

RELIGIA I RELIGIJNOŚĆ JAKO PRZEDMIOT BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

Rozprawy Społeczne, nr 2 (VI), 2012

Wiesław Romanowicz

Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie problematyki badawczej socjologii religii w zakresie religijności. W pracy ukazano różnice pomiędzy socjologią religii, a innymi naukami o religii, a w szczególności pomiędzy teologią i religioznawstwem. Przedstawiono problemy związane z definiowaniem religii i religijności w kontekście różnorodnych ujęć teoretycznych. Na tle tak skomplikowanych ustaleń autor w końcu artykułu ukazuje różne perspektywy prowadzenia badań nad religijnością we współczesnych społeczeństwach.

Słowa kluczowe: socjologia religii, religia, religijność, przedmiot badań

W dobie gwałtownych przemian w wielu wymiarach ludzkiego życia również religia i religijność poszczególnych jednostek czy społeczeństw ulega dynamicznym zmianom. Uchwycenie tych tendencji i kierunków zmian należy do jednych z ważniejszych obszarów badawczych współczesnej socjologii religii. Rozwój każdej nauki przebiega z różnym natężeniem i polega głównie na sprecyzowaniu własnego przedmiotu badań, adekwatności pojęć czy określeniu metod. Na przestrzeni rozwoju tej subdyscypliny w Polsce możemy wyróżnić następujące kierunki badań nad życiem religijnym: a/ prace zbierackie – O. Kolberg, F. Znaniński, J. Chałasiński, b/kierunek kulturowy – J. Karłowicz, B. Malinowski, L. Krzywicki, S. Czarnowski, J. Bystroń, c/ szkoła analityczna – F. Znaniński i jego uczniowie. Powyższe kierunki badań ukształtowały się przede wszystkim na początku XX wieku, miały one niewielki wymiar i stosunkowo ograniczony zakres. W tym okresie socjologia religii nie była instytucjonalnie wyodrębniona, a nauczanie należało do decyzji poszczególnych uczonych. Dopiero pod koniec lat 60-tych zaznacza się intensyfikacja rozwoju poprzez powołanie pierwszych katedr czy zakładów socjologii religii na niektórych uniwersytetach.

Obecnie możemy wymienić następujące kierunki badań (Piwowski, Zdaniewicz 1986, s. 23):

1. Badanie podstawowych wymiarów religijności.
2. Badanie wspólnot i instytucji religijnych.
3. Badanie religijności w różnych kategoriach społecznych np. młodzież.
4. Badanie związków między religią a innymi dziedzinami aktywności ludzkiej (gospodarka, polityka, kultura itp.).
5. Badanie wpływu przemian społeczno-kulturowych na religijność np. wieś otwarta - zamknięta, miasto.

Refleksja nad rozwojem określonej subdyscypliny naukowej jest zwykle przedmiotem badań i analiz naukowych. Socjologia religii – szczególnie w Polsce – dotychczas nie doczekała się systematycznych badań i szczegółowego opisu. W sensie organizacyjnym nad całością „opiekę” stara się roztoczyć Sekcja Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjolo-

gicznego oraz instytuty lub katedry socjologii funkcjonujące na poszczególnych uczelniach, poprzez organizację sympozjów, konferencji czy publikację aktualnych badań. Stąd w tym artykule zamierzam przedstawić specyfikę socjologii religii w zwierciadle innych nauk o religii oraz główne problemy badawcze związane z prowadzeniem badań nad religijnością, jako podstawowym kierunkiem badań nad życiem religijnym w Polsce.

Socjologia religii w kontekście innych nauk o religii

Pewnym truizmem jest twierdzenie, że religia niemal codziennie towarzyszy człowiekowi w jego życiu zbiorowym, czy jednostkowym. Religijny wymiar życia człowieka od wielu dziesiątków lat niezmiernie interesował badaczy wielu dyscyplin naukowych. Jednak zanim rozpoczęto w sposób naukowy zajmować się różnymi aspektami religii, przez wiele stuleci zajmowano się tą problematyką bez zastosowania odpowiedniej procedury badawczej. W literaturze ten okres zazwyczaj nazywany jest „fazą przednaukową”, w której fakty religijne były postrzegane, jako nieodłączny element praktyk religijnych.

J. Maciuszko tę fazę nazywa „telologiczną”, ponieważ praktyki były dokonywane przez kapłanów lub innych antycznych przedstawicieli wiedzy ze względu na cel teologiczny przez siebie stawiany. Komparatystyka religii nie była dla nich czystą nauką, ani sztuką dla sztuki, ale przedsięwzięciem całkiem praktycznym, przebudową systemu teologicznego według określonych i przyjętych zasad. Również i te zasady były konstruowane tak lub inaczej z przyczyn teologicznych i to one właśnie decydowały o sposobie rozwijania refleksji nad religią. Spekulacja wokół postaci bogów i sposobu ich czczenia była na tyle możliwa, na ile pozwalały na to reguły uprawianej w danej cywilizacji teologii lub - rzadziej - usytuowanie jakiejś grupy teologów – kapłanów w systemie danej religii. Z jednej bowiem strony ambicje poszczególnych centrów świątynnych dążyły do tego, aby czczone przez nich bóstwa

były jak najważniejsze, a więc aby przyznać im jak najzaszczytniejsze miejsca w ogólnopństwowych albo lokalnych panteonach. Z drugiej strony kapłani ludów podbitych musieli wprowadzać do uznawanych przez siebie panteonów postaci bogów napływowych, przyniesionych przez zwycięzców, i to w taki sposób, by nie urazić bogów miejscowych przez pomniejszenie ich rangi, ale także aby nie urazić zdobywców przyznaniem ich bogom miejsc późniejszych (Maciuszko 1992, s. 10).

Ważnym aspektem refleksji nad religią w starożytności była spekulacja filozoficzno-religijna, która dotyczyła kwestii metafizycznych i kosmologicznych. Zgłębiano naturę i początek świata w kontekście działań sił boskich. W tym okresie zaczęła się rozwijać również myśl krytyczna, podważająca istotę religii. Przykładem takiego myślenia jest nurt w badaniach nad religijnością nazwany euhemeryzmem, którego nazwa pochodzi od Euhemerosa żyjącego na przełomie IV-III wieku p.n.e. Euhemeros doszedł do wniosku, że bogowie nie reprezentują faktycznie nacechowanej religijnie transcendencji, ale są swoistą konstrukcją umysłu i historii człowieka. Mianowicie, bogowie są jego zdaniem deifikowanymi, tj. ubożyszczonymi, bohaterami z dawnych czasów: królami, władcami, herosami, wstawionymi znamiennymi cechami i czynami. Te ostatnie z biegiem czasu nabierały coraz bardziej mitycznych rysów i kształtów, a w rezultacie doszło do swoistego wywyższenia tych postaci – przypisania im cech opatrnościowych oraz funkcji transcendentnych opiekunów i mistrzów ludzkości (Maciuszko 1992, s. 11).

W epoce nowożytnej refleksja nad religią przebiegała wielowymiarowo i z różnym natężeniem. W tym aspekcie pojawienie się chrześcijaństwa i rozwój Kościoła spowodowało zintensyfikowanie polemik i koncepcji w zakresie umiejscowienia religii w życiu człowieka. W różnych epokach poczynawszy od średniowiecza poszerzała się refleksja i powstało wiele teorii mówiących o genezie i rozwoju religii. Naukowy namysł nad religią rozpoczął się w momencie, kiedy zaczęto religie traktować jako swoisty przedmiot badań, w których kryteria pracy naukowej powinny być bezwzględnie przestrzegane.

Wraz z rozwojem nauk szczegółowych w XIX wieku ukształtowała się zwłaszcza z elementów etnologii i historii nauka o religiach, która swoim zainteresowaniem chciała objąć wszystkie istniejące w przeszłości i aktualne religie. Opisywano więc zjawiska religijne w różnych religiach, w różnych miejscach i różnym czasie, porównywano je ze sobą, ustalając zachodzące między nimi podobieństwa czy prawidłowości. Na określenie tej wiedzy używano różnych terminów: „etnologia religii”, „historia religii”, „porównawcza historia religii” czy wreszcie religioznawstwo. W ujęciu i interpretacji zjawisk religijnych badacze religii stosowali zasady i metody panujące wówczas w nauce, a wraz z nimi wprowadzali pewne nastawienia i rozwiązania filozoficzne (Zdybicka 1988, s. 322).

W związku z tym, że religia stała się przedmiotem dociekań wielu dyscyplin naukowych, wydawało się koniecznym umiejscowienie jej w każdej z nich, celem wyłonienia jej specyfiki. Również w ten sposób nastąpiło wyodrębnienie się nowej subdyscypliny w socjologii zwanej socjologią religii. Jako, że socjologia religii nie jest jedyną dyscypliną, która w sposób naukowy zajmuje się badaniem religii, oczywistym staje się ukazanie specyfiki socjologicznych rozważań nad religią.

Posługując się kryteriami metody i sposobu rozumienia przedmiotu G. Kehrer wyróżnia: nauki, których przedmiot stanowi wyłącznie religia oraz nauki, dla których religia jest jednym z wielu przedmiotów badań. Do pierwszej z wyróżnionych grup należą: religioznawstwo, historia religii, teologia. W drugiej mieszczą się wszystkie te dyscypliny, które zajmują się człowiekiem i jego kulturą, a więc: filologie, nauki historyczne, nauki społeczne. Drugie istotne rozróżnienie dotyczy postawy podmiotu badającego względem przedmiotu badań. Możliwe są zatem: religijna więź z danym przedmiotem lub neutralność wobec danego przedmiotu. Teologię, a raczej teologa charakteryzuje istnienie więzi religijnej z określonym przedmiotem dociekań – Bogiem, objawieniem, zbawieniem, słowem bożym itp. Religioznawstwo, historia religii, socjologia i etnologia religii nie ustanawiają wprawdzie swego przedmiotu, niemniej jednak zachowują wobec niego postawę neutralną. Między tymi dwiema grupami istnieją postaci pośrednie, które trudno jest jednoznacznie przyporządkować, na przykład fenomenologia religii (Kehrer 1997, s.10-11).

Zróznicowanie między teologią, a innymi naukami przejawiającymi neutralny stosunek do religii, w tym również socjologii religii wynika stąd, że teologia zakłada realność istnienia podmiotu dociekań, czyli Boga, lub jego objawienia, natomiast przedmiotem nauk nieteologicznych są czynności odnoszące się do Boga lub objawienia. Powyższe rozróżnienie ma zasadniczy wpływ na metodologiczne uwarunkowania badań czy refleksji teoretycznej.

Relacje między socjologią religii a religioznawstwem są również złożone i dotyczą raczej natury historycznej aniżeli systematycznej. Religioznawstwo rozwinęło się XIX wieku przede wszystkim jako nauka próbująca poznać religie pozaeuropejskie przy użyciu metod dostarczanych przez historię i filologię, natomiast socjologia religii, wyodrębniając się w tym samym stuleciu z filozofii społecznej i stawiającej pierwsze kroki socjologii ogólnej, koncentrowała się początkowo na pytaniach o pochodzenie i funkcję religii w ogóle, a w szczególności o znaczenie religii chrześcijańskiej dla powstawania nowoczesnego społeczeństwa (Kehrer 1997, s. 13). W związku z tym socjologia religii posiada ściśle związany z socjologią, który polega na tym, że z socjologii przejęty został cały aparat pojęciowy oraz metody badawcze, a odrębność wynika ze spojrzenia na religię w aspekcie społecznym. W tym sensie socjologów interesują nie jednostkowe, indywidualne

alne doświadczenia religijne lecz społeczne warunkowania oraz funkcje jakie religia pełni w życiu zbiorowym.

Pomimo, że socjologia religii prowadzi badania w wielu perspektywach teoretycznych i metodologicznych – według A. Wójtowicza – przeważają dwa stanowiska – systematyczne i strukturalne. W ujęciu systematycznym określone zjawisko religii traktuje się jako pewną odmianę zjawiska fundamentalnego, podstawowego. Stanowisko to jest charakterystyczne dla badań ściśle powiązanych z wyznaniem religijnymi albo, szerzej, religiami świata czy przyjętym modelem religii. Drugie stanowisko głosi prymat strukturalnych zasad badań porównawczych: religie są każdorazowo fenomenami społecznymi i choć są wielorako związane z historycznymi formacjami religii, stanowią autonomiczny fakt społeczny, system ostatecznych znaczeń w strukturze działań. Te dwie socjologie religii są określane odmienną metateoretyczną perspektywą badawczą, choć są pokrewne we wszystkich innych wymiarach, szczegółowych wymagań technik i metod badań. Łączy je także zakres badań: wzajemne relacje religii i społeczeństwa (Wójtowicz 2004, s. 380-381).

Sposoby definiowania religii i religijności

Ciągle aktualnym i istotnym problemem socjologii religii jest pytanie o sposób badania religijności. I. Borowik prezentując metodologiczne przesłanie J. Beckforda, formułuje listę postulatów, rozpoczynającą się od zalecenia, by wyraźnie oddzielić naukowe rozumienie religii od rozumienia codziennego, potocznego. Nauka nie może się utożsamiać z jakąś określoną konstrukcją religii nie mając do niej dystansu i świadomości, iż jest właśnie konstrukcją, określoną społecznie, historycznie, czasem także jednostkowo. Następnie należy wyodrębnić analitycznie dwa poziomy konstrukcji religii. Wyodrębnianie zacząć od ustalenia, jakie cechy przypisywane są religii w życiu codziennym i w instytucjonalnym uporządkowaniu, poszukując tych ustaleń w takich materiałach empirycznych, jak: interakcje społeczne, opisy doświadczeń, struktury i praktyki, w których religia pojawia się jako argument „za” albo „przeciw” (Borowik 2006, s. 19). Jest to obraz niekończących się projektów badań i założeń metodologicznych sugerujących, że w najbliższym czasie raczej nie nastąpi ujednoczenie stanowisk, czy sprecyzowanie perspektyw badawczych.

Religia i religijność są zjawiskami powszechnie funkcjonującymi w życiu społecznym. Mogą być analizowane i wyjaśniane z różnych perspektyw i w różnych kontekstach. Z punktu widzenia socjologii religii, właśnie religię uznano za przedmiot analiz i dociekań naukowych. G. Kehrer częściowo precyzuje to stwierdzenie i uważa, że przedmiotem socjologii religii są obserwowane zachowania ludzkie, o ile – po pierwsze – odnoszą się do zjawisk religijnych oraz – po drugie – mogą być opisywane jako zachowania społeczne (Kehrer 1997, s. 17). Można

powiedzieć, że zakres zainteresowań badaczy sprowadza się do opisu zjawisk lub faktów społecznych, które mają charakter religijny.

Jednak samo określenie przedmiotu badań jeszcze nie określa konkretnego zagadnienia, bowiem religia stanowi obszar zainteresowań innych dyscyplin oraz jest warunkowana kontekstem społeczno-kulturowym. Stąd jednoznaczne określenie zjawiska religijnego w wielu wypadkach jest bardzo utrudnione, a już z pewnością niejednorodne.

Interesujące ujęcie religii przedstawili klasycy socjologii M. Weber i E. Durkheim. Dla obydwu z nich badanie religii ma wymiar czysto społeczny i polega na analizie konkretnych zjawisk religijnych. Według W. Piwowarskiego Durkheim i Weber – stworzyli podstawy do wyróżnienia dwóch krańcowo arbitralnych typów definicji religii: nominalnej i realnej oraz zbliżonej do nich funkcjonalnej i rzeczowej (Piwowarski 1996, s. 27).

Durkheim skonstruował definicję nominalną, której główną oś rozważań stanowi dychotomia sacrum – profanum oraz cechuje szeroki uniwersalizm w jej zastosowaniu do określonych sytuacji społecznych. Określił on religię jako „(...)ujednolicony system wierzeń i praktyk odnoszący się do rzeczy świętych, to znaczy, rzeczy wydzielonych i zakazanych – wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną moralną wspólnotę zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy się do nich stosują” (Durkheim 1983, s. 10). Zadaniem autora było skonstruowanie definicji, która miałaby ściśle socjologiczny charakter i była na tyle szeroka, aby obejmowała ona różne systemy wierzeń. O ile pierwszy postulat Durkheimowi udało się zrealizować tak z drugim miał trudności. W praktyce tak ogólnikowe i mało sprecyzowane ujęcie sacrum doprowadziło do wielu niejasności, gdyż możliwe było na przykład odniesienie tego określenia nawet do niereligijnych systemów wierzeń, które spełniają funkcje religijne.

Natomiast M. Weber w swojej analizie religii skoncentrował się na realnym fakcie. Stąd był zwolennikiem nie definiowania religii na początku rozważań, w najlepszym razie może ono znaleźć się na końcu, jako wynik przeprowadzanych analiz (Kehrer 1997, s. 19). Unikając istotnych określeń religii Weber koncentrował się na warunkach i skutkach określonych zachowań społecznych. Takie ujęcie nie przekonuje P. L. Bergera do Webera koncepcji właściwej kolejności w definiowaniu i właściwego badania, skoro badanie to można prowadzić jedynie w układzie odniesienia, który *definiuje*, co jest, a co nie jest związane z zakresem badania. *De facto* Weber stosuje definicję zakresu religii rozpowszechnioną na współczesnym mu etapie rozwoju *Religionswissenschaft* – w przeciwnym razie mógłby on równie dobrze rozważać „narod” czy też *oikos* w rozdziale socjologii religii, zamiast w innym rozdziale (Berger 1997, s. 223).

Ogólnie koncepcję religii według M. Webera możemy sprecyzować do trzech określeń (Weber 1984):

1. Religie powstają jako odpowiedź na potrzebę zrozumienia „spraw ostatecznych”.
2. „Sprawy ostateczne” (np. przeznaczenie, zło, sens życia, cierpienie) znajdują się w każdym społeczeństwie, niezależnie od poziomu kultury.
3. Cechą działania jednostki jest potrzeba nadania codziennego i ostatecznego sensu w życiu człowieka, a religia pełni funkcję integrującą oba poziomy.

Mając na uwadze odmienne stanowiska klasyków socjologii w kwestii definiowania religii możemy wyróżnić, a zarazem przyporządkować zbliżone typy definicji – funkcjonalne i substancjonalne. R. Robertson twierdzi, że owe przyporządkowanie nie jest tożsame, jakkolwiek pomiędzy nimi jest ściśle pokrewieństwo, jako że definicje funkcjonalne są w praktyce definicjami nominalnymi, natomiast definicje substancjonalne – definicjami realnymi. Definicja funkcjonalna to taka, która kryteria identyfikowania i klasyfikowania zjawiska przyjmuje funkcje, jakie to zjawisko pełni (Robertson 1983, s. 40).

Natomiast definicje substancjonalne określając rzeczywistość empiryczną opierają się na schemacie pojęciowym i teoretycznym, który pozwala formułować twierdzenia w świecie empirycznym o ograniczonym zasięgu, a kryterium identyfikacji i klasyfikacji zjawisk przyjmuje ich faktyczną treść – stąd niektórzy określają jako rzeczową.

Kolejny podział definicji religii opiera się na szerokim bądź wąskim ujęciu i wówczas mówimy o inkluzywnym bądź ekstensywnym typie definicji. Definicje inkluzywne wydają się pochodzić z dwóch źródeł. Po pierwsze, zostały zaproponowane przez tych, którzy w swej koncepcji systemu społecznego akceptują potrzebę kontrolowania jednostki poprzez nadrzędną lojalność, jaką przejawia ona w stosunku do zasadniczego zbioru wierzeń i wartości. Po drugie, paradoksalnie, zostały zaproponowane przez socjologów zainteresowanych bardziej szczegółowymi i konkretnymi zagadnieniami, takimi jak np. badanie poszczególnych organizacji religijnych (Robertson 1998, s. 156).

Takie podejście do zagadnień definicyjnych nie satysfakcjonuje wszystkich badaczy, albowiem niektórzy są zwolennikami ograniczonych definicji. Również i tutaj możemy wyróżnić dwa podejścia. Jedni sądzą, że funkcjonowanie systemu społecznego nie jest rezultatem jednorodnych homogenicznych postaw w stosunku do ogólnospołecznego wyrazu wartości i norm, a raczej oddziaływaniu władzy i przemocy. Natomiast ci, którzy opisują funkcjonowanie społeczeństw w kontekście zaangażowania się religijnego jego członków i pragną określić stany napięć między religią, a niereligijną koncepcją ładu społecznego, są zwolennikami zacieśnienia obszarów badawczych i dążą do ekskluzywnego ujęcia religii.

Według J. Mariańskiego substancjonalne ujęcie traktuje religijność jako wiarę w inną rzeczywistość, określaną jako „świętą”, w odróżnieniu od rzeczywistości codziennej doczesnej. Tę rzeczy-

wistość transcendentną określa się Bogiem, nadprzyrodzonością, pozaempiryczną rzeczywistością, świętym kosmosem, siłą wyższą itp. Podporządkowanie spraw ludzkich tej „innej” i „niewyobrażalnej” rzeczywistości stanowi specyfikę religii. Jeszcze w wyższym znaczeniu odnosi się do Boga osobowego. Definicje substancjonalne sprzyjają badaniu religijności, tak jak ona jest kształtowana przez Kościoły i związki wyznaniowe (religijność kościelna, zinstytucjonalizowana, kościelnie „uformowana” (Mariański 2004, s. 31).

Podstawowym kryterium przyporządkowania definicji do grupy pojęć funkcjonalnych jest funkcja, jaką religia pełni w życiu jednostki, grupy czy społeczeństwa. Jednak tak jednoznaczne określenie roli religii w życiu społecznym nie było wystarczającym czynnikiem jednolitego definiowania. Na przestrzeni kilkudziesięciu lat powstało wiele definicji, które możemy zaklasyfikować do definicji funkcjonalnych.

Przyjmując perspektywę typologii Robertsona wyróżniamy: definicje odwołujące się do ostatecznych problemów ludzkiego istnienia, definicje w których religia pełni funkcję kontrolną wobec najniższych poziomów kultury i definicje, które określają znaczenia uniwersalne i transcendentujące naturalny porządek rzeczy. Pomimo swoistej klasyfikacji przedstawionej powyżej trudno w sposób jednoznaczny i adekwatny przyporządkować odpowiadające kryterium funkcjonalności religii definicje R. Bellaha, J. M. Yingera, C. Geertza, T. Parsonsa czy Th. Luckamanna.

Na gruncie polskim interesującą klasyfikację definicji funkcjonalnych przedstawiła I. Borowik, która za kryterium podziału przyjęła treść funkcji. Stąd według niej możemy mówić o funkcjach egzystencjalnych, psychologiczno – emocjonalnych i kulturowo – społecznych.

- funkcje egzystencjalne zazwyczaj łączą się z twierdzeniem, że religia rozwiązuje ostateczne problemy ludzkiego istnienia. Taką definicję skonstruował J. M. Yinger, która brzmi następująco: „religia jest to system wierzeń i praktyk, za pomocą, których grupa ludzi zmagają się z ostatecznymi problemami ludzkiego życia”. Treść definicji koncentruje się wokół problemu ludzkiego życia i śmierci. Odniesie można przekonanie, że autorowi chodzi raczej o zmaganie się ze śmiercią, czyli dotyczy pytań o sens życia. Życie religijne jednostki (...) zawiera dwa elementy: po pierwsze – przekonanie, że w życiu doczesnym nieodłącznie towarzyszą zło, ból, chaos i bezprawie. Po drugie – system praktyk i związanych z nim uświęconych przekonań, głoszących, że człowiek będzie ostatecznie od tych przypadłości wybawiony (Kehrer 1997, s. 30);
- funkcje psychologiczno – emocjonalne najczęściej widać w koncepcji „odroczonej nagrody” R. Starka i W. S. Bainbrida, której podstawą są różne formy religijnego zaangażowania.

U podstaw owego zaangażowania tkwią, ich zdaniem, podstawowe pytania egzystencjalne typu „dlaczego”, na które religia udziela odpowiedzi będącej ową odroczoną nagrodą. Nagroda jest odroczone ze swej natury, ponieważ to, co obiecuje, nie może być otrzymane natychmiast (Borowik 1997, s. 22). Również według B. Malinowskiego religia pełni rolę kompensatora gdyż pozwala oswoić lęk przed głodem, śmiercią, chorobą, nieszczęściem, czyni odświętnymi codzienne akty, obdarza sankcjami moralnymi zachowania ważne dla jednostki i grupy (Malinowski 1990). Funkcje psychologiczno – emocjonalną pełni religia w trakcie ludzkiego życia, począwszy od poczęcia, poprzez ciążę, urodzenie, okres dojrzewania, małżeństwa i śmierci. Religia więc jest obecna w każdym akcie ludzkiego życia;

- funkcje kulturowo – społeczne pełnią te definicje, które określają religię jako system wierzeń, mitów, obrzędów i znaczeń. Są to definicje głównie antropologiczne i inkluzywne. Przykładem takiej definicji jest koncepcja Geertza. Według niego „religia to: system symboli, kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje, za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, którym nadano status takiej faktyczności, że nastroje te i motywacje wydają się osobliwie rzeczywiste” (Geertz 1992, s. 502). Religia dla tego autora jest konkretnym systemem kulturowym, który wpływa na zachowanie innych systemów znaczeniowych. Symbole religijne wiążą dziedzinę egzystencji człowieka z porządkiem bardziej ogólnym, odnoszą się do schematu kosmicznego. Sprawia to, że osoba religijna postrzega rzeczywistość z innej perspektywy, nierzadko przekształconej radykalnie do tego, co prezentuje się zdrowemu rozsądkowi. Kiedy brakuje jednostce odpowiedzi na pytania zasadnicze, podstawowe wówczas niemożliwe staje się interpretowanie rzeczywistości makrospołecznej. Zatem wszystkie inne systemy znaczeniowe zostają poddane w wątpliwość, a porządek zapewnia już tylko samo istnienie odpowiedzi na owe pytania (Grotowska 1999, s. 36).

Porównując definicje substancjalne z funkcjonalnymi możemy zauważyć dwie kwestie, które w zasadniczy sposób charakteryzują oba podejścia. Pierwszą z nich jest koncepcja mówiąca o tym, na co każda z nich zwraca szczególną uwagę, co jest ich cechą. O ile kryterium definicji funkcjonalnych była funkcja, jaką pełni religia w życiu jednostkowym bądź zbiorowym, to definicje substancjonalne dążą do wyjaśnienia, czym religia jest. Drugim elementem różnicującym jest zasadnicza formuła, która określa oba podejścia. W definicjach funkcjonalnych na pierwszym miejscu uwidocznione są ostateczne warunki ludzkiego życia, to substancjonalne koncentrują się na rozróżnieniu rzeczywistości empirycznej i ponadempirycznej. Takie podejście

zazwyczaj prowadzi do wyeksponowania Absolutu i stworzenia hierarchii tych rzeczywistości, gdzie rzeczywistość empiryczna jest podporządkowana rzeczywistości ponadempirycznej.

Podejście substancjalne można scharakteryzować w kilku punktach (Grotowska 1999, s. 32):

1. Zjawiska religijne biorą się z potrzeb ludzkich, idee, doświadczenia i rytuały religijne łączą życie człowieka ze światem nieempirycznym, który jest również realny.
2. Fenomeny religijne mają swoją własną wartość, są autonomiczne. Wartość religijna do wartości innego rodzaju jest niesprowadzalna.
3. Dążąc do uchwycenia istoty religii w swoich wyjaśnieniach dotyczących zjawisk religijnych używają takich konstruktów teoretycznych jak: „sacrum”, „Bóg”, „święty kosmos”, „nadprzyrodzoność”.
4. Religijność jest konkretyzowana w kontekście układu społeczno – kulturowego

Powyższe ustalenia wypełnia definicja zaproponowana przez W. Piwowarskiego, który opierając się o szeroki kontekst społeczno – kulturowy definiuje religię jako system wierzeń i wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej (Piwowarski 1996, s. 43).

Również G. Kehrer stoi po stronie ujęcia substancjonalnego i ukazuje przewagę takiego ujęcia nad funkcjonalnym w następujących względach (Kehrer 1997, s. 32):

1. Lepiej i dokładniej określa przedmiot.
2. Skuteczniej eliminuje myślenie kryptoteologiczne, które, o ile się pojawi, łatwiej daje się zidentyfikować.
3. Wymaga mniejszej liczby aksjomatów.
4. Likwiduje na wstępie niebezpieczeństwo błędu petitio principii.

Podsumowując wszystkie definicje wypada stwierdzić, iż każda z nich ma swoje braki i słabości. W dalszym ciągu brak jest zadawalającej definicji, bowiem na ogół definicje te są elementem szerszych systemów teoretycznych, próbujących rozwikłać dwustronną zależność między religią a systemem społecznym, zmianami, które następują w toku rozwoju społeczeństw, i ich różnorodność jest wyrazem odmiennych opcji wykorzystywanych w ich rozumieniu i wyjaśnianiu (Borowik 1997, s. 24).

Zjawisko religijności jest ściśle związane z pojęciem religii. Przyjęcie określonego stanowiska definiującego religię w sposób bezpośredni rzutuje na rozumienie terminu religijność i sposobu jej operacjonalizacji. W socjologii przez religijność rozumie się najogólniej funkcjonowanie religii w postępowaniu jednostki lub życiu społecznym. Innymi słowy, religijność ujmowana jest jako zjawiskom społeczno-kulturowe, fakt społeczny, przejawiający się w świadomości oraz życiu jednostek i zbiorowości ludzkich

(Wysocka 2000, s. 23-24). Najczęściej jest ona powiązana z instytucjami religijnymi, które bezpośrednio lub pośrednio uczestniczą w socjalizacji religijnej jednostek. Religijność ukształtowaną przez Kościół rozpatruje się w dwóch płaszczyznach: społecznej, zewnętrznej, jednowymiarowej (kryterium religijności stanowią tu głównie praktyki religijne) oraz indywidualno-społecznej, wielowymiarowej (kryterium religijności związane jest tu z wiarą, jej przeżywaniem i działaniem zgodnym z nakazami religii) (Libiszowska-Żółtkowska 1991, s. 24).

Przedstawione powyżej dwie koncepcje badań religijności dotyczą czysto teoretycznych rozważań, ponieważ w społeczeństwie zazwyczaj nie występuje tylko religijność instytucjonalna bądź prywatna. Jako zjawisko społeczno – kulturowe występuje zmiennie i podlega procesom rozwoju społeczeństw, zmianom cywilizacyjnym czy kulturowym. Uwarunkowana również jest wieloma zmiennymi np. wiekiem, wykształceniem, zawodem, płcią, miejscem zamieszkania. Faktycznie funkcjonująca religijność – według J. Mariańskiego - jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, luźnej, chaotycznej, niezadomowionej, ruchomej, nieokreślonej, „mozaikowej”, niezinstytucjonalizowanej religijności (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się z religijnością zinstytucjonalizowaną czy religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne normy życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi. Rzeczywistość zróżnicowania religijnego nie jest czarno-biała, lecz składa się z rozległego spektrum zlewających się kolorów i kształtów (Mariański 2004, s. 41).

Mówienie o religijności ma sens tylko wówczas, gdy możemy wskazać jakąś osobę lub grupę osób, do której możemy odnieść religijność. Religijność jest zawsze czyjąś religijnością, jest subiektywnym wymiarem funkcjonowania religii w jednostce lub zbiorowości (Borowik, Doktor 2001, s. 50).

Pierwsze ujęcia religijności wiązały się z przypisywaniem pierwszoplanowej roli praktykom religijnym i związkom z religijnymi instytucjami, jak również polegały – jak w przypadku G. Le Brasa - na obserwacji samych praktyk religijnych. Na początku lat sześćdziesiątych powstały pierwsze operacjonalizacje religijności, które uwzględniały więcej parametrów np. wiedzy religijnej, przynależności religijnej, aktywności pozakościelnej (Borowik, Doktor 2001, s. 50-52).

Nowatorską koncepcję pojmowania religijności przedstawili R. Stark i Ch. Glock (Stark, Glock 1998, s. 182-187), którzy z uwagi na wielość religii wyszczególnili pięć wymiarów religijności (ideologiczny, rytualny, doświadczeniowy, intelektualny, konsekwencyjny). Jest to koncepcja, która dotychczas doczekała się wielu zwolenników, przede wszystkim z uwagi na możliwość jej wykorzystania w badaniach o porównawczym charakterze oraz na jej szeroki zakres.

Kwestia wiary i religijności nie stanowią łatwego pola do badań empirycznych, zwłaszcza o charakterze ilościowym. Wiary religijnej nie można sprowadzić do wiedzy, światopoglądu czy też pozostających w zgodzie z własnymi przekonaniem zachowań w określonych sytuacjach życiowych. Wiara i związana z nią religijność zakładają pewien specyficzny rodzaj doświadczenia transcendencji, które to doświadczenie nierzadko wymyka się spod kontroli stosownych narzędzi badawczych. Nie znaczy to jednak, że ze względu na pewne ograniczenia w tym względzie kwestią religii nie należy się zajmować. Pomimo pewnej niedoskonałości wskaźników wiary i religijności stosowanych w badaniach empirycznych stanowią one niekwestionowane źródło wiedzy o społeczeństwie oraz zachodzących w nim przemianach (Boguszewski 2007, s. 240).

Według I. Borowik badacze często używając pojęcia religijność nie zadają sobie trudu, by odpowiedzieć na pytanie, czym jest sama religijność i od razu mówią o poszczególnych jej parametrach, niejako milcząc zakładają, że pojęcie religijności jest powszechne i uzgodnione. Dotyczy to nie tylko artykułów w periodykach, ale także opracowań książkowych. Pojęcie to jest zatem używane dość dowolnie, w zależności od celu jaki przyświeca używającemu. Może być więc mowa o religijności w średniowieczu, o religijności grup, używa się tego pojęcia również w takich kontekstach jak: religijność codzienna i świąteczna, selektywna, dojrzała i niedojrzała, zewnętrzna i wewnętrzna, kobiet i mężczyzn, religijność chorych, religijność ludzi starych itp.

W związku z tym wspomniana autorka proponuje, aby religijność rozumieć jako różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego, subiektywnego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treść rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań, dające się zwerbalizować przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określane mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Przez formy rozumie się praktyczne działania wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależeniu do wspólnoty (Borowik, Doktor 2001).

Ciągły dylemat, który od kilkudziesięciu lat towarzyszy badaczom religijności mówiący o tym czy religijność należy badać w perspektywie metod ilościowych bądź jakościowych starał się rozwiązać A. Wójtowicz przedstawiając projekt badań morfologicznych. Według niego morfologia stanowi fazę pośrednią lub pomost pomiędzy badaniami i metodami ilościowymi a badaniami i metodami jakościowymi. Łączy świat wartości ze światem struktur, doświadczenie z procesem, znaczenie z danym typem ładu zbiorowego. Morfologia patrzy na religijność z punktu widzenia faktu, którego nie ma poza współmierną sobie całością. U źródeł religijności jako faktu znaczącego i znaczonego równocześnie jest jej kon-

tekst. Procedura morfologiczna postuluje każdorazowo względem danego faktu jakąś perspektywę, głos względem jego tekstu, zachowania względem jego kodu, wydarzenia względem jego skali. Stronniczość religijności nie jest jej skazą, przeciwnie, jako uruchamianie perspektywy jest stronniczością usprawiedliwioną i nieusuwalną, jeśli ma pozostać faktem społecznym. Horyzontem badania morfologicznego jest religijność w procesie transmisji znaczeń, jako uporządkowany i porządkujący komunikat w systemie. Jakim? To właśnie jest do określenia, odkrycia (Wójtowicz 2002, s. 53-65).

Uwagi końcowe

Mam świadomość, że przedstawione w niniejszym artykule uwagi metodologiczne dotyczące przedmiotu prowadzenia badań nad religią i religijnością mają tylko wstępny i bardzo ogólny charakter. Podjąłem się tylko zasygnalizowania tego problemu z uwagi na jego wielostronny charakter i ciągłe modyfikacje w metodologii badań. Socjologia religii jest subdyscypliną socjologiczną stosunkowo młodą i ciągle jest na etapie zmian i dynamicznego rozwoju. Dynamizm rozwoju wynika przede wszystkim z gwałtownych zmian w strukturze społecznej w kontekście globalizujących się społeczeństw. Dodatkowo religia, jako przedmiot badań jest skomplikowaną i wielowymiarową przestrzenią badawczą, a usytuowanie jej w konkretnym aspekcie kultury wymaga od badacza dużej wiedzy pozasocjologicznej i ogromnego doświadczenia w formułowaniu hipotez i konsekwencji w ich wyjaśnianiu. Nie bez znaczenia jest dobór i zastosowanie odpowiednich technik i narzędzi badawczych. Stąd bardzo trudno jest przyjąć adekwatną do konkretnej sytuacji koncepcję badań i sprawnie je przeprowadzić.

Niezmiernie ważnym, a zarazem ogromnie trudnym elementem badań nad religijnością w minionej epoce było przyjęcie skrajnych, często wykluczających się koncepcji usytuowania religii w życiu jednostkowym i zbiorowym. Bardzo często założenia metodologiczne były formułowane zgodnie z ideologią polityczną lub kościelną. Dlatego wyniki badań były jednostronne i brakowało neutralności i obiektywizmu, który jest podstawowym wyznacznikiem badań naukowych. Dzisiaj również można zauważyć zagrożenia wynikające z nadinterpretacji niektórych wyników badań, szczególnie tych, które wynikają z okazjonalnych sondaży wykonanych przez niedoświadczonych i nieuczciwych badaczy. Stąd w dalszym ciągu podstawowym postulatem badań empirycznych nad religijnością jest staranność w przeprowadzeniu badań, odpowiedni poziom wiedzy metodologicznej i świadomość badacza o złożoności przedmiotu badań.

Literatura:

- Berger P.L.(1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków.
- Boguszewski R.,(2007) „Polak-katolik” *casus polskiej religijności w warunkach globalizacji na podstawie badań empirycznych CBOS*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska(red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków.
- Borowik I.(1997), *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Wyd. UJ, Kraków.
- Borowik I.(2006), *Religia jako konstrukt. Jamesa Beckforda analiza społecznego tworzenia religii*, [w:] J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków.
- Borowik I., Doktor T. (2001), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków.
- Durkheim E.(1983), *Elementarne formy życia religijnego*, [w:] F. Adamski(red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, WAM, Kraków.
- Geertz C.(1992), *Religijność jako system kulturowy*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styk myślenia*, PWN Warszawa.
- Grotowska S.(1999), *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Nomos, Kraków.
- Kehrer G.(1997), *Wprowadzenie do socjologii religii*, Nomos, Kraków.
- Libiszowska-Żółtkowska M.(1991), *Postawy inteligencji wobec religii, Studium socjologiczne*, PWN, Warszawa.
- Maciuszko J. T.(1992), *Wprowadzenie do nauk o religii*, ChAT, Warszawa.
- Malinowski B.(1990), *Mit, magia, religia*, PWN, Warszawa.
- Mariański J.(2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Nomos, Kraków.
- Piwowski W.(1996), *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin.
- Piwowski W., Zdaniewicz W.(1986), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Robertson R.(1983), *Podstawowe problemy definicyjne*, [w:] F. Adamski(wybór), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, WAM, Kraków.
- Robertson R.(1998), *Główne zagadnienia analizy religii*, [w:] W. Piwowski(wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Stark R.Glock., Ch.(1998), *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] W. Piwowski(wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Weber M.(1984), *Szkice z socjologii religii*, Książka i wiedza, Warszawa.
- Wójtowicz A. (2002), *Badania jakościowe i ich związki z badaniami ilościowymi. Projekt morfologii religijności*. [w:] J. Mariański i S. Zaręba(red.), *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, Apostolicum, Ząbki.
- Wójtowicz A.(2004), *Socjologia religii* [w:] *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Wysocka E.(2000), *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Nomos, Kraków.
- Zdybicka Z. J.(1988), *Religia i religioznawstwo*, RW KUL, Lublin.

RELIGION AND RELIGIOSITY AS SUBJECTS OF SOCIOLOGICAL STUDIES

Social Dissertations, Issue 2 (VI), 2012

Wiesław Romanowicz

Pope John Paul II State School of Higher Education in Biała Podlaska

Summary: This article aims to present the study issues in the sociology of religion related to religiosity. It points to the differences between the sociology of religion and other fields concerned with religion, particularly theology and religious studies, presenting problems associated with defining religion and religiosity in the context of various theoretical approaches. In the context of these complex issues, the author describes a variety of approaches to studying religiosity in contemporary societies.

Key words: sociology of religion, religion, religiosity, study subject

With rapid changes occurring in so many aspects of human life, the religion and religiosity of individuals and societies are also undergoing dynamic transformations. Capturing these trends and the directions of change is an important field of study in the contemporary sociology of religion. Each science develops at a different pace and is mainly based on specifying its own study subject and a sufficient conceptual framework, and determining the methods. In the course of this subdiscipline's development in Poland we can distinguish the following directions in studying religious life: a/ collection - O. Kolberg, F. Znaniński, J. Chałasiński, b/cultural direction - J. Karłowicz, B. Malinowski, L. Krzywicki, S. Czarnowski, J. Bystron, c/ the analytical school - F. Znaniński and his disciples. The above study directions emerged primarily in the early 20th Century; they were small in size and relatively limited in their scope. At that time the sociology of religion was not institutionally distinguished, and the decision whether to teach it was up to individual scholars. It was not until the late 1960s that this field began to grow, with the first institutes and departments of the sociology of religion appearing at some universities.

At present, we can enumerate the following study domains (Piwowarski, Zdaniewicz 1986, p. 23):

1. The study of the primary dimensions of religiosity.
2. The study of religious communities and institutions.
3. The study of religiosity in various social categories, e.g. young people.
4. The study of links between religion and other fields of human activity (the economy, politics, culture, etc.).
5. The study of the influence of socio-cultural changes on religiosity, e.g. an open, closed village, a city.

Reflection on the development of a specific subdiscipline of study usually forms a subject of research and analysis. The sociology of religion - particularly in Poland - has had no such systematic study or detailed description devoted to it yet. In the organisational sense, the Section of Sociology of Religion

at the Polish Sociological Association is attempting to "oversee" the field, along with institutes and departments of sociology at individual higher-education institutions, through organising symposia and conferences, or publishing latest studies. With this in mind, I am going to present the distinctive characteristics of the sociology of religion set against other fields that study religion and the main problems connected with researching religiosity as the primary domain in studying religious life in Poland.

The sociology of religion in the context of other studies of religion

To say that religion is almost an everyday presence in the social and individual lives of human beings would be a truism. The religious dimension of human life has been over the ages a point of great interest among scientists and scholars working in various disciplines. However, before various aspects of religion were subjected to scientific scrutiny, this subject matter had been studied for centuries without using the appropriate research procedures. The literature usually refers to that period as the "pre-scientific stage", in which religious facts were perceived as an element inherent in religious practices.

J. Maciuszko calls that stage "theological", as the practices were performed by priests, or other ancient holders of lore, for their theological purposes. Comparative studies in religion were neither a pure science nor art for art's sake to them - it was quite a practical undertaking, a rebuilding of the theological system according to some set and adopted rules. These rules, too, were constructed in one way or another for theological reasons, and it was these that decided about the ways in which religion-related studies were developed. Speculation about the figures of gods and the ways to worship them were possible to the extent to which they were allowed by the rules of the theology professed in a given civilisation or, less often, the placement of a certain group of theologians - priests within the system of the religion. On the one hand, the ambitions of certain temples aimed at making the gods they worshipped

as important as possible, with the most honourable places in the nationwide or local pantheons. On the other, the priests of the conquered peoples had to introduce foreign gods to their pantheons, and in such a way, as not to offend the local deities by belittling them, while also leaving the conquerors satisfied by giving important roles to their gods (Maciuszko 1992, p. 10).

An important aspect of studies of religion in ancient times was philosophical and religious speculation, involving metaphysical and cosmological issues. The nature and origin of the world was studied in the context of divine activity. Critical thought that questioned the essence of religion also began developing at that time. An example of such thinking is the school called *euherism* in studies of religiosity, the name referring to Euhemerus, who lived at the turn of the 3rd Century B.C. Euhemerus claimed that gods do not represent religious transcendence, but are a peculiar construct of the human mind and history. In his view, gods were deified, i.e. idolised figures of those times – kings, rulers, heroes, famed for their virtues and acts. With time, the latter acquired more and more mythical shapes and figures, resulting in a certain elevation of these figures – attributing providential and transcendental features to them as the guardians and masters of mankind (Maciuszko 1992, p. 11).

In modern times, reflection on religion had numerous dimensions and was of varying intensity. In this aspect, the appearance of Christianity and the development of the Church caused even more heated polemics and more concepts as to the place of religion in human life. In various eras, starting from the Middle Ages, the extent of religious reflection grew, bringing about the emergence of a great number of theories about the genesis and development of religion. Scientific thought on religion began when religions started being treated as a specific study subject where the scientific criteria should be observed unconditionally.

Along with the development of exact sciences in the 19th Century, a study of religion emerged, based primarily on elements of ethnology and history, which wished to include all the past and present religions in its scope. As a result, religious phenomena from various religions, places, and times were described and compared, detecting the similarities and regularities across them. Various terms were used to denote this field of study, including “the ethnology of religion”, “the history of religion”, “the comparative history of religion” or religious studies. In the depiction and interpretation of religious phenomena the researchers of religion applied the principles and methods which were current in science, bringing certain philosophical attitudes and solutions along (Zdybicka 1988, p. 322).

As religion became a subject of study for many scientific disciplines, it seemed necessary to find a place for it in each in order to determine its specificity. It was also how the new subdiscipline of so-

ciology, entitled the sociology of religion, appeared. As the sociology of religion is not the only discipline which uses scientific methods to study religion, there is a clear need to define the distinctive features of the sociological study of religion.

By using the criteria of method and the understanding of the study subject, G. Kehrer distinguishes sciences which study solely religion and sciences for which religion is one of the many study subjects. The former group includes: religious studies, the history of religion, and theology. The latter contains all disciplines which deal with the human being and its culture, i.e. philology, historical studies, and social studies. The second important distinction concerns the attitude of the researcher towards the study subject. The possible options here are as follows: religious ties with the subject or neutrality towards the subject. Theology, or rather a theologian, is usually characterised by religious ties with the specific study subject – God, revelation, salvation, the Word of God, etc. Religious studies, the history of religion, the sociology and ethnology of religion, although they have not established their study subject, maintain a neutral attitude. There are intermediary forms between these two groups, which are difficult to classify unambiguously, such as the phenomenology of religion (Kehrer 1997, p. 10-11).

The distinction between theology and other sciences, which have a neutral approach to religion, including the sociology of religion, comes from the fact that theology assumes the reality of the investigated subject, i.e. God, or his revelation, while the subject of non-theological sciences are activities related to God or the revelation. The above distinction has a fundamental influence on the methodological conditions of research and theoretical reflection.

Relations between the sociology of religion and religious studies are also complex and more historical than systematic in nature. Religious studies developed in the 19th Century primarily as a science which aimed at learning about non-European religions by using methods borrowed from history and philology, while the sociology of religion, which also emerged in that century from social philosophy and the early general sociology, at first focussed on questions regarding the origins and function of religion in general, and particularly the significance of the Christian religion in the development of the modern society (Kehrer 1997, p. 13). In this regard, the sociology of religion has close connections with sociology, based on taking the entire conceptual apparatus and research methods from it, and its distinctiveness lies in its perceiving religion in the social aspect. In this sense, sociologists are interested in social conditions and the functions that religion plays in collective life and not in individual religious experience.

Although the sociology of religion conducts research from numerous theoretical and methodological perspectives, according to A. Wójtowicz there are two standpoints that dominate - the systematic

and the structural. In the systematic approach a given phenomenon of religion is treated as a certain variety of a fundamental, basic phenomenon. This position is characteristic of research that is strictly connected with religious creeds, or, in a broader sense, the religions of the world and the adopted model of religion. The second view opts for the primacy of the structural principles of comparative studies – each religion is treated as a social phenomenon and, although they are in many ways connected with historical religious formations, they constitute autonomous social facts, a system of established meanings in the structure of activities. These two sociologies of religion are defined by different meta-theoretical study perspectives, even though they are related in all other aspects, detailed requirements of techniques and study methods. Another aspect they have in common is their scope of study – the mutual relations between religion and society (Wójtowicz 2004, pp. 380-381).

The ways of defining religion and religiosity

The still-current and important problem in the sociology of religion is the question as to the way religiosity should be studied. I. Borowik, on presenting the methodological message of J. Beckford, formulates a series of recommendations, which start from the suggestion that the scientific understanding of religion should be clearly separated from its everyday understanding. Science cannot identify itself with some specific religious construct without maintaining a perspective, and an awareness that it is precisely a construct, determined socially, historically, and sometimes also individually. Two levels in the structure of religion should then be theoretically distinguished. It should be started by determining which features are attributed to religion in everyday life and institutional order, looking for information in empirical materials such as social interactions, descriptions of experiences, structures and practices in which religion appears as the argument “for” or “against” (Borowik 2006, p. 19). The endless list of different study projects and methodological assumptions proposed suggests that neither the standardisation of the standpoints nor the specification of study perspectives is to be expected soon.

Religion and religiosity are common phenomena in social life. They can be analysed and explained from a variety of perspectives and in a multitude of contexts. From the point of view of the sociology of religion it is religion that is the subject of scientific analysis and investigation. G. Kehrer makes this statement slightly more specific by claiming that the subject of the sociology of religion is the observation of human behaviour, firstly, as long as it relates to religious phenomena and, secondly when it can be described as social behaviour (Kehrer 1997, p. 17). The field of interest of the scholar is to describe the social phenomena and facts that are religious in nature.

Nonetheless, the specification of the study subject

is not yet sufficient to define a specific field of interest, as religion is studied by other disciplines and is determined by the socio-cultural context. Hence a clear-cut definition of a religious phenomenon is in many cases made very difficult, and certainly heterogeneous.

The classics of sociology, M. Weber and E. Durkheim, presented an interesting approach to religion. For both, the study of religion is purely social in nature and is based on the analysis of specific religious phenomena. According to W. Piwowarski, Durkheim and Weber created the basis for distinguishing two radically different types of definitions – the nominal and the factual, as well as the related functional and material ones (Piwowarski 1996, p. 27).

Durkheim formulated the nominal definition, which concentrates on the sacred-profane dichotomy and is widely universal in its application to specific social situations. He described religion as a “unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say set apart and forbidden, beliefs and practices which unite into one single moral community, called a Church, all those who adhere to them” (Durkheim 1983, p. 10). The author’s task was to formulate a definition that would be purely sociological in nature and sufficiently broad to encompass various systems of belief. Insofar as Durkheim managed to fulfil the first part of the task, he was faced with difficulties in accomplishing the second. In practice, such a general and unspecific definition of the sacred led to many ambiguities, as it was possible to relate that description even to non-religious systems of belief which fulfil religious functions.

As for M. Weber, he focussed on facts, opting not to define religion at the outset, but at best arriving at it in the end, as a result of the undertaken analyses (Kehrer 1997, p. 19). Avoiding any significant definitions of religion, Weber concentrated on the conditions and effects of certain types of social behaviour. P. L. Berger does not uphold Weber’s concept of the proper order in defining and the actual study, if the study can only be performed in a frame of reference that *defines* what is, and what is not connected with the field of study. *De facto*, Weber uses the definition of the scope of religion which was widespread in Religionswissenschaft’s development of his time – otherwise he could have easily included a discussion of the “nation” and “*oikos*” in the chapter on the sociology of religion, rather than in separate chapters (Berger 1997, p. 223).

In general, M. Weber’s concept of religion may be summarised in three statements (Weber 1984):

1. Religions arise in response to the need to understand the “last things”.
2. “The last things” (e.g. destiny, evil, the meaning of life, suffering) can be found in every society, regardless of cultural development.
3. The need to give an everyday sense and ultimate meaning to human life is a feature of any individual’s actions and religion serves the function of integrating both levels.

Bearing in mind the different standpoints of the classics of sociology in defining religion, we can distinguish, and also assign two types of similar definitions – functional and substantive. R. Robertson claims that these are not identical, although closely affiliated, as functional definitions are in practice nominal definitions, and substantive definitions are real definitions. A functional definition is one that assumes the functions of a phenomenon as the criteria for its identification and classification (Robertson 1983, p. 40).

In describing empirical reality, substantive definitions are based on a conceptual and theoretical scheme, which allows the formulation of a statement in the empirical world with a limited extent, while the criterion of the identification and classification of phenomena is based on their actual content – hence it is sometimes described as material.

Another division of the definitions of religion arises from a broad or narrow approach – the inclusive or extensive type of definition. Inclusive definitions seem to come from two sources. First, they were proposed by those who, in their concept of a social system, accepted the need to control the individual through his or her imperative loyalty to a fundamental set of beliefs and values. Second, paradoxically, they were suggested by sociologists interested in more detailed and specific matters, such as the study of specific religious organisations (Robertson 1998, p. 156).

Such an approach to definition issues is not considered satisfactory by all researchers, as some of them support limited definitions. Two approaches can also be distinguished here. Some claim that the functioning of the social system is not a result of homogenous attitudes towards the general social expression of values and norms, but rather of the influence of power and violence. In turn, those who describe the functioning of societies in the context of the religious involvement of their members and who aim at defining the tensions between religion and the non-religious concept of the social order opt for restricting study fields and are calling for an exclusive approach to religion.

According to J. Mariański, the substantive approach considers religiosity to be the faith in a different reality, described as “sacred”, in contrast to the everyday, worldly reality. That transcendental reality is called God, the supernatural, the non-empirical reality, the holy cosmos, *vis maior*, etc. Subordinating worldly matters to that “other” and “unimaginable” reality is a specific feature of religion. It also refers to the higher order of a personal God. Substantive definitions facilitate the study of religion as to the way it was shaped by Churches and denominations (Church religiosity, religiosity that is institutionalised, “formed” by the Church) (Mariański 2004, p. 31).

The basic criterion in assigning a definition to a group of functional notions is the function that religion plays in the life of an individual, group or society. However, such an unambiguous statement of the

role of religion in social life was not sufficient to provide uniform definitions. A number of definitions that have been suggested over a period of several decades can be classified as functional.

Assuming the perspective of Robertson’s typology we can distinguish definitions which refer to the ultimate matters of human existence, definitions in which religion exerts control over the lowest levels of culture, and definitions which describe the universal meanings that transcend the natural order of things. Despite the classification presented above, it is difficult to explicitly and properly assign the definitions of R. Bellah, J.M. Yinger, C. Geertz, T. Parsons, and T. Luckmann to functionality categories.

In Poland, an interesting classification of functional definitions was presented by I. Borowik, who adopted the function content as a criterion of division. Hence, she distinguished existential, psycho-emotional, and socio-cultural functions.

- existential functions are usually linked with the statement that religion addresses the ultimate problems of human existence. Such a definition was formulated by J. M. Yinger: religion is “a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with the ultimate problems of human life”. The content of this definition focusses on the problem of human life and death. It seems that the author is concerned more with the struggle against death, with questions about the meaning of life. The religious life of an individual (...) is composed of two elements: first – the conviction that worldly life is inseparably connected with evil, pain, chaos, and lawlessness. Second – a system of practices and sanctified beliefs that the human being will eventually be saved from these afflictions (Kehrer 1997, p. 30);
- psycho-emotional functions are most readily noticeable in the concept of “deferred gratification” by R. Stark and W. S. Bainbridge, which is based on various forms of religious involvement. According to them, this involvement arises from fundamental existential questions, such as “why”, to which religion responds with that deferred gratification. The reward is, by nature, delayed, as that which it promises cannot be received immediately (Borowik 1997, p. 22). Also according to B. Malinowski religion plays the role of a compensator, as it allows people to mitigate the fear of hunger, death, illness, misfortune, gives sanctity to everyday rituals, and morally supports behaviour which is important for the individual and the group (Malinowski 1990). The psycho-emotional function is played by religion during human life, starting from conception, through gestation, birth, puberty, marriage, and death. Thus understood, religion is present in every aspect of human life;
- socio-cultural functions are exhibited by those definitions which describe religion as a system

of beliefs, myths, rituals, and meanings. These include mainly anthropological and inclusive definitions. An example of such a definition is Geertz's concept. In his view, "religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating concepts of a general order of existence and clothing these concepts with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic" (Geertz 1992, p. 502). For Geertz, religion is a specific cultural system, which influences the behaviour of other systems of meaning. Religious symbols link the domain of human existence with a more general order, and they refer to the cosmic order of things. This makes a religious person see reality from a different perspective, often radically removed from what the common sense dictates. When an individual is in want of answers to fundamental questions, it becomes impossible to interpret the macro-social reality. Therefore, all systems of meaning are questioned, and order is provided by the very existence of answers to these questions (Grotowska 1999, p. 36).

In comparing substantive to functional definitions it is possible to observe two aspects which fundamentally characterise both approaches. The first of these is the concept describing the matters to which each of them pays the most attention, what is their feature. Insofar as the criterion of functional definitions was the function that religion plays in individual or collective life, substantive definitions are aimed at explaining what religion is. The second distinguishing element is the fundamental formula that determines each approach. In functional definitions, the most important aspect is the final outcome of human life, while substantive definitions focus on distinguishing the empirical and supra-empirical realities. Such an approach usually leads to the over-riding concept of the Absolute and the creation of a hierarchy of these realities, where the empirical reality is subordinated to the supra-empirical domain.

The substantive approach may be characterised in several points (Grotowska 1999, p. 32)

1. Religious phenomena arise out of human needs; religious ideas, and experiences, and rituals connect human life with the non-empirical world, which is also real.
2. Religious phenomena are valuable in themselves, they are autonomous. Religious values cannot be equated to other types of values.
3. In attempting to capture the essence of religion, they use such theoretical constructs as "the sacred", "God", "the holy cosmos", "the supernatural" in their explanations regarding religious phenomena.
4. Religiosity is made specific in the context of a socio-cultural system

The above criteria are fulfilled by the definition suggested by W. Piwowarski, who, starting with a

broad socio-cultural context, defines religion as a system of beliefs and values and related activities, shared and fulfilled by a group of people, which arise from distinguishing the empirical and the non-empirical realities and subordinating the significance of matters of empirical reality to the non-empirical reality (Piwowarski 1996, p. 43).

G. Kehrer is a proponent of the substantive approach who argues its superiority over the functional approach in the following aspects (Kehrer 1997, p. 32)

1. It describes the subject in a better and more precise way.
2. It is more effective in eliminating crypto-theological thinking, which, if present, is easier to recognise.
3. It requires a smaller number of axioms.
4. Already at the outset, it rules out the danger of committing a *petitio principii*.

To summarise all the definitions, it should be stated that each of them is burdened by some deficiency or weakness. A satisfactory definition is still lacking, as in general, these definitions form elements of broader theoretical systems which strive to solve the two-sided dependence between religion and the social system, and changes which take place in societal development, and their diversity is an expression of various viewpoints used in their understanding and explanation (Borowik 1997, p. 24).

The phenomenon of religiosity is closely tied in with the notion of religion. Adopting a specific standpoint defining religion directly influences the understanding of the term religiosity and the way it is operationalised. In sociology, religiosity is understood in the most general terms as the functioning of religion in the conduct of an individual or in social life. In other words, religiosity is seen as a socio-cultural phenomenon, a social fact, which is manifested in the consciousness and lives of individuals and communities (Wysocka 2000, p. 23-24). Usually it is connected with religious institutions which directly or indirectly participate in the religious socialisation of individuals. The religiosity shaped by the Church is seen on two levels: social, external, one-dimensional (religious practices make up the main criterion of religiosity) and the individual-social, multi-dimensional (the criterion of religiosity is faith, its handing down and abiding by the religion's dictates) (Libiszowska-Żółtkowska 1991, p. 24).

The two concepts of religiosity studies presented above refer to strictly theoretical considerations, as in real societies religiosity is rarely restricted to being just institutional or private. As a socio-cultural phenomenon it is varied and subject to the processes of societal development, civilisational and cultural change. It is also determined by numerous variables, such as age, education, profession, gender, and place of residence. Actual religiosity – according to J. Mariański – is internally diversified and pluralised, up to forms of unclear, casual, loose, chaotic, undomesticated, volatile, unspecific, "mosaic", uninsti-

tutionalised religiosity (e.g. esotericism, New Age). That which is Christian does not identify itself with institutionalised religiosity or religiosity shaped by Churches. Society is opting for such norms of religious life which are not determined by the Church. In the conditions of increasing socio-cultural pluralism, people speak not only of secularisation, but also of the diversification of religiosity and its individualised forms, both in Churches, and outside them. The reality of religious diversity is not black and white, but it is composed of a broad spectrum of colours and shapes mingling with one another (Marianiński 2004, p. 41).

Speaking of religiosity is meaningful only when we can identify some person or group of people to whom this religiosity can refer. Religiosity is always somebody's religiosity, a subjective dimension of the religion's functioning in an individual and in a group (Borowik, *Doktor* 2001, p. 50).

The first attempts at defining religiosity assigned a pivotal role to religious practices and connections with religious institutions, and were also based – as in G. Le Bras's case – on observing religious practices. The first operationalisations of religiosity appeared in the early 1960s, taking more parameters into account, such as religious knowledge, religious affiliation, and non-Church activity (Borowik, *Doktor* 2001, pp. 50-52).

An original concept of understanding religiosity was presented by R. Stark and C. Glock (Stark, Glock 1998, pp. 182-187), who, considering the multitude of religions, distinguished the five dimensions of religiosity (ideological, ritualistic, experiential, intellectual, consequential). This concept has had many followers, primarily due to its broad scope and the possibility of using it in comparative studies.

The issue of faith and religiosity do not provide a simple field for empirical data, particularly those of a quantitative nature. Religious faith cannot be equated with knowledge, viewpoint, or behavioural patterns arising in various life situations in accordance with one's convictions. Faith and religiosity assume a certain special type of a transcendental experience, which is often beyond the capabilities of the study tools applied. This does not mean, however, that due to certain limitations in this regard, the issue of religion should not be approached at all. Despite some imperfection of faith and religiosity indicators used in empirical studies, they form an unquestionable source of knowledge on society and the changes going on within it (Boguszewski 2007, p. 240).

According to I. Borowik, researchers who use the concept of religiosity often fail to provide an answer to the question of what religiosity itself is and they proceed to discuss its parameters – in some tacit assumption that the notion of religiosity is widely agreed upon. This is true not only of articles in journals, but also of book-length studies. The notion is used relatively freely, depending on the ends pursued by the user. It is found employed in discussing mediaeval religiosity, group religiosity, and in such

contexts as everyday and holiday religiosity, selective, mature and immature, external and internal, the religiosity of women and men, its broad scope religiosity of people with illnesses and of elderly people, etc.

In response to this, the above-mentioned author suggests that religiosity should be understood as various contents and forms in which is manifested the fundamental subjective conviction that the meaning of human life is not limited to biological existence. The contents are understood as all convictions on the nature of man and the world, their purpose and destiny, and the moral values both culturally handed down, and acquired in the process of personal development, which can be verbalised. The forms are understood as practical actions expressed in having and manifesting a devotion to symbols, in worship, and in being part of a community (Borowik, *Doktor* 2001).

The perennial dilemma, which for years has plagued researchers of religiosity – whether it should be studied from the quantitative or qualitative perspective – was addressed by A. Wójtowicz, who presented a template for morphological studies. According to him, morphology is the intermediary stage or bridge between quantitative research and methods, and qualitative research and methods. It brings together the world of values with the world of structures, experience with the process, meaning with the respective type of collective order. Morphology looks at religiosity from the point of view of a fact which cannot exist separate from the whole commensurate with it. The source of religiosity as a fact that is both signifier and signified at the same time is its context. The morphological procedure always suggests a certain perspective towards a given fact, a voice in relation to its text, a behaviour in relation to its code, an event in relation to its scale. The bias of religiosity is not a flaw, but the opposite, as a way of opening perspectives it is justified and irremovable, if it is to remain a social fact. The horizon of a morphological study is religiosity in the process of transmitting meaning, it is an ordered and ordering communication in a system. What system? That is to be discovered and determined (Wójtowicz 2002, p. 53-65).

Final comments

The author is well aware that the methodological observations presented in this article regarding the subject of studying religion and religiosity are of a preliminary and very general nature. It is only an attempt to outline this problem, due to its multifaceted nature and constant modifications in study methodology. The sociology of religion is a relatively young sociological subdiscipline, still in the process of change and dynamic growth. Such fast development results primarily from the rapid changes in social structure in the context of globalisation. Furthermore, religion, as a study subject, is a complex and multidimensional

field of study, and placing it within a specific aspect of culture requires the researcher to possess extensive knowledge out of sociology, enormous experience in formulating hypotheses, and consistency in their explanation. The selection and application of appropriate study techniques and tools is also important. Hence, it is very difficult to adopt a study concept that would be suitable to a specific situation, and to conduct the study effectively.

An extremely important, yet, at the same time, extremely difficult element of studies on religiosity in past ages was the adoption of extreme, often mutually exclusive concepts of placing religion in individual and social life. Methodological assumptions were very often formulated in accordance with a political or Church ideology. That is why the study results were biased and lacking in neutrality and objectivity, which is the fundamental feature of any scientific study. Today the dangers of over-interpreting some study results, particularly those which arise from intermittent opinion polls performed by inexperienced or dishonest researchers, are also noticeable. Therefore, the fundamental recommendation for empirical studies on religiosity should still be diligence in performing research, a sufficient level of methodological knowledge, and the awareness of the study subject's complexity on the part of the researcher.

References:

- Berger P.L.(1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków.
- Boguszewski R.,(2007) „Polak-katolik” casus polskiej religijności w warunkach globalizacji na podstawie badań empirycznych CBOS, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska(red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków.
- Borowik I.(1997), *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Wyd. UJ, Kraków.
- Borowik I.(2006), *Religia jako konstrukt. Jamesa Beckforda analiza społecznego tworzenia religii*, [w:] J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków.
- Borowik I., Doktor T. (2001), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków.
- Durkheim E.(1983), *Elementarne formy życia religijnego*, [w:] F. Adamski(red.), *Socjologia religii*. Wybór tekstów, WAM, Kraków.
- Geertz C.(1992), *Religijność jako system kulturowy*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, PWN Warszawa.
- Grotowska S.(1999), *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Nomos, Kraków.
- Kehrer G.(1997), *Wprowadzenie do socjologii religii*, Nomos, Kraków.
- Libiszowska-Żółtkowska M.(1991), *Postawy inteligencji wobec religii*, *Studium socjologiczne*, PWN, Warszawa.
- Maciuszko J. T.(1992), *Wprowadzenie do nauk o religii*, ChAT, Warszawa.
- Malinowski B.(1990), *Mit, magia, religia*, PWN, Warszawa.
- Mariański J.(2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Nomos, Kraków.
- Piwowarski W.(1996), *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin.
- Piwowarski W., Zdaniewicz W.(1986), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Palottinum, Poznań- Warszawa.
- Robertson R.(1983), *Podstawowe problemy definicyjne*, [w:] F. Adamski(wybór), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, WAM, Kraków.
- Robertson R.(1998), *Główne zagadnienia analizy religii*, [w:] W. Piwowarski(wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Stark RGlock., Ch.(1998), *Wymiary zaangażowania religijnego*,[w:] W. Piwowarski(wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Weber M.(1984), *Szkice z socjologii religii*, Książka i wiedza, Warszawa.
- Wójtowicz A. (2002), *Badania jakościowe i ich związek z badaniami ilościowymi. Projekt morfologii religijności*. [w:] J. Mariański i S. Zaręba(red.), *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, Apostolicum, Ząbki.
- Wójtowicz A.(2004), *Socjologia religii* [w:] *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Wysocka E.(2000), *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Nomos, Kraków.
- Zdybicka Z. J.(1988), *Religia i religioznawstwo*, RW KUL, Lublin.