazie nauki normalnej.* s.175

^{xiv} Ta praca pod redakcją Hinnellsa, to gruntowne uporządkowanie (ponad dwudziestu autorów) tej problematyki w badaniach współczesnych.

^{xv} . Por. Wojtowicz, A. *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*. Tyczyn. 2004. s.14-55

^{xvi} Zadanie to traktował T.Parsons z najwyższą powagą. Pisał, iż jednym z najdonioślejszych rozdziałów najnowszej historii teorii socjologicznej jest *zastosowanie ogólnego systemu pojęć strukturalnych do analizy zjawisk religijnych jako części systemu strukturalnego*. Parsons, T., *Szkice z teorii socjologicznej*. Przełożyła A.Bentkowska. PWN, Warszawa, 1972, s.260

^{xvii} Dyskusja między Parsonsem a Sorokinem wokół pierwotnych funkcji religii miała ogromne znaczenie dla konstituowania się nowoczesnej socjologii religii, ale, jak wielokrotnie bywa, nie rozwinęła się

w programy badawcze, stąd poniekąd biorą się powody, dla których współcześni socjologowie religii nie bardzo mają ochotę studiować jej treść. Oczywiście są wyjątki. Zob. Parsons, T. *Christianity and Modern Industrial Society* (w) Tiryakian, E., (ed) *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitrim A. Sorokin*. Glencoe, IL: Free Press, 1963; Zob. Zadra, D. (ed) *Sociologia della Religione: Testi e Documenti*. Milan: Hoepli, 1969. zvl. S.310. Krytykę stanowiska Sorokina zawierają też wczesne prace C. Geertza, zwłaszcza *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press, 1960, od której, także od prac Bellaha i rewitalizacji krytycznej dziedzictwa M. Webera w studium G. Lenskiego *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*. Garden City, NY: Doubleday, 1961 zaczyna się nowoczesna, mówmy, współczesna socjologia religii.

^{xviii} Pisał stanowczo: *I think of religion as an aspect of human action. Like all other aspects, in the course of social, cultural, and personality development it undergoes processes of differentiation in a double sense. The first of these concerns differentiation within religious systems themselves, the second the differentiation of the religious element from non-religious elements in the more general system of action. In the latter context the general developmental trend may be said to be from fusion of religious and non-religious components in the same action structure, to increasingly clear differentiation between multiple spheres of action.* (w) *Christianity*....dz.cyt.s.37

^{xix} Parsons – jak wiadomo- był uczniem B. Malinowskiego w London School of Economics, wybitnym znawcą i tłumaczem M. Webera, więc jego intelektualne źródła mają wszechstronne rozgałęzienia w socjologii i antropologii europejskiej. Wpływy różnych tradycji lub różnych ich składników na konstrukcje funkcjonalistyczne bywają czasem trudne do rozwikłania i są zagrożeniem dla ich spójności teoretycznej.

^{xx} Związek Meada z tradycją neokantyzmu jest oczywisty. G.H. Mead (1863-1931) był mianowicie współpracownikiem Wilhelma Diltheya (1833-1911) i przeniósł idee neokantyzmu na grunt amerykańskiego pragmatyzmu. *This confluence of traditions provided the basis of symbolic interactionism, which offered an entirely new understandings of subjectivity as socially constituted*- zauważa G. Delanty, *The Foundations of Social Theory: Origins and Trajectories.* (w) *The Blackwell Companion to Social Theory*. Blackwell Publisher Ltd. 2000, s.41

^{xxi} Prace R. Starka łatwo umieścić także w obszarze paradygmatu strukturalnego. Drogi jego teoretyczno-metodologicznych wędrówek wiążą się osobliwie ze stylem i osobą, z którą podejmował kooperacyjne przedsięwzięcia. Najprzód funkcjonalna praktyka wspólna z Ch. Glockiem (*Religion and Society in Tension*, 1965; *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, 1968), potem z S. Bainbridgem (liczne prace łącznie z wyróżnioną nagrodą Society for the Scientific Study of Religion pracą *The Future of Religion*, 1985- polskie wydanie *Teoria religii*, Nomos, Kraków, 2000), współpraca z L.R. Iannaccone, w końcu z R. Finke. Stark jest przeciwnikiem durkheimowskiego ujęcia religii, krytykiem popularnej tezy sekularyzacyjnej w socjologii, choć obie sytuowane są także w obrębie paradygmatu funkcjonalnego. Co do E. Ciupaka, sprawa jest chronicznie dwuznaczna, gdyż jako dziedzic krytyczny prac Stefana Czarnowskiego, chętnie podporządkowywał się jego standardom metodologicznym, ale teoretycznie bliższy był stanowiskom obiektywizującym na poziomie teorii średniego zasięgu. Zob. E. Ciupak. *Kult religijny i jego społeczne podłoże*. LSW. Warszawa, 1965; *Katolicyzm ludowy*. Omega. Warszawa, 1973.

^{xxii} Z klasyfikacją P. Bergera sprawa dość trudna. Jak odnotowuję niżej, trzeba go, ze względu na status ontologiczny przedmiotów badania zaliczyć do paradygmatu interpretatywnego; zalicza się go także do nurtu funkcjonalistycznego, ale zdaje się jest on typowym wieloparadygmatykiem, a połączenie Webera, Durkheima, Meada z niektórymi kategoriami analizy dialektycznej w pracach poczynawszy od *The Sacred Canopy*, 1967 (polskie wydanie, *Święty baldachim*. Nomos, Kraków, 1997) do *Redeeming Laughter: The Cosmic Dimension of Human Experience*. 1997 i *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (1997- tym razem to praca zbiorowa pod redakcją Bergera) jest postawą charakterystyczną dla konstrukcji lepiej radzących sobie w kręgu wpływów fenomenologicznych i hermeneutycznych, radykalnie subiektywizujących przedmiot badania. Słusznie podkreśla I. Borowik we wstępie do polskiego wydania *The Sacred Canopy*..wpływy Schleiermachera na konstytucje przedmiotu badań w jego socjologii religii, co wielokrotnie sam Berger uprzytamnia w wielu innych pracach, zwłaszcza w *The Heretical Imperative*. 1979. Wpływ ten ma szerszy - zdaje się - zasięg. Ogarnia przywiązanie Bergera do konfrontacyjnego wyzwania judeochrześcijańskiej tradycji w kontaktach z religiami dalekiego Wschodu, co ma być jednym ze źródeł

rewitalizacji religii i religijności w ogóle. Michael Nowak widzi w tym szansę na aktywizację ekumenicznych procesów w skali globalnej, L. Dupre zaś dostrzega nade wszystko gruntowną interpretację konfrontacji religii z procesami modernizacji społecznej, a jeden z recenzentów w *Atlantic Monthly* (1979, October) po prostu stanowisko bliskie każdemu, kto martwi się przyszłością zachodniego chrześcijaństwa. O różnorodności więzi socjologii religii P. Bergera z różnymi strategiami teoretycznymi i metodologicznymi zob. Woodhead, L. Heelas, P. Martin, D. *Peter Berger and the Study of Religion*. Routledge, London. 2001

^{xxiii} Autorem konsekwentnie stosującym to pojęcie, dosłownie ujętym w definicji religii jest R.N. Bellah. Pisał: *Religion (is) a set of symbolic forms and acts that relate man to the ultimate conditions of his existence*. Zob. Bellah, R. N., *Beyond Belief. Essays on Religion In a Post-Traditional World*. University of California Press, Berkeley. 1991, s.21. Pokrewieństwo tej definicji z ujęciem interpretatywnym nie jest przypadkowe, przeciwnie, jawne i odnotowane w pracach zarówno Bellaha, jak i Geertza, Eisenstadta i wielu innych. Chodzi zwłaszcza o fenomenologiczne inspiracje i tradycje wewnątrz paradygmatu strukturalnego. Te wpływy są rzecz prosta obustronne, wzajemne.

^{xxiv} Rozbudowaną sieć powiązań rytuału i struktury społecznej przedstawił C. Geertz w studiach na temat rytuału w warunkach zmiany społecznej. Zob. Geertz, C., "Ritual and Social Change: A Javanese Example". *American Anthropologist*, 1957, vol.59, s.32-53. Badania na Jawie były szeroko zakrojonym projektem, w którym brał również udział, w fazie konceptualizacji i wstępnych dyskusji, R. Bellah. Zob. Ritual... dz. cyt. Przep 1. s.32. Całość tych przedsięwzięć, łącznie z dyskusją i krytyką wąsko funkcjonalistycznych ujęć religii przedstawił Geertz w *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press, 1960, usystematyzował w studium *Religion as a Cultural System* (w) Banton, M., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, Tavistock, 1966, s.1-46. Polski przekład tej rozprawy D. Lachowskiej zawiera praca pod red. E. Mokrzyckiego, *Racjonalność i styl myślenia*. Warszawa, 1992, s.498-555. Studium *Religion as a Cultural System* jak i *Ritual and Social Change: A Javanese Example* zamieszczone są także w książce z wybranymi rozprawami C. Geertza pt: *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. NY. 1973, s.87-125; 142-169. Rozstrzygnięcie czy Geertz należy bardziej do paradygmatu funkcjonalnego czy strukturalnego nie jest szczególnie atrakcyjne naukowo i gdyby poprzestać na przyporządkowaniach klasyfikacyjnych, robota taka nie obejmowałaby pytań istotnie ważnych. Chodzi raczej o to, czy miejsce w tym lub owym paradygmacie otwiera możliwości konstrukcji doniosłego programu badawczego. W tym sensie uwaga samego Geertza w tej sprawie jest przesądzająca. Pisał: *The anthropological study of religion is therefore a two-stage operation: first, an analysis of the system meanings embodied in the symbols which make up the religion proper, and, second, the relating of these systems to social-structural and psychological processes. My dissatisfaction with so much of contemporary social anthropological work in religion is not that it concerns itself with the second stage, but that it neglects the first, and in so doing takes for granted what most needs to be elucidated.* *The Interpretation...* dz. cyt. S. 125

^{xxv} Podług W. Herberga relacje religijności, religii i położenia społecznego zmierzają właśnie do uchylenia swej ostrości i znaczenia. Zob. Herberg, 1955. Korzystam z wydania z roku 1983 z przedmową Martina E. Martyego.

^{xxvi} Był on psychologiem społecznym, może z tego powodu w wielu podręcznikach socjologii religii trudno znaleźć informacje o jego pracach, a były one wcale cenne. Zob. Swanson, G.E. *The birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1960; *Modern Secularity* (w) Cutler, D. *The Religious Situation: 1968*. Boston: Beacon, 1968; *Life with God* (w) *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1971, vol.20, s.169-199; *Immanence and Transcendence* (w) *Sociological Analysis*, 1986, vol.47(3) s.189-213

^{xxvii} Skądinąd spostrzeżenie trafne z punktu widzenia ilościowego: trzy elementy dają tylko trzy wzajemne relacje obustronne, od czterech zaczyna się działanie prawa $n_c - n/2$, więc wśród czterech elementów tych relacji jest 6, a potem to już wiadomo.

^{xxviii} To studium napisał Greeley we współpracy z Michaeliem Hout

^{xxix} W recenzji pracy uznanych socjologów D. R. Hoge, W. Dingersa, M. Johnson, L.L. Gonzalesa, *Young Adult Catholics: Religions the Culture of Choice*. University of Notre Dame Press, 2001, nie wahał się napisać iż,

Some will argue... that Young Adult Catholics tells us something about the population it attempts to study. Something, it could be said, is better than nothing. Professional social science must respond that no, it is not. Something can be worse than nothing. Greeley, A. M. *American Journal of Sociology*, 2002, vol.107, nr 4. s.1142

xxx Greeley, A.M. *Unsecular Man: Persistence of Religion*. New York: Schocken, 1972

xxxii Jest to ujęcie semiotyczne w obrębie danego systemu religijnego i systemu kultury. Zob. Geertz. C. *The interpretation...dz.cyt. s. 87-141*. O inspiracja antropologii Geertza na badania Greeleya zob. Greeley, A.M., *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion In America*. Glenview, IL.:Scott, Foresman, 1972, s.iii.

xxxiii Greeley, A.M., "Some Aspects of Interaction Between Religious Groups In an Upper Middle Class Roman Catholic Parish". *Social Compass*, 1962, nr 9, s.39-61

xxxiiii Zarys i przegląd jej prac podaje M.Libiszowska-Żółtkowska pod hasłem osobowym E.Barker w *Leksykon socjologii religii*. Verbinum, 2004. s.30

xxxv *Wysoki kontekst i niski kontekst odnoszą się do informacji, która zawarta jest w danym komunikacie jako funkcji kontekstu, w którym ów komunikat zaistniał. Komunikacja wysokokontekstowa to taka, w której większość znaczeń znajduje się w kontekście, a bardzo niewiele w przekazywanej informacji.* Hall. E.T., *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przekład R.Nowakowski. Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A. Warszawa, 1999, s.240

xxxvi By przekroczyć granice własnej kultury, należałoby użyć szerszej formuły, na przykład benedyktyńsko-buddystycznej cierpliwości.

xxxvii Podkreślony fragment jest italicowany w oryginale i polskim przekładzie.

xxxviii Polskie wydanie Polityka doświadczenia. Rajski ptak . Zob. Inne prace tego autora: *Podzielone "ja"*.Rebis, Poznan, 1997; *"Ja" i inni*. Rebis. Poznan, 1997,1999. Co do G.Junga należałoby sytuować jego wpływ na terenie nowoczesnych nauk o kulturze.

xxxix Chodzi rzecz prosta o tytuł pracy Z.Freuda

xl Praca Castanedy, a właściwie prace, bo w kilku tomach. dz. cyt.

xli To procedura obowiązkowa w rekonstrukcji statusu teoretycznego i metodologicznego danej dyscypliny. Klarowną realizacją, tego przedsięwzięcia jest studium Burrell, G., Morgan, G., *Sociological Paradigm and Organisational Analysis*. Ashgate Publishing Limited, England, 2000, s.1 i nast. Podobne powiązania referują M.Kempny, Szmatka J. w odniesieniu do teorii wymiany społecznej. Zob. *Współczesne...* dz. cyt. Jeszcze bardziej stanowczo znaczenie konsekwencji założeń względem teorii i badań socjologicznych podejmuje P.Sztompka we wprowadzeniu do Turner, J, H., *Struktura teorii socjologicznej*. Przekład J.Szmatka. PWN,Warszawa, 1985, s.9-53, choć wtedy, w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku czyli jeszcze za bolszewika, jego wiara w paradygmat dialektyczny marksowskiego typu zdaje się być przesadnie powierzchownie argumentowana. Używane przezeń pojęcia *paradygmatu tradycyjnego* ze wszystkimi uszczegółowieniami i słabościami w świetle preferowanej równocześnie *strategii dialektycznej* opartej na *koncepcji materializmu historycznego* (s.52) jako paradygmatu otwartego (s.21) jest skrajnie mało operatywnym rozróżnieniem.

xlii To twierdzenie pochodzi z pracy Burrella-Morgana, dz.cyt. Nie trzeba dodawać, jak bardzo domaga się ono filozoficznej interpretacji i jak jest ugruntowane w filozofii pragmatycznej, choć sami jego autorzy nie przeświełają dokładnie swych założeń. Dla porównania, weźmy choćby krytyczną teorię poznania J.Habermasa, by uświadomić skale trudności odczytania pojęć i teorii socjologicznych w świetle filozofii.

xliii Sam podział nauk na przyrodnicze, formalne, społeczne itp. pochodzi z pewnego historycznego okresu rozwoju tych nauk i jest uprawomocniony w antypozytywistycznym przewrocie pod koniec XIX w humanistyce niemieckiej. *Geisteswissenschaften* i *naturwissenschaften* to strony tego podziału, które inercyjnie

utrzymują swoją rangę w podręcznikach socjologii. O tym, że typowe kryteria nauki w postaci funkcji modelowania, wyjaśniania i przewidywania zjawisk nie są właściwe dla nauk społecznych, to znaczy nie są właściwe w pierwszym rzędzie, socjologowie donoszą ze wszystkich stron świata, ale, są jeszcze tacy, choć już niewielu, co wierzą nadal w możliwość stosowania kryteriów ustanowionych pozytywistycznym i scjentystycznym wzorem nauki w naukach społecznych. Trafnie pisze o tym J. Crawley głosząc, iż *“The idea of a social science” ... belongs to a period in the social history of epistemology that, in many respects, defunct. It is a very real difficulty that the practitioners of “social science”, as defined institutionally, are often uncomfortable with the historical baggage of the term; and interpret it in very different ways depending on discipline, national background, generation, and paradigmatic commitment. Indeed, the self-understandings of many anthropologists and sociologists, in particular, is explicitly hostile to the idea of “science”, that conti to prevail in institutional demarcations of academic social analysis....The credibility gap that affects social science is internally connected to an unresolved historical and epistemological fault-line.Modern conceptions of social science are still shaped by the historical configuration of discourse, including its unacknowledged methaphysical backdrop- by the episteme...of the Ideologues, of Ricardian-Marxian political economy, and of the sociology of Comte and Durkheim.* *“International Social Science Journal, 2003, 177, September, s.370-371.*

^{xliii} W metodologicznej konstrukcji technik badania tych odniesień w socjologii empirycznej (więc wyłączone są spod tego badania ujęcia fenomenologiczne)dominują różnego typu ankiety, pomiary, skale, w których chodzi o zbudowanie narzędzi pomiaru kilku ich wymiarów (zmiennych wynikowych, dymensji) z bardzo wielu szczegółowych odpowiedzi respondentów na badane kwestie (itemy). W zaawansowanych badaniach religijności te dane poddawane są wielowariantowej obróbce na wielu poziomach powiązań tych danych z różnymi zmiennymi ich struktury społecznej w mikroskali i makroskali. Najczęściej te dane ujmowane są na skalach interwałowych w analizie jednowymiarowej. Typowym schematem takich badań są badania siedmiu parametrów religijności W.Piwowarskiego (*Religijność miejska w warunkach urbanizacji. Studium Socjologiczne. Biblioteka „Wieżi”.* Warszawa,1971; *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne. Biblioteka „Wieżi”.* Warszawa,1977; liczne studia tego autora w : *Socjologia religii.* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, 1996.Por. *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego.* Redakcja naukowa A. Wójtowicz , Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa, 2004. Parametryczne badania podejmuje także J.Mariański przy pomocy prostych skal interwałowych. Wielu jego uczniów czyni podobnie. Parametryczne badania w amerykańskiej socjologii religii , przede wszystkim R.Starka , mają bardziej zaawansowane techniki analizy statystycznej i systematyczną kontrolę hipotez. Por. zwl. Stark, R, Finke, R, *Acts....*,dz.cyt. O pewnym zastosowaniu skal w pomiarach doświadczenia religijnego, ich kategoryzacji i niektórych interpretacjach zob. artykuł *Doświadczenia religijne w Europie wschodniej* T.Doktora w tym tomie.

^{xliv} Do antypozytywistów należą w całości wszelkie socjologie humanistyczne, interakcjonistyczne, szkoła F.Znanickiego i M. Webera. W czystej wersji podejście to stosował J.D.Douglas w pracach: *The Social Meanings of Suicide.* Princeton, N.Y. Princeton University Press, 1967; *Freedom and Tyranny in a Technological Society.* N.Y. Alfred Knopf,1970; *Understanding Everyday Life.* Aldine Publishing. London,Routledge and Kegan Paul.1970; także orientacja etnometodologiczna I podejście dramaturgiczne w socjologii w wykonaniu Garfinkela I Goffmanna. W socjologii religii typową procedurą tego rodzaju posługują się zwolennicy symbolicznego interakcjonizmu, na przykład M.Yinger. Zob. *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion.* The Macmillan Company, 1957

^{xlv} Przykładem jest w szczególności socjologia religii w Polsce. Co prawda jej programy badawcze nie wkraczają najczęściej na poziom teoretyczny, tam zaś gdzie to czynią, bez oporu angażują różne założenia paradygmatyczne. Socjologia religii Wl.Piwowarskiego jest pod tym względem wręcz wzorcowa. Należy ona do antypozytywistycznego programu badań, jeśli podjąć pytanie o jej epistemologię;do realizmu, jeśli rozważyć kwestie ontologii religii; do determinizmu, gdy pytać o stosunek religii względem pozycji jednostki w społeczeństwie i naturze; wreszcie do nomotetyzmu, odpowiadając na pytanie o metodologię. Zob. Wójtowicz, A., *Universalne i lokalne. Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego (w) Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego.* Red. Andrzej Wójtowicz. Polskie Towarzystwo Socjologiczne. Warszawa, 2004, s.7-19

^{xlvi} Jest to teza mocna tego artykułu

Bibliografia

- Baudrillard J. (1970) *La société de consommation, ses mythes, ses structures*. Gallimard,
- Bellah, R. N. (1991) *Beyond Relief. Essays on Religion In a Post-Traditional World*. University of California Press, Bekeley.
- Berger P (1997) *Swięty baldachim*. Nomos, Kraków,
- Bergesen, A., J. (2004) „Chomsky versus Mead”. *Sociological Theory*, nr 3, vol.22, s.357-370
- Bourdieu, P (1969) „Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge”, *Social Research*, nr 35(4), s. 681-706
- Bourdieu, P (1982) *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Librairie Arthème Fayard, . Wyd. Amer. *Language and Symbolic Power*. Edited and Introduced by John B. Thompson. Transl. G. Raymond, M. Adamson. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Burrell, G., Morgan, G (2000) *Sociological Paradigm and Organisational Analysis*. Ashgate Publishing Limited, England
- Casonowa, J (1994) *Public Religions in the modern World*. The University of Chicago Press, Chicago and London,
- Castaneda, C. (1970) *The Teachings of Don Juana: A Yacqui Way of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin
- Davie G. (1990) „Believing without Belonging: Is the Future of Religion In Britain?” *Social Compass*, nr 37(4), s.455-469. ;
 (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
 (2000) *Religion in Modern Europe: A Memory mutates*. Oxford: Oxford University Press
- Derrida, J. (2001) *Acts of Religion*. Anidjar, G. Ed. Routledge, London
- Dianteill E., Löwy M. (2005) *Sociologies et religion. Approches dissidentes*. Presses Universitaires de France
- Fenn R. K. (2004) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Blackwell Publishing.
- Fenn, R.K (1969) “The Secularization of Values: Analytical Framework for the Study of Secularization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, nr 1, s.112-124
- Fitzgerald, T (2000) *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press
- G. Lensky G (1961) *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*. Garden City, NY: Doubleday
- Garces-Foley K. (2003) recenzja z AL Peterson, *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas, Sociology of Religion*, vol.64, nr 3, s. 417
- Geertz C. (1960) *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press
- Geertz C (1973) *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. NY
- Gould, R (ed) (2005) *The Rational Choice Controversy In Historical Sociology*. University of Chicago

- Grassi P(1984) *Modelli di filozofia della religione*. Turbino: Quattroventi
- Greeley A. M. Hout M (2005): *The Truth about Conservative Christians. What They Think and What bthen Believe*. University of Chicago Press
- Greeley, A, M (1975). *The Sociology of Paranormal: A Reconnaissance*. Beverly Hills, CA: Sage
- Greeley, A, M,(1974) *Ecstasy: A Way of Knowing*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall
- Greeley, A. M(1989) „Protestant and Catholic: Is the Analogical Imagination Extinct? *American Sociological Review*, nr 54(4) s. 485-502
- Greeley, A.M (1972) *Denominational Society: A Sociological Approach to Religion In America*. Glenview, IL.:Scott, Foresman
- Greeley, A.M(1977) *American Catholic: A Social Portrait*. New York: Basic Books
- Greeley, A.M(1963) *Religion and Carter: A Study of College Graduates*. New York: Sheed and Ward,
- Greeley, A.M,(1962) ” Some Aspects of Interaction Between Religious Groups In an Upper Middle Class Roman Catholic Parish”. *Social Compass*, nr 9, s.39-61
- Greeley, A.M. *Unsecular Man: Persistence of Religion*. New York: Schocken, 1972
- Hall. E.T(1999) *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przekład R. Nowakowski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA
- Hazard, P(1974) *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*. Przekład J. Lalewicz, A.Siemek. Warszawa: PIW
- Herberg, W(1955) *Protestant-Catholic-Jew. An Essay In American Religious Sociology*.The University of Chicago Press
- Hervieu-Léger D. Willaime J.-P. (2004), *Sociologies et religion. Approches classiques*. Presses Universitaires de France
- Hervieu-Léger D. (1999)*Le pelerine et le converti. La religion en mouvement*. Flammarion.
- Hinnells, J.(2005) *Routledge Companion to the Sociology of Religion* . London: Routledge
- Inglehart R. (1997). *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change In 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press
- James. W. (1958)*Doświadczenia religijne*. Przekład J.Hempel. Warszawa: Książka i Wiedza
- Kołakowski L.(1958). *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: PWN
- Kołakowski, L(1966) *Filozofia pozytywistyczna*. Warszawa: PWN
- Kuhn, T.S. (1970)*The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2 wyd
- Laing, R.D.(1967) *The Politics of Experience*.New York: Ballantine,
- Leksykon socjologii religii*.(2004) Praca zbiorowa pod redakcją Marii-Libiszowskiej-Żółtkowskiej i Janusza Mariańskiego. Warszawa:Verbinum, Wydawnictwo księży Werbistów

- Libiszowska-Żółtkowska M (2005) „Kultura religijna jako determinanta tożsamości” (w) *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne* . Red..A.Wójtowicz. Warszawa-Tyczyn:PTR
- Luhmann, N(1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt am Mein
- Mandieta E. ed.(2004)*The Frankfurt School on Religion*. Routledge, London
- Mocny program socjologii wiedzy*. (1993)Wybór Barnes, B., Bloor, D,.. Wstęp do wydania polskiego Mokrzycki E, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Norris P. Inglehart, R. (2004)*R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press
- O’Dea, Th(1966)*Sociology of Religion*.New Jersey: Englewood Cliffs
- Parsons, T (1972) *Religious Perspectives In Sociology and Social Psychology* (w) Lessa, W.A.Vogt, E.Z.(eds) *Reader in Comparative Religion*. N.Y.Harper & Row, s.88-93
- Parsons, T(1972)*Szkiele z teorii socjologicznej*. Przetłumaczyła E.Bendkowska.Warszawa: PWN
- Parsons, T.(1963) *Society and Modern Industrial Society* (w) Tiryakian, E., (ed) *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitrim A.Sorokin*. Glencoe, IL:Free Press,.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922) *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press
- Słownik socjologii i nauk społecznych*. (2005) Pod redakcją Gordona Marshalla. Redakcja naukowa polskiego wydania Marek Tabin. Warszawa: PWN
- Stark R. Finke R. (2000) *Acts of Faiths. Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, 2000
- Stark R.,Bainbridge S.(1985) *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*. University of Kalifornia Press
- Sullins, P.D. (2006)Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity, *American Journal of Sociology*, vol.112, nr 3, s.838-880
- Swanson, G.E. (1960)*The birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Thayer A. (2007) What’s New in the History of Christianity? *Religion Compass* 1 (2) , marzec , s.279-293
- Turner, J (1985). *Struktura teorii socjologicznej*. Przetłumaczył Szmata, J., Wstęp i redakcja naukowa Sztompka, P. Warszawa: PWN
- Tweed. Th.A,(2005) ” Marking Religion’s Boundaries: Constitutive Terms, Orienting Tropes, and Egzegetical Fussiness”. *History of Religions*. vol.44 nr 3 s.252-276
- Vernon, G, M (1966) „The Symbolic Interactionist Approach to the Sociology of Religion:” (w) *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie*. T.1. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen, s.135-153
- Warner,S. (1993)„Work In Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States” . *American Journal of Sociology*, vol.98, s.1044-1093.

Wójtowicz A. (2004) *Współczesna socjologia religii*. Tyczyn:WSSG

Wójtowicz, A (2004) *Universalne i lokalne. Socjologia religii ks. Władysława Pivowarskiego* (w) *Socjologia religii ks. Władysława Pivowarskiego*. Red. Andrzej Wojtowicz. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s.7-19

Woodhead, L. Heelas, P. Martin, D (2001) *Peter Berger and the Study of Religion*. Routledge, London.

Współczesne teorie wymiany społecznej.(1992) Wybór, redakcja naukowa i wprowadzenie Kempny, M., Szmatka, J. Warszawa: PWN

Zadra, D. (1969) (ed) *Sociologia della Religione: Testi e Documenti*.Milan: Hoepli,