

# **LOSY SACRUM W „ŚWIECKIEJ EPOCE”. ÉMILE DURKHEIM VERSUS PHILIP RIEFF O „SAKRALNYM” I „ŚWIECKIM PORZĄDKU”**

Magdalena Lubańska  
Uniwersytet Warszawski

Niniejszy artykuł<sup>1</sup> stanowi poszerzoną wersję referatu prezentowanego 12 kwietnia 2012 roku na konferencji naukowej *Dangerous Liaisons. Theology, Social Sciences and Modernity*, zorganizowanej przez Instytut Socjologii UW i Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie.

Jako uczestniczka konferencji byłam zaskoczona tym, że teologia występuje w tytule konferencji w liczbie pojedynczej, podczas gdy nauki społeczne podane są w liczbie mnogiej. Być może tak zdefiniowany tytuł od początku zawiera w sobie ukryte założenie, że problem ten warto rozpatrywać przez pryzmat jednej tylko teologii i przedstawiciele różnych dyscyplin społecznych mają uczynić ukłon jedynie w jej stronę. Pytanie, jakiej? Wiadomo, że nawet gdyby ograniczyć spektrum możliwych rozważań do chrześcijaństwa czy samego tylko katolicyzmu, to trudno tu mówić o jednej dominującej teologii. Można za to wskazać, który nurt chrześcijaństwa najbardziej wpłynął na nauki społeczne, a tym samym zastanawiać się nad kryptoteologicznymi uwikłaniami tych ostatnich. Z tej perspektywy dominujące w referatach uczestników (ale nie jedyne) odwołania do teologii zachodniochrześcijańskiej wydają się wyborem metodologicznie uzasadnionym.

---

<sup>1</sup> Dziękuję anonimowym recenzentom za cenne wskazówki, którymi kierowałam się, przygotowując tekst do publikacji.

Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę rosnące wpływy nurtu postsekularnego w naukach społecznych, w którym znaczący głos mają nie tylko wpływy chrześcijańskie, lecz także teologie judaistyczne<sup>2</sup> i muzułmańskie<sup>3</sup>, warto moim zdaniem pamiętać, że „psychomachia” odbywa się aktualnie na wielu, niekoniecznie ze sobą kompatybilnych frontach. Zatem rozmaite teologie mogą być wykorzystywane do wywoływania u badaczy społecznych potrzeby rewizji ich „naukowych” perspektyw poznawczych.

Możliwe jednak, że intencją tytułu nie musiało być dowartościowanie jednej tylko teologii, najprawdopodobniej katolickiej, lecz zwyczajnie uwydatnienie stanowiska, które łączy różne światopoglądy teologiczne, gdy wchodzi one w dialog z naukami społecznymi. Moment ten nietrudno wskazać, gdyż sprowadza się do podzielenia pewnego wspólnego roszczenia, postawy „upomnienia się” o traktowanie *sacrum* przez badaczy społecznych „poważnie”, to znaczy jako czegoś więcej niż społecznego konstruktu (Cannell 2006: 3, Turner, Turner 1992). Problem jednak z akceptacją zasadności owego roszczenia wynika z nieustannego napięcia<sup>4</sup> między dziedzictwem oświeceniowym i zachodniochrześcijańskim w naukach społecznych. Pod wpływem oświecenia kształtowała się ona bowiem w opozycji do światopoglądów religijnych, wpisująca w przebieg procesu sekularyzacji w zachodnich społeczeństwach i nań wpływała. Mimo że ich reprezentanci zdają już sobie sprawę z wpływu teologii na tworzone przez nich teorie, to jej nadmierna bliskość jest często przez nich odczuwana jako zagrożenie dla suwerenności poznawczej, a tym samym postulowanej bezstronności nauki.

Związany z sekularyzacją „reżim prawdy” jako dominujący w naukach społecznych paradygmat poznawczy zakładał, że powoływanie się w diagnozach społecznych na teologicznie i uniwersalnie pojmowane koncepty prawdy jest anachronizmem i świadczy o ich naiwności poznawczej. Ma to związek z zawężaniem się „społecznego obszaru religii, który według Durkheima łączy się z historią ludzkości *tout court* i jest dokładnym

---

<sup>2</sup>Te wydają się najbardziej wyraziste w myśli filozoficznej. Chodzi mi tu w szczególności o takich myślicieli, jak Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Jacob Taubes.

<sup>3</sup>O ich szczególnym wpływie można mówić w przypadku antropologii, w której nurt postsekularny reprezentuje właściwie wyłącznie „islamska antropologia” reprezentowana przede wszystkim przez Akbara Ahmeda.

<sup>4</sup>Spojrzenia postreformacyjne i oświeceniowe były też często wzajemnie dla siebie inspirujące. Stanley Tambiah twierdzi m.in., że „począwszy od okresu oświecenia, pierwszeństwo zdobyła szczególna koncepcja religii, w której podkreślano jej aspekty poznawcze, intelektualne, doktrynalne i dogmatyczne. (...) W późnych dekadach XVII wieku dominowało postrzeganie religii jako systemu idei i wierzeń, jako doktryny (należy tutaj zwrócić uwagę na intelektualistyczną postawę oświecenia wobec religii: jako złożona głównie z »doktryn« i »wierzeń« postawa ta była spuścizną odziedziczoną przez naszych wiktoriańskich ojców, którzy podali skróconą definicję religii jako »wiary w istoty duchowe«)” (2007: 15).

przeciwieństwem procesu ekspansji nauki, obejmującego też rozwój naukowego rozumienia samych zjawisk religijnych” (Hervieu-Léger 1999: 43).

Niemniej w związku z trwającym właśnie zwrotem postsekularnym w naukach społecznych socjocentryzm Emile’a Durkheima (1858–1917) staje się coraz bardziej problematyczny. W efekcie durkheimowskie rozumienie *sacrum* przestaje być traktowane jako aksjomat, stanowisko epistemologiczne zrozumiałe samo przez się i niewymagające wyjaśnienia. John Milbank w słynnej książce *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (1990|2006) twierdzi wręcz, że paradoks socjologii jako dyscypliny wiedzy polega na tym, że ma ona zdolność objaśniania tego, co religijne, jedynie dopóty, dopóki ukrywa swoje teologiczne zapożyczenia i swój quasi-teologiczny charakter (Milbank 2006: 52). Uważa on, że to, co religijne, nie może być po prostu sprowadzone do tego, co społeczne, bo to, co społeczne, zawiera już w sobie pierwiastek religijny (Milbank 2006: 96).

Philip Rieff (1922–2006), którego teorię dotyczącą *sacrum* omówię szczegółowo w dalszej części artykułu, posuwa się w swoich rozważaniach jeszcze dalej, twierdząc, że cały porządek społeczny jest wtórny wobec sakralnego i został pomyślany jako metafizyczny projekt ciągłego odczytywania tego porządku przez pryzmat sakralnych znaków. Dla Rieffa obraz świata, w którym uważa się, że *sacrum* pozbawione jest transcendentnego desygnatu i kryje się za nim jedynie społeczna fikcja, jest obrazem fałszywym. Wielokrotnie w tym kontekście krytykuje Emile’a Durkheima, którego w zasadzie uważa za zabójcę *sacrum*. Pasuje się tym samym na zupełnie przeciwnym stanowisku epistemologicznym. Funkcjonalistycznej, konstruktywistycznej i racjonalistycznej perspektywie durkheimowskiej przeciwstawia postsekularną, ontologiczną, esencjalistyczną i teologiczną wizję *sacrum*.

Odwolując się do teorii obydwu badaczy, chciałabym w swoim artykule omówić krańce sporu toczącego się aktualnie w naukach społecznych. Zdaję sobie sprawę, że miejsce pomiędzy nimi wypełniają wielorakie ujęcia, wykraczające poza ontologiczno-funkcjonalistyczną dychotomię.

### **/// Socjo-ontologiczna definicja *sacrum* Emile’a Durkheima**

Społeczno-ontologiczna teoria *sacrum* Emile’a Durkheima jest oczywiście powszechnie znana badaczom społecznym i głosi, że społeczne źródło *sacrum* wynika z uczestnictwa „ja” w przekraczającej je rzeczywistości grupy społecznej (Lynch 2012: 26).

Społeczny porządek jest dla niego nadrzędny wobec sakralnego, implikuje sposób, w jaki go postrzegamy i konceptualizujemy:

Dostarczanie człowiekowi wyobrażenia świata fizycznego to nie główny cel religii. Jeżeli bowiem byłby to jej cel zasadniczy, niezrozumiałe byłoby jej trwanie, gdyż pod tym względem religia ta jest pasmem błędów. Ale religia jest przede wszystkim systemem pojęć, pozwalającym jednostkom wyobrazić sobie społeczeństwo, którego są członkami, oraz niejasne, aczkolwiek ściśle z nim powiązania. I to jest główna rola religii, a wyobrażenie to, choć metaforyczne i symboliczne, nie jest przecież nierzetelne. (Durkheim 1990: 217)

Zatem religia pełni w społeczeństwie potrzebną do utrzymania społecznego ładu funkcję regulatywną i normatywną (Davie 2007: 30) i jako taka nie może być fałszywa, ale nie może też mieć pochodzenia transcendentalnego. Stanowisko to Antonius A.W. Zondervan nazywa „teorią transformatywną” (Zondervan 2005: 141), Edward Evans-Pritchard zaś „metafizyką socjologiczną”<sup>5</sup> (Evans-Pritchard 2007: 371).

Zarazem, choć pewne elementy teorii Durkheima zakwestionowano<sup>6</sup>, w zasadzie utarowała ona drogę dominującemu w naukach społecznych konstruktywistycznemu i socjocentrycznemu postrzeganiu religijnych pojęć jako wynalezionych, kontekstualnych i relatywnych. Religia pozostaje tu w głębokiej zależności od specyficznych warunków egzystencji każdego społeczeństwa. Gdy zmienia się społeczeństwo, zmienia się też sposób definiowania *sacrum*, rozczłonkowanie społecznego ładu, poluzowanie jego struktur powodują nieuchronnie rozproszenie *sacrum*, i odwrotnie. Według Mary Douglas „Słynne powiedzenie Durkheima: »Społeczeństwo jest Bogiem«, oznacza, że w każdej kulturze, w której istnieje obraz społeczeństwa, nadaje się mu cechy świętości, albo odwrotnie, że idea Boga może być wyprowadzana z idei społeczeństwa. Z pierwszej interpretacji wynika, że alienacja ze społeczeństwa będzie wyrażana przez desakralizację Jego obrazu, a z drugiej, że idea zdetronizowanego Boga zostanie ustanowiona na nowo w małej grupie wyalienowanej od społeczeństwa” (Douglas 2004: 202).

---

<sup>5</sup> Durkheim oraz jego towarzysze i uczniowie nie zadowolili się twierdzeniem, że religia, będąc częścią życia społecznego, pozostaje pod silnym wpływem struktury społecznej. Głosili oni, że pojęcia religijne ludów prymitywnych nie są niczym innym niż symbolicznym przedstawieniem porządku społecznego. Tym, co wyróżnia prymitywny człowiek, jest społeczeństwo symbolizowane przez Boga. To do społeczeństwa modli się i jemu składa ofiary. Ten postulat metafizyki socjologicznej wydaje mi się tezą, której nie sposób dowieść (Evans-Pritchard 2007: 371).

<sup>6</sup> Przede wszystkim koncepcja absolutnej heterogeniczności między *sacrum* a *profanum* oraz zachowań świeckich i religijnych (Douglas 2007: 63) i ambivalentnej natury *sacrum* (Agamben 2008). Krytykowano też jego ewolucjonistyczne podejście wyrażone w przeświadczeniu, że badając najbardziej pierwotne, występujące współcześnie formy pielęgnowania kultu religijnego, można pozyskać wiedzę o elementarnych, występujących we wszystkich systemach religijnych społecznych podstawach tych postaw.

W tym świetle teoria Durkheima jest po prostu odwrotnością ontologii judeochrześcijańskiej, łatwo dostrzegalnej w fenomenologicznych teoriach religii. Jej sekularny charakter wiąże się z tym, że antagonizuje ona podejście badacza i człowieka wierzącego jako aktora społecznego, którego postawy i wierzenia badacz analizuje. Antagonizuje, bo jedynie ten pierwszy wie, czemu *de facto* służy religia, podczas gdy człowiek wierzący ulega mistyfikacji, złudzeniu, że istnieje transcendentny, metafizyczny ład, niezależny od społeczeństwa.

Jak twierdzi Durkheim: „Człowiek wierzący nie myli się, gdy uznaje istnienie władającej nim potęgi moralnej, która jest w nim czymś najlepszym. Potęga ta istnieje – to społeczeństwo”<sup>7</sup> (za: Lukes 2012: 514). Od początku podejście to budziło sprzeciw badaczy, którzy reprezentują ontologiczne podejście do *sacrum*, gdyż wydawało im się zbyt redukcjonistyczne. Edward Evans-Pritchard zarzucał Durkheimowi, że pomija on w ten sposób zupełnie perspektywę ludzi wierzących (aktorów społecznych), którzy nie utożsamiają się z jego egzegezą *sacrum*: „to Durkheim a nie dziki uczynił społeczeństwo bogiem” (Evans-Pritchard 2007: 371). Twierdził on, że Durkheim i jego uczniowie „nie zadowolili się twierdzeniem, że religia, będąc częścią życia społecznego, pozostaje pod silnym wpływem struktury społecznej. Głosili oni, że pojęcia religijne ludów prymitywnych nie są niczym innym niż symbolicznym przedstawieniem porządku społecznego. Tym, co wyznaje prymitywny człowiek, jest społeczeństwo symbolizowane przez Boga. To do społeczeństwa modli się on i jemu składa ofiary. Ten postulat metafizyki socjologicznej wydaje mi się tezą, której nie sposób dowieść” (Evans-Pritchard 2007: 371).

Powyższa krytyka abstrahuje jednak od tego, że ludzie wierzący nie znają innych definicji *sacrum* niż kulturowo i społecznie uwarunkowane. Ograniczeni historycznością kategorii i pojęć, którymi się posługują, nie mogą sformułować ani uniwersalnej definicji *sacrum*, ani uniwersalnej definicji religii. To samo ograniczenie dotyczy badaczy. Zarazem dopiero dzięki socjocentrycznej perspektywie Durkheima zaczęli oni zdawać sobie z tego sprawę.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że podejście do *sacrum* Emile’a Durkheima ujawniło się w czasie, gdy teorie dotyczące miejsca *sacrum* i religii w życiu człowieka były w zasadzie zdominowane przez ujęcia ontologiczne reprezentowane przez takich badaczy, jak Rudolph Otto,

---

<sup>7</sup> Stephen Lukes zauważa, że „postrzegal on religię jako zjawisko społeczne na trzy różne, dość pojemne sposoby: jako społecznie determinowaną, jako ucieleśniającą (rozumianą na dwa sposoby) przedstawienia realności społecznych, jako mającą funkcjonalne następstwa społeczne” (Lukes 2012: 515–516).

William James, Friedrich Schleiermacher. Uważali oni *sacrum* za przejaw uniwersalnej ontologicznej struktury, w której można było rozpoznać mistyczną potrzebę nawiązania więzi z Bogiem (Lynch 2012: 15). Pierwotnie i uprzednie wobec społecznych przejawów ludzkiego życia było dla nich to, co sakralne, postrzegane jako wspólne transkulturowe doświadczenie ludzkości. Takie ontologiczne rozumienie *sacrum* w praktyce okazywało się kryptoteologiczne i wiązało pojęcie *sacrum* z konkretną religią. Tymczasem współcześni badacze zwracają uwagę na to, że nie muszą to być zjawiska ze sobą powiązane. Jak pisze Gordon Lynch: „utożsamiając *sakralne doświadczenie z religijną ekspresją*, ontologiczne teorie *sacrum* niepotrzebnie ograniczają nasze socjologiczne wyobrażenia zarówno o tym, czym we współczesnych społeczeństwach jest religia, jak i nasze rozumienie źródeł, natury i znaczenia różnych form sakralnych” (Lynch 2012: 17).

Gordon Lynch jest zatem przekonany, że nauki społeczne mogą definiować i analizować *sacrum* w taki sposób, że przestanie ono wyrażać ukryte założenia teologiczne badacza.

Antropolodzy kulturowi w tej kwestii wydają się daleko mniej optymistyczni. Bliższa jest im perspektywa wyrażona przez inną socjolożkę, Danièle Hervieu-Léger, która twierdzi, że pojęcie *sacrum* „wniosło w dyskusję na temat religijnej nowoczesności więcej zamieszania niż jasności” (Hervieu-Léger 1999: 83–84). Ponadto z powodu warunków, w jakich zostało opracowane, ponownie „wprowadza zjawiska, które miały być przez nie zlikwidowane, a mianowicie hegemonię modelu chrześcijańskiego nad pojęciem pierwiastka religijnego oraz hegemonię tego szczególnego modelu pierwiastka religijnego nad analizą nowoczesnych wszechświatów znaczeń” (Hervieu-Léger 1999: 83–84).

O wiele wcześniej, w latach siedemdziesiątych XX wieku, podobne zarzuty stawiał Rodney Needham, krytykując sposób definiowania przez antropologów kategorii wierzenia, wiary (ang. *Belief*) na przykładzie religii Nuerów (Needham 1972). Z kolei w latach dziewięćdziesiątych ukazała się głośna książka Talala Asada *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (1993), w której skrytykował on ostatnią antropologiczną definicję religii o uniwersalistycznych aspiracjach autorstwa Clifforda Geertza. Zarzucił mu, że jego teoria religii odzwierciedla wyłącznie wartości demokracji liberalnej i zachodniego chrześcijaństwa. O jej kryptoteologicznym charakterze świadczy według niego to, że jest oparta na kategorii wiary i kładzie nacisk na prymat znaczenia, nie uwzględniając procesów, w wyniku których jest tworzona (Asad 1993: 43). Widać to na przykład w podejściu Geertza do religijnych symboli, które traktuje jako

dane same z siebie, jakby miały pochodzenie transcendentne i objawiały ludziom swoje znaczenia w uniwersalny sposób. Zdaniem Asada pomija on tym samym wpływ dysponujących władzą symboliczną elit, które w sposób celowy dążą do nadawania symbolom religijnym konkretnych znaczeń i egzekwują określone ich postrzeganie przez społeczeństwo. Innymi słowy, analizując znaczenia religijne, abstrahuje on od relacji władzy, traktując niesłusznie symbole religijne jako zmienne niezależne. Z kolei wartości liberalnej demokracji definicja ta ujawnia, wydzielając religię jako odrębną od innych<sup>8</sup>, prywatną sferę życia, co nie we wszystkich społeczeństwach jest kwestią oczywistą (Asad 1993: 47).

Przewartościowania w ramach antropologii religii doprowadziły do tego, że badacze zdają sobie sprawę, że także żadna z kategorii stosowanych do opisu życia religijnego nie ma uniwersalnego charakteru. Posługując się nią jako kluczowym terminem w analizie innych niż chrześcijaństwo religii, ryzykujemy narzucanie naszych kryptoteologicznych założeń w stosunku do społeczności, których życie, w tym praktyki religijne, nie musi być na przykład w ogóle „zorientowane na wiarę” (por. Malcom Ruel).

W tym kontekście tworzenie narracji naukowych w odniesieniu do koncepcji metafizycznych czy też transcendentnie i uniwersalnie pojmowanej prawdy jest postrzegane jako przemoc symboliczna wobec tych, którzy w jej istnienie nie wierzą lub pojmują ją inaczej<sup>9</sup>. Zagrożenie to pozostaje nadal aktualne i traktuje je z całą powagą. Jednak posługiwanie się przemocą symboliczną nie można uniknąć nawet wówczas, gdy staramy się powstrzymać od używania jakichkolwiek aksjologicznych kategorii i założeń kulturowych. Prędzej czy później, w najmniej oczekiwanym momencie, niekoniecznie uświadomionym sobie przez badacza, założenia te ujawnią się w jego narracji.

Dlatego teraz należy postawić kolejne pytanie, które wiedzie nas ku myśli postsekularnej: Czy równie nieuprawomocnione jest posługiwanie się tymi kategoriami w celu opisywania zachodnich społeczeństw, w których wiara w transcendentny porządek stała się tylko jedną z opcji możliwych do przyjęcia? Na przykład czy metodologicznym błędem jest używanie kategorii wiary jako teoretycznej ramy, opisującej współczesną kondycję

---

<sup>8</sup> „Podejście, które Geertz stosuje, stawiając wierzenie religijne w centrum swojej koncepcji religii, to nowoczesne sprywatyzowane stanowisko chrześcijańskie ze względu na nacisk, jaki kładzie na znaczenie wiary i traktowanie jej raczej jako stan umysłu niż znaczącej działalności w świecie” (Asad 1993: 47).

<sup>9</sup> Choć istnieją pewne wyjątki: np. w ramach tzw. antropologii islamskiej naukowcy otwarcie nawiązują do muzułmańskich teologicznych terminów w swoich analizach antropologicznych. Za przykład może tu posłużyć książka Akbara Ahmeda *Postmodernism and Islam* (1992).

duchową postzydów i postchrześcijan? Czy sam termin „zachodnie społeczeństwa” nie jest jedynie upraszczającą reifikacją? Czy termin „duchowa kondycja” nie brzmi zbyt podejrzanie i teologicznie, by mógł służyć jako kategoria wyjaśniająca rzeczywistość w pracach naukowych? Wiadomo, że skrajna podejrzliwość wobec języka może ograniczyć zadania nauk społecznych jedynie do ewokowania tego, co mówią inni, bez żadnego komentarza czy interpretacji. Przykładem tego podejścia jest skrajnie postmodernistyczna antropologia Stephena Tylera, która ma raczej charakter niszowy, gdyż podważa zasadność istnienia samej dyscypliny.

Zarazem dominujący w antropologii umiarkowany postmodernizm pozwala na wyrażenie treści odnoszących się do pewnych większych całości, mimo że antropolodzy nie definiują już kultur jako hermetycznie i jednoznacznie odgraniczonych całości (Herzfeld 2004: 33). Trudno im jednak pewnych reifikujących pojęć uniknąć, zwłaszcza gdy badacze próbują określić własne założenia kulturowe czy uprzedzenia, zdając sobie sprawę, że miejsce, z którego formułują swoje spostrzeżenia czy definicje, nieuchronnie wpływa na sposób pozyskiwania i interpretacji danych zebranych w „niezachodnich społeczeństwach”.

Można w tym kontekście przyjąć, że gdy antropolodzy posługują się pojęciem „Zachód”, „zachodnie społeczeństwo” czy „kultura liberalna”, próbują jedynie zdefiniować pewną „niepowtarzalną historyczność”, przez którą pojedyncza zbiorowa tożsamość się określa (Asad 1993: 18). Jak zauważa Asad:

Zachód definiuje siebie w opozycji do niezachodnich kultur poprzez swoją współczesną historyczność. Pomimo dysjunkcji nowoczesności (jej zerwania z tradycją) „Zachód” postrzega swoją przeszłość jako wywodzącą się od organicznej społeczności pochodzącej od „Greków i Rzymian”, „Hebrajczyków i pierwszych chrześcijan”, a następnie z „łacińskiego chrześcijaństwa”, „renesansu” i „reformacji”, które przeniknęły do „uniwersalnej cywilizacji” współczesnych Europejczyków. Mimo że Zachód jest przestrzennie poszatowany i wewnętrznie zróżnicowany, nie można go jednak traktować jedynie jako heglowskiego mitu czy wyobrażenia łatwo poddającego się zdemaskowaniu przez grono utalentowanych krytyków. Na dobre i na złe wyraża on niezliczone intencje, praktyki i dyskursy w usystematyzowany sposób. (Asad 1993:18)

Zatem, biorąc pod uwagę spostrzeżenia Asada, może jednak należy sięgnąć do konceptów teologicznych w celu lepszego rozumienia i analizy



zmieniającego się pojmowania i interpretowania *sacrum* w naszej „niepowtarzalnej historyczności”, w której narodziły się nauki społeczne?

Teorię Philipa Rieffa, która będzie stanowić przedmiot kolejnego podrozdziału, można potraktować jako pewnego typu próbę, diagnozę współczesnej kondycji moralnej i poznawczej zachodnich społeczeństw, którą według autora kształtują postżydowskie i postchrześcijańskie antyreligijnie nastawione elity akademickie i artystyczne. Stanowi ona bardzo nietypowy przykład neoontologicznego rozumienia *sacrum*, wpisującego się w nurt myśli postsekularnej. Specyfiką tej myśli jest podejrzliwy stosunek do kategorii tego, co społeczne (*social*).

### **/// Postsekularne spojrzenie na porządek sakralny i świecki Philipa Rieffa. Resentymentalna krytyka Emile’a Durkheima**<sup>10</sup>

Styl prowadzonej przez Philipa Rieffa polemiki z socjocentryczną perspektywą Durkheima w pierwszej części trylogii *Sacred Order/Social Order*, noszącej podtytuł *My Life among the Deathworks* (2006), daleki jest od standardów narzuconych przez współczesne „reżimy prawdy”, a jednocześnie reprezentuje wysoki poziom erudycji i zdyscyplinowany akademicki sposób pisania i wyrażania myśli. Książka ta, z pewnością adresowana do elit akademickich i artystycznych, jest raczej przez nie przemilczana, w Polsce właściwie nieznaną, a w Stanach Zjednoczonych dostrzeżoną, lecz raczej niszową. Z jednej strony Rieff doczekał się odrębnej książki omawiającej jego teorię, autorstwa Antioniusa Zondervana (2006), z drugiej, nie trafił jednak do akademickich podręczników. Według Zondervana praca Rieffa stanowi jedną z nielicznych w ostatniej dekadzie prób „wprowadzenia transcendencji jako konceptualnej kategorii do nauk społecznych” (Zondervan 2005: 141).

Wydaje mi się jednak, że próba ta jest na tyle kuriozalna, że nie do końca wiadomo, w jaki sposób na nią reagować. Choć postawiona przez autora diagnoza budzi dreszcz emocji, to jednocześnie trudno wyobrazić sobie zastosowanie teorii Rieffa do jakichkolwiek badań społecznych. Biorąc pod uwagę jej antysocjologiczne nastawienie, wydaje się, że należy ją traktować bardziej jako humanistyczny esej niż pracę z zakresu nauk społecznych, choć pozornie jest bliższa tym drugim. Dla Rieffa: „sakralny porządek nie jest projekcją społecznego. Bóg nie jest boskim terminem (*god-term*) reprezentującym Społeczeństwo, mimo że heteronomiczny wielki

---

<sup>10</sup> Do przygotowania niniejszego podrozdziału wykorzystałam mój wcześniejszy artykuł *Postchrześcijaństwo i postjudaizm w teorii kultury Philipa Rieffa*, „Slavia Meridionalis” 2008: 8: 365–390.

Emile Durkheim, syn i wnuk rabina ze strony ojca i matki, tak twierdził. Samobójstwem Durkheima była jego socjologia” (Rieff 2006: 59). Rieff oskarża Durkheima o zastąpienie sakralnych zakazów racjonalnymi wyjaśnieniami (Rieff 2007: 147) i twierdzi, że jego redukcjonistyczna teoria miała tak silny wpływ na nauki społeczne, że jesteśmy obecnie pozbawieni narzędzi adekwatnych do opisanie najważniejszych zmian zachodzących w zachodnich społeczeństwach. Nie pozwalają one w każdym razie na „odkrywanie relacji między kulturą a religią” (Zondervan 2005: 48). Dlatego nazywa teorię Durkheima „dziełem śmierci” (*deathwork*), które sprowadzając *sacrum* do społecznej fikcji, przyczyniło się do zaniku metafizyki i duchowości w zachodnich społeczeństwach. To mocne oskarżenie wyrasta z podszytego resentymentem buntu wobec przyjętego w naukach społecznych aksjomatu, że kategoria *sacrum* pozbawiona jest referencyjności, to znaczy nie istnieje inne *sacrum* niż społecznie wytworzone. Autor trylogii *Sacred Order/Social Order* uważa wręcz, że badacz społeczny jest obecnie poddany presji środowiska, by mówić o *sacrum* wyłącznie jak o fikcji. Nawet gdy pozostaje osobą wierzącą, mówienie o *sacrum* „na serio” dyskredytuje go jako akademika. Sekularyzacja elit postrzegana jest jako zapoczątkowany przez Durkheima demoniczny projekt, w którym stopniowo zastąpienie prymatu Boga prymatem społeczeństwa doprowadzi do barbaryzacji człowieka i ostatecznego zaniku *sacrum* rozumianego w sposób metafizyczny. Dla Rieffa uznanie przez Durkheima, że to społeczeństwo jest źródłem religijnych znaczeń i nie wyraża poprzez nie żadnego innego kultu niż kult samego siebie, było początkiem końca metafizyki w zachodnich społeczeństwach.

Zdając sobie sprawę, że nie istnieje żaden neutralny punkt widzenia, z którego badacz społeczny mógłby prowadzić swoje diagnozy, Rieff sytuuje siebie w obrębie odchodzących „kultur wiary”, ovladniętych według niego przez nihilistyczne, a dominujące obecnie w zachodnich społeczeństwach „kultury fikcji”. Jako kategorii wyjaśniających ten stan rzeczy używa on terminów implikujących istnienie duchowego wymiaru ludzkiego istnienia, jak „sakralne ja”, „via”<sup>11</sup> (*vertical in authority*), „kultura wiary”, „Bóg”, „dusza”, „psychomachia” etc. Posługując się tą metodą, pragnie zadać „fatalny cios” kulturom fikcji przez odczytywanie wytwarzanych przez nie „dzieł śmierci” na przekór im samym (Rieff 2006: 7).

Cała jego książka jest w rezultacie „transliteracją religijnego języka Tory na język socjologiczny teorii kultury” (Zondervan 2005: 127). Dla Rieffa

---

<sup>11</sup> „Via – mój akronim porządku społecznego, który jest w swojej wertykalnej strukturze niezmienny, i dlatego rozsądnie określam go jako sakralny” (Rieff 2006: 12).

proces poznawczy jest nieuchronnie zależny od metafizycznej i egzystencjalnej postawy poznającego. W praktyce jednak jego wizja oparta jest wyłącznie na judeochrześcijańskim paradygmacie religijnym, ponieważ poszukuje on genealogii kultury w Objawieniu na górze Synaj. Rieff postrzega to wydarzenie jako fundujące kulturę i moralność, jako pierwszą boską projekcję porządku sakralnego na społeczny. Do kontynuacji tego zadania została według niego powołana kultura, a pierwszym człowiekiem, który oddał się temu zadaniu, był Mojżesz. Przyjmuje on, że poznanie „sakralnego ja”, najważniejszego źródła tożsamości jednostki, jest niemożliwe bez poznania Boga. Ideę tę wyraża, jego zdaniem, List św. Pawła do Galatów (Gal 20, 20), który interpretuje jako chrześcijański wariant judaistycznego spojrzenia na tożsamość jednostkową (Rieff 2006: 201). Jednak zawarta w nim idea fuzji ja i Chrystusa, z którą związana jest ikonoczność i immanentne pojmowanie Boga przez chrześcijaństwo, przygotowała według Rieffa podatny grunt pod wyzbywanie się „sakralnego ja” przez „trzecią kulturę” (Rieff 2006: 204). Zatem korzenie sekularyzacji i pochodzenia „trzeciej kultury” dostrzega on już we wczesnym chrześcijaństwie, okresie kształtowania się tej religii.

Powołując się na słynny fresk Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej *Stworzenie Adama*, umieszcza on człowieka (bez względu na to, czy jest wierzący czy nie!) w przestrzeni pomiędzy palcem Boga a Adama. To zarazem miejsce, gdzie znajduje się „kultura wiary”<sup>12</sup> i zachodzą spotkania między porządkami społecznym a sakralnymi. Spotkania te sprowadzają się do ciągłego odczytywania sakralnego porządku, zachęcając jednostki do samodoskonalenia się; a nawet więcej według Rieffa, „jak dotychczas żadnej kulturze nie udało się przetrwać, o ile ta nie służyła transmisji owego sakralnego porządku” (Rieff 2006: 13).

Według autora odczytania te są obecnie zakłócanie przez reprezentantów „kultury fikcji”, stosujących symboliczną i fizyczną przemoc<sup>13</sup> wobec

---

<sup>12</sup> Wyróżnione przez siebie trzy kultury: 1. „kulturę losu” (in. fatum, „pierwszą kulturę”), 2. „kulturę wiary” (in. „drugą kulturę”) oraz 3. „kulturę fikcji” (in. śmierci, „trzecią kulturę”), pojmuje jako jednocześnie synchroniczne i diachroniczne. W pierwszej z nich życie ludzi zależało od kaprysów losu, nazywanego przez Rieffa też „prymatem możliwości” (określanym akronimem pop), który nie kieruje się żadnymi zasadami moralnymi ani nakazami sumienia (Rieff 2006: 211). Los reprezentuje „prymat możliwości, który pojawia się na nowo w naszym trzecim świecie synchronicznie jak Freudowski instykt śmierci, walka klas Marksa i inne mitologiczne repetycje (...)” (Rieff 2006: 49). Zatem pierwsza kultura istnieje dla Rieffa jedynie w fikcyjnych powtórnych przetworzeniach „trzeciej” (Rieff 2006: 69). Oczywiście zdaje on sobie sprawę, że kultura została wynaleziona na przełomie XVIII i XIX wieku (Rieff 2006: 25).

<sup>13</sup> Jednocześnie jednak zdaje on sobie sprawę, że „kultury wiary” również są zdolne do stosowania symbolicznej przemocy: „wiara musi zawsze ponieść porażkę, gdy angażuje się politycznie” (Rieff 1987). W zjawisku upolitycznienia wiary Rieff widzi ryzyko oddzielenia prawd Objawienia od ich duchowych znaczeń na rzecz utopijnych idei tworzenia Królestwa Bożego na ziemi (Rieff 2006).

ludzkiej intuicji istnienia Boga i ustanowionego przez niego Prawa (jako ekstremalne przykłady tej przemocy podaje on obozy śmierci).

„Kultury wiary” mają tłumaczyć kategorie niewidzialnego porządku sakralnego na widzialny porządek społeczny. Porządek ten sam w sobie jest dynamiczny, niezmiennie są tylko prawdy wiary, mówiące np. „nie zabijaj”. Związek między porządkiem sakralnym a społecznym został według Rieffa najlepiej wyrażony w Mt 18:18: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani, tam jestem pośród nich”. Teologia porządku społecznego i socjologia porządku sakralnego są dla niego tożsame (Rieff 2006: 59).

Jego praca przypomina homilię skierowaną do intelektualistów (zwłaszcza artystów i wykładowców akademickich), którzy według niego celowo pozbawiają społeczeństwa możliwości odczytania ich życia w relacji do „sakralnego porządku”. „Sakralne porządki, gdy tylko zostaną częściowo rozpoznane jako społeczne, są odczytywane na nowo przez teoretyków trzeciego świata jako kolonie karne, które mają być wyzwolone przez odkrywców możliwości należących do *prymordialności* naszego trzeciego świata” (Rieff 2006: 41). Elity<sup>14</sup> te są w sposób zamierzony antyjudaistyczne i antychrześcijańskie i uczą „wyższego analfabetyzmu” (Rieff 2006: 16) przez faworyzowanie krytycznego i pragmatycznego umysłu pozbawionego wrażliwości na sakralny porządek. Analfabetyzm definiuje jako niemożność odczytania własnego życia w relacji do „via”, od którego nie ma ucieczki, mimo że zachodnie społeczeństwa nie potrafią już rozpoznać sakralnych symboli.

„Trzecia kultura” promuje według niego wizję świata sfragmentaryzowanego, płynnego, opartego na fikcji i grach między różnymi retorykami i zawartymi w nich koncepcjami prawdy. Nowe elity, które przeciwstawia starym elitom (głównie rabinatowi i duchowieństwu), odrzucają objawione prawdy jako społeczne fikcje, proponując w zamian idee jednostkowej wolności, czyniącej człowieka poddanym własnych pragnień. Traktują one bowiem religię i wiarę z podejrzliwością jako symptomy chorobowe, niepozwalające jednostce osiągnąć poczucia spełnienia i zadowolenia. Zastępują je nauką i sztuką negującą istnienie *sacrum*. Z tego względu ludzie tracą poczucie więzi z transcendentnym sakralnym porządkiem i ich „sakralnym ja”, którego ostatnią pozostałością jest „sakralny lęk”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> „Im wyższe miejsca zajmuje ktoś w hierarchii społecznej i im wyższe ma wykształcenie, tym większy odczuwa opór i tym bardziej neguje prawdy drugiego świata” (Rieff 2006: 10).

<sup>15</sup> Według Rieffa „elity trzeciego świata” postrzegają go jako ostatnią przeszkodę w osiągnięciu indywidualnego szczęścia. Genealogia tego ostatniego sięga według niego starożytnej Grecji, gdyż ani chrześcijaństwo, ani judaizm nie obiecywały, że ludzkie życie będzie szczęśliwe. Za tą pogańską obietnicą kryje się dla Rieffa infantylny, powierzchowny optymizm i wyrozumiałość dla wszelkich transgresji.

Właśnie z tego względu współczesna kultura zachęca, zdaniem Rieffa, do transgresji, gdyż tylko dzięki tym ostatnim owo rezyduum „sakralnego ja” można pokonać.

W ten sposób elity kultury fikcji chcą zastąpić religijnego człowieka człowiekiem psychologicznym, teologię i terapię kultową terapią, a świątynię (synagogę/kościół) szpitalem/teatrem (Rieff 2006: 15). Szpital traktuje jako metaforę społeczeństwa terapeutycznego, podczas gdy teatr ma wyrażać zagubienie ludzi we wciąż na nowo odgrywanych rolach opartych na gotowych i nietrwających scenariuszach. „Kultowa terapia” dostosowywała jednostki do potrzeb społeczności przez udział w zbiorowych rytuałach, ascetycznych praktykach i przestrzeganiu religijnych zakazów. Tymczasem terapia oparta na psychoanalizie alienuje, zdaniem Rieffa, jednostki od społeczeństwa, ucząc je prowadzenia egoistycznego życia. Zgodnie z przyjętą w psychoanalizie metanarracją, każdy jest „chory i głupi” i potrzebuje terapii z własną samotnością i religijnymi autorytetami nadal okupującymi podświadomość.

Kultura pozbawiona kultu jako produkt „elit trzeciego świata” jest swoim zaprzeczeniem. Jako że nie przekłada żadnego „porządku sakralnego” na społeczny, może być napędzana jedynie przez negację „kultur wiary”. Dlatego, jeśli ma jakąkolwiek własną doktrynę, jest nią Joyce’owskie „In the beginning was the void”, a jej tabu „pochodzą z dogmatów politycznej poprawności, lśniących raczej swoją świeżością niż sędziwą przyzwoitością” (Rieff 2006: 156). Z tego względu Rieff nazywa „trzecią kulturę” „antykulturą”, przepowiadając nadejście epoki barbarzyństwa, w której ludzkie życie nie będzie już wartością samą w sobie, tzn. ludzie będą dzielić się na tych mniej i bardziej wartych życia<sup>16</sup> (Rieff 2006: 106).

Rieff przywiązuje na przykład dużą wagę do stosowanej przez siebie metody interpretowania przytaczanych materiałów, jeszcze na samym początku ujawniając jej kulisy. Jednak metoda ta jest w gruncie rzeczy jedynie realizacją pewnej literackiej metafory i jako taka pozostaje nieweryfikowalna:

Głównym celem książki jest prawda empiryczna, która będzie kwestionowana. Prawda ta głosi, że obecnie ustanowiona została „trzecia kultura”, która stanowi precedens w historii ludzkości. Praca ta podda analizie wytwory „trzeciej kultury” w celu ich rozbrojenia. Zastosowana tu metoda przypomina biopsję: odcinanie kawałka

---

<sup>16</sup> Według Rieffa bowiem dążenia współczesnej medycyny do osiągnięcia nieśmiertelności w pewnym momencie mogą doprowadzić do sytuacji, gdy na przedłużaniu życia stać będzie jedynie ludzi bogatych, a biedni zostaną uznani za niewartych tego przywileju.

wirującej współczesności i trzymanie pod mikroskopem, aby zobaczyć go wyraźniej. Nazywam tę metodę „techniką brikolażu”, gdzie każde nowe ujęcie i zestawienie umożliwia czytelnikowi uchwycenie znaczenia owego wytworu, a zarazem znaczenia współczesnej rzeczywistości. (Rieff 2006: 18)

Już po przeczytaniu tego krótkiego akapitu widzimy, jak konserwatywny jest jego punkt widzenia, a zarazem postmodernistyczny charakter stosowanego przez niego metaforycznego języka opisu rzeczywistości. Głosi konserwatywne prawdy, wcielając się w postać wyrafinowanego intelektualnie „kaznodziei”, a zarazem po mistrzowsku operuje współczesnym postmodernistycznym językiem elit, obfitującym w metafory.

Technikę brikolażu łączy z ideogrammiczną metodą Ezry Pounda, według której zestawianie ze sobą różnych wizerunków służy ujawnianiu „prawdy ukrywanej za samym wizerunkiem” (Rieff 2006: 21). Służą temu tzw. wejścia przez obraz (*image entries*), wizualne, werbalne, akustyczne i społeczno-historyczne, które traktowane są jako „refleksy w inny sposób niewidzialnego »sakralnego porządku«<sup>17</sup>, nieodłącznego od naszego życia i porządku społecznego. Aby wejść w obręb sakralnego porządku, musimy oddać się lekturze własnego życia i wyobrażonego życia innych albo, alternatywnie, dzieł wyobraźni” (Rieff 2006: 20). Należy tu dodać, że dla Rieffa wizerunki są tym, co przedstawiają, nie ma tu dysonansu między *signans* i *signatum*, choć jednocześnie zdaje sobie sprawę, że obecnie żyjemy w świecie symptomów, które zastąpiły święte symbole (Rieff 2006: 39).

Utożsamianie *signans* i *signatum* jest według niego typowe dla „drugiej kultury” („kultury wiary”), podczas gdy jako poznawczo ulomne stygmatyzuje je współczesna kultura liberalna („trzecia kultura”, „kultura fikcji”). Tam, gdzie wielu filozofów widzi jedynie konsekwencje naszej współczesnej kondycji poznawczej, w której „kruszeje metafizyczna pieczęć gwarantująca odpowiedniość języka i świata, reprezentacyjna funkcja języka sama staje się problemem” (Habermas 2007: 297), Rieff widzi przede wszystkim działania ideologiczne ze strony antyreligijnych elit. Elity doprowadziły, jego zdaniem, do impasu współczesnych nauk społecznych i humanistycznych. W świecie symptomów, parodiujących sakralny porządek, ludzie utracili umiejętność odczytywania swojego miejsca w obrębie *via*, a co się z tym wiąże, własną tożsamość.

---

<sup>17</sup> Będącego kulturowym założeniem, które organizowało życie wszystkich ludzkich społeczeństw aż do czasów obecnych (Rieff 2006: 18).

Zaskakujące są niejednokrotnie przytaczane przez niego egzemplifikacje tzw. dzieł śmierci (*deathworks*<sup>18</sup>), czyli podstawowych wytworów „trzeciej kultury”. Według niego „poruszając się w pulapce widzialnego”, kultura ta wykorzystuje sztukę do negacji istnienia *sacrum*. Rieff próbuje to pokazać, demaskując antychrześcijańskie intencje wybranych dzieł sztuki. I tak na przykład *Piętę Rondanini* Michała Anioła uznaje za androgyniczne przedstawienie Chrystusa, zapowiadające postchrześcijański, feministyczny atak na Trójcę Świętą (przedstawioną raczej jako Jungowska ‘czwórca’ wzbogacona o żeński pierwiastek) oraz na jego pleć (Rieff 2006: 84). *Lato* Giuseppe Arcimbolda uznaje za jednocześnie udaną fikcję i represyjny obraz ludzkiej twarzy. Obraz Johanesa Vermeera *Przerwana lekcja muzyki* jest według niego „dziełem śmierci”, ponieważ zachęca do łamania seksualnej samokontroli, a *Martwy Chrystus* Hansa Holbeina Młodszeo, bo neguje wieczne życie Chrystusa (Lubańska: 377–378). Z kolei literatura „kultur wiary” miała wyznaczać kontekst dla „dobrego życia”, podczas gdy w „kulturze fikcji” służy ekspresji jednostki zdominowanej przez tzw. umysł krytyczny, który ideologizuje własny ruch negacji jako jedyną drogę do emancypacji poznania; jest niczym narcystyczny nietzscheański owad negujący wszystko, co zastane, i uważający siebie za „latające centrum świata” (Rieff 2006: 209).

Wnioski Rieffa są bardzo radykalne:

Wojna toczyć się będzie między tymi, którzy twierdzą, że nie ma żadnych prawd, tylko interpretacje, to znaczy fikcje (i uznają jedynie efemeryczny status prawd, służący celom negocjacyjnym), a tym, co pozostało po elitach drugiego świata w duchowieństwie, rabinacie, oraz wśród innych nauczających/rządzących elit, które wierzą, że prawdy zostały objawione i wymagają ciągłego odczytywania i nowego zastosowania w świetle szczególnych historycznych okoliczności, w jakich żyjemy. (Rieff 2006: 17)

Według Charlesa Taylora w zsekularyzowanej zachodniej kulturze mamy jedynie dwie możliwości interpretowania znaczenia ludzkiego życia: jedna z nich oferowana jest przez ekluzywistyczny humanizm, druga antyreligijny antyhumanizm. „Neokonserwatywna” teoria Rieffa nie wpisuje się w żaden z tych nurtów. Z jednej strony czytelnik Rieffa ma poczucie, że styka się z dziełem unikatowym, gdyż można odnieść wrażenie, że autor znalazł sposób na to, by wyrazić pewne metafizyczne niepokoje, niewyraźalne w ra-

---

<sup>18</sup> Atak na to, co witalne, w ustanowionej kulturze; pelen podziwu fatalny atak na podziwiany przedmiot (Rieff 2006: 7)

mach obowiązującego paradygmatu poznawczego w naukach społecznych. Według Zondervana Rieff uczynił czytelnika „świadomym krytycznych motywów dekonstrukcji autorytetu i transcendencji, które ovladnęły nowoczesną myślą i definiują jego sytuację egzystencjalną” (Zondervan 2005: 143). Z drugiej strony jednak narzuca w swej pracy tak fundamentalistyczną kosmologię, że trudno ją zaadaptować do języka społecznej teorii. Wymaga ona raczej działania odwrotnego, dostosowania socjologii do konkretnej teologii, dla której jedynie „*sacrum* judaistyczne” jest *sacrum* pełnowartościowym. Wszelkie *sacrum*, które nie jest zakorzenione w religii, sprowadza zaś do wytworu „kultury fikcji”, który może być tylko parodią, a w najgorszym wypadku „dziełem śmierci” dla tego pierwszego. Spojrzenie to zupełnie nie przystaje do wymogów teorii społecznej, która nieustannie poszukuje kategorii deskryptywnych, a nie preskryptywnych. Jego dualistyczna, mało problematyzowana wizja świata budzi wiele zastrzeżeń. Narzucony w niej sposób rozumienia *sacrum* może być w wielu społecznościach odczuwany jako opresyjny i konfesyjny. Wiele zależy od tego, jak i przez kogo zostanie odczytana i wykorzystana. Być może została przez samego Rieffa pomyślana jako prowokacja, na co wskazywać by mógł fakt, że dedykował ją pamięci swojej pierwszej żony, lewicowej myślicielki, Susan Sontag.

### /// Podsumowanie

Zdając sobie sprawę, że „nasza przeszłość jest osadzona w naszej teraźniejszości i że dopóki nie wiemy, skąd przychodzimy, jesteśmy skazani na błędne określenie własnej tożsamości” (Taylor 2007: 29), nie mogę przejść obok teorii Rieffa obojętnie.

Uważam bowiem, że jako antropolog religii i wykładowca akademicki jestem zobowiązana do unikania dwóch zagrożeń, które pozostają we wzajemnej relacji. Nadmierne zaangażowanie się w uniknięcie jednego z nich nieuchronnie prowadzi do popadnięcia w sidła drugiego.

Pierwsze z zagrożeń wiąże się ze wspomnianym tu ryzykiem posługiwania się przymocą symboliczną przez stosowanie jawnie lub kryptoteologicznych pojęć w odniesieniu do społeczności, które nie utożsamiają się z nimi w swoich konceptualizacjach społecznych i sakralnych porządkach. Wydaje się, że socjocentryczne stanowisko postdurkheimowskie<sup>19</sup> pozwala w dużej mierze to zagrożenie wyeliminować i jest epistemologicznie bezpieczniejsze.

---

<sup>19</sup> Mam tu na myśli stanowisko zmodyfikowane, dostosowane do omówionych przeze mnie przewartościowań, do których doszło w naukach społecznych.



Sklania bowiem badacza do badania zjawisk religijnych z punktu widzenia aktora społecznego. Nawiązując tu do słynnego eseju Paula Ricoeura *Religia, ateizm, wiara* (1986), można powiedzieć, że nawet jako osoba wierząca bada on społeczne bożki, interesuje go *sacrum* jako wytwór społeczeństwa.

Drugie z zagrożeń dotyczy kwestii poniesienia ryzyka współodpowiedzialności za alienowanie zachodnich społeczeństw z ich „niepowtarzalnej historyczności” przez pochopne eliminowanie z języka nauk społecznych terminów o rodowodzie teologicznym<sup>20</sup>. Wszelka redukcja języka wiąże się bowiem w dalszej perspektywie z uboższym odbiorem rzeczywistości. Na ten problem zwraca z kolei uwagę inspirowana Torą teoria Philipa Rieffa.

Uważam, że nie jesteśmy w stanie uniknąć pierwszego z zagrożeń, o ile nie zapobiegniemy drugiemu, i odwrotnie. Bez refleksyjnego nastawienia w stosunku do naszej własnej „historyczności” i zachowywania nieustannego dialogu z jej różnymi reprezentacjami (w literaturze, sztuce, muzyce, kinematografii itd.) nie możemy w kompetentny sposób odnieść się do innych „niepowtarzalnych historyczności”.

Refleksyjne nastawienie do własnej „niepowtarzalnej historyczności” pojmuję w duchu hermeneutycznym jako ciągle odczytywanie jej na nowo w świetle aktualnych okoliczności historycznych i epistemologicznych. W żadnym wypadku nie chodzi mi tu o interpretowanie życia społecznego w sposób normatywny, za którym miałyby się kryć tajona lub jawna intencja katechizacji społeczeństwa w duchu wyznawanej przez badacza religii. Zarazem jestem przeciwna traktowaniu wszelkich odniesień metafizycznych w humanistyce i naukach społecznych jako z założenia groźnych i niedopuszczalnych, świadczących o ułomności intelektualnej posługującego się nimi badacza. Istotna jest tu jednak intencja badacza i cel owych odniesień: czy służą celom poznawczym czy katechizacji społeczeństwa?

Wydaje mi się, że dopóki badacze społeczni będą próbowali koligować z naukami społecznymi różne teologie, powiązania między tym dziedzinami poznania nie są niebezpieczne. Zainteresowanie teologią ze strony badaczy społecznych może wręcz być inspirujące do wypracowywania przez nich nowych teorii. Jednocześnie bowiem uświadamia im kryptoteologiczne genealogie niektórych pojęć z pozornie świeckiego języka nauki. Pozwala też poszerzyć zakres rozumienia pewnych terminów o ujęcia, które są obecne w alternatywnych, dotąd niedoreprezentowanych w języku nauk społecznych teologiach.

---

<sup>20</sup> Wydaje się, że przed tym zarzutem nie może się aktualnie uchronić żadna używana w naukach społecznych kategoria analityczna, w tym kategoria tego co społeczne (por. Milbank 2006: 96).

## Bibliografia:

- /// Agamben G. 2008. *Suverenna władza i nagie życie Homo sacer: sovereign power and bare life*, tłum. M. Salwa, Prószyński i Sk-a, Warszawa.
- /// Ahmed A. 1992. *Postmodernism and Islam. Predicament and promise*, Routledge, London, New York.
- /// Asad T. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- /// Cannell F. 2006. *Introduction. The Anthropology of Christianity*, [w:] *The Anthropology of Christianity*, red. F. Cannell, Duke Univeristy Press, Durham, London, s. 1–49.
- /// Davie G. 2007. *The Sociology of Religion*, Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore.
- /// Douglas M. 2004. *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, tłum. E. Dżurak, WUJ, Kraków.
- /// Douglas M. 2007. *Czystość i zmasza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa.
- /// Durkheim E. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.
- /// Evans-Pritchard E. 2007. *Religia Nuerów*, tłum. K. Baraniecka, M. Olszewski, Wydawnictwo „Marek Derewiecki”, Kęty.
- /// Habermas J. 2007. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków.
- /// Hervieu-Léger D. 1999. *Religia jako pamięć*, tłum. I. Borowik, NOMOS, Kraków.
- /// Herzfeld M. 2004. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, WUJ, Kraków.
- /// Lubańska M. 2008. *Postchrześcijaństwo i postjudajizm w teorii kultury Philipa Rieffa*, „Slavia Meridionalis” 2008, nr 8, s. 365–390.
- /// Lukes S. 2012. *Durkheim. Życie i dzieło*, tłum. E. Klekot i E. Szul-Skjoeldkrona, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- /// Lynch G. 2012. *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- /// Milbank J. 2006. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing House, Malden, Oxford.
- /// Needham R. 1972. *Belief, language and experience*, The University of Chicago Press, Chicago.

/// Ricoeur P. 1985. *Religia, ateizm, wiara*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bienkowska, PAX, Warszawa.

/// Rieff P. 2006. *My Life among the Deathworks. Illustrations of the Aesthetics of Authority*, University of Virginia Press, Charlottesville, London.

/// Rieff P. 1987. *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, University of Chicago Press, Chicago, London.

/// Tambiah S. 2007 *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, tłum. B. Chlebowicz, WUJ, Kraków.

/// Taylor Ch. 2007. *The Bulwark of Belief*, [w:] *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London.

/// Turner V., Turner E. 1992 [1978]. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York.

/// Zondervan A.A.W. 2005. *Sociology and the Sacred. An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London.

### /// **Abstrakt**

Artykuł omawia dwa epistemologicznie przeciwstawne rozumienia *sacrum* i jego miejsca w społeczeństwie, wyrażone w socjocentrycznej teorii klasyka socjologii Emile'a Durkheima oraz ontologicznej teorii kultury neofreudysty Philipa Rieffa. Teorie te służą za punkt wyjścia do refleksji nad dokonującym się właśnie w naukach społecznych „zwrotem post-sekularnym”.

Słowa kluczowe:

*sacrum*, socjocentryzm, kryptoteologie, postsekularyzm

### /// **Abstract**

This paper examines epistemologically contradicting backgrounds of Emile Durkheim's and Philip Rieff's theories of the sacred. Tension between Durkheim's sociocentric and Rieff's neo-ontological assumptions of this concept is used as an explanatory frame for analysing the “post-secular” turn taking place in contemporary social sciences.

Keywords:

the sacred, sociocentrism, crypto-theologies, postsecularism