

PAWEŁ ZAŁĘSKI  
Uniwersytet Warszawski

## TYPY IDEALNE W SOCJOLOGII RELIGII MAXA WEBERA ANALIZA STRUKTURY KATEGORYZUJĄCEJ POLE RELIGIJNE

„Między tymi przeciwnymi biegunami istniały wielorakie formy przejściowe i kombinacje. Albowiem religie w równie małym stopniu jak ludzie były wyspekulowanymi księgami. [...] Konsekwencja stanowiła tu wyjątek, a nie regułę. [...] Nigdzie więc nie pretendujemy do tego, by dawać całkowicie ukończony obraz przedstawianych religii. Trzeba w owej prezentacji bardzo silnie akcentować te cechy, które właściwe są jednym religiom w przeciwieństwie do innych [...]. W całościowym obrazie danej religii podkreślaliśmy zawsze te cechy, które były decydujące dla ukształtowania się praktycznego sposobu życia w jego odmienności od sposobu życia w innych religiach”\*.

W dobie postępującej dywersyfikacji pola religijnego i wzrostu jego globalnej dynamiki studia nad nowymi ruchami religijnymi wymagają nowych narzędzi badawczych. Moją uwagę zwrócił fakt pomijania w literaturze z dziedziny socjologii religii typologii religijnej opracowanej przez Maxa Webera. Z reguły w dostępnych publikacjach religia jako przedmiot weberowskich analiz jest obecna wyłącznie ze względu na opisaną przez niego rolę protestantyzmu w historii europejskiej. A przecież w *Szkicach z socjologii religii* można znaleźć wyraziste typy idealne pozwalające na klasyfikację i analizę zachowań religijnych (lub, jak kto woli, zachowań ludzkich w ogólności). Są to „asceza wewnątrzświatowa”, „asceza odrzucająca świat” oraz „uciekający od świata mistycyzm”. Przedstawię tu weberowską typologię, wskazując jednocześnie możliwość jej

---

Adres do korespondencji: Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa, e-mail: pzaleski@is.uw.edu.pl

\* Max Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Henryk Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 139-140. Podane w tekście strony w nawiasach odnoszą się do tego wydania.

uzupełnienia o typ religijności przez samego Webera w ogóle nie traktowany jako zachowanie religijne.

„Asceza wewnątrzświatowa” (*innerweltliche Askese*) pełni w myśli Webera kluczową rolę, stanowi też punkt wyjścia jego religijnej typologii. Ma to związek z rozważaniami dotyczącymi ducha kapitalizmu i etyki protestanckiej. Przykładami ascezy wewnątrzświatowej są niektóre odłamy protestantyzmu, zwłaszcza purytanizm, ale także: „zwinglinianie, kalwiniści reformowani, baptyści, mennonici, kwakrzy, pietyści reformowani i w mniejszym stopniu także luterkańscy metodyści, jak również rosyjskie sekty schizmatyczne i kacerskie, przede wszystkim zaś racjonalne sekty pietystyczne, a wśród nich szczególnie sztundyści i skopcy” (s. 166).

Religijność tych grup sprawdza się wewnątrz porządków świata i wobec tych porządków. W tym wypadku świat traktowany jest jako obowiązek związany z przekształcaniem go zgodnie z ideałami ascetyzmu oraz dążeniem, aby świat spełnił wymagania religijne. Tylko w ten sposób jednostka może pokazać i udowodnić swój religijny status (s. 224).

Z tego typu ascezą związany jest „zawód-powołanie” — termin kluczowy w weberowskiej koncepcji roli ascezy wewnątrzświatowej w rozwoju kapitalizmu. Zawód-powołanie to racjonalnie prowadzona gospodarka, której sukces świadczy o błogosławieństwie.

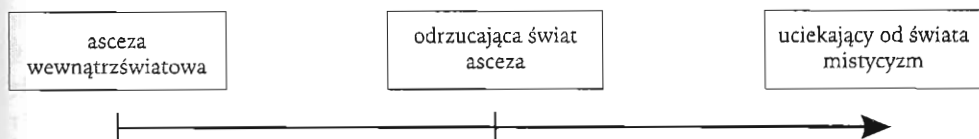
„Odrzucająca świat asceza” (*weltablehnende Askese*) to według Webera swoista antyteza ascezy wewnątrzświatowej. Wśród praktykujących ją znajdują się wczesnochrześcijańscy asceci oraz pustelnicy, średniowieczne zakony żebracze, pątnicy i pielgrzymi, a także osoby pozostające w celibacie. Przedstawiciele tych kategorii społeczności religijnych uważają świat za religijnie bezwartościowy i w konsekwencji odrzucają go jako coś wtórnie stworzonego i jako naczynie grzechu (s. 138). Konsekwencją takiego podejścia jest zarówno podporządkowanie popędów naturalnych usystematyzowanemu sposobowi życia, jak i stosunek do życia społecznego, które stanowi pokusę nie tylko jako miejsce odwodzącej od Boga rozkoszy zmysłowej, ale także jako miejsce spełniania powszechnych powinności kosztem wyłącznej koncentracji na działaniach wiodących do zbawienia (s. 223).

W tym, tak jak w następnym typie religijności ucieczka od świata może być ucieczką w absolutną samotność lub — w bardziej nowoczesnej formie — do nietkniętej ładem ludzkim natury, jak u Rousseau, lub do nietkniętego przez ludzkie konwencje ludu, jak w przypadku rosyjskiego narodnictwa (s. 195).

„Uciekający od świata mistycyzm” w typologii Webera jest religijnością odmienną od ascezy wewnątrzświatowej i od ascezy w ogóle, związaną głównie z mistycyzmem religijności Wschodu w przeciwieństwie do dominacji ascetyczności na Zachodzie (s. 234–236). Należy tu wymienić przede wszystkim buddyizm i braminizm. Według Webera, celem wyznawców tych religii jest osiągnięcie dzięki medytacji szczególnego stanu mistycznego oświecenia, czyli zdobycie doskonałego poznania, do którego droga wiedzie przez coraz wyższe

stany świadomości. Wymaga to oderwania się od zainteresowań codziennością, jak w przypadku „wspólnoty kontemplacyjnych, orgiastycznych lub apatycznych ekstazyków Azji” dających wyraz „tęsknocie do porzucenia bezsensownego wewnątrzświatowego działania”. Mnich buddyjski zatem orientuje swoje działania na uzyskanie stanu doskonałości, jakim jest wyzwolenie przez ucieczkę z błędnego koła karmicznych narodzin i śmierci — transgresję rzeczywistości (s. 139). Buddyjscy święci to kategoria osób, które osiągnęły nirwanę wprost podczas swego życia. Celem wyznawcy braminizmu zaś jest bezpośrednie poznanie Boga i stopienie się w jedność z Brahmanem.

Chciałbym zaproponować następującą rekonstrukcję toku myślenia typologizującego Webera. Punktem wyjścia jest stanowiąca istotny element analiz Webera „asceza wewnątrzświatowa”, jej *alter ego* (na gruncie europejskim), to „odrzucająca świat asceza”, od której z kolei odróżniony został „uciekający od świata mistycyzm”, co stanowi kolejny krok (również w sensie geograficznym) analizy religijnych typów. Można to zobrazować na skali:



Z perspektywy weberowskiego projektu odwrócony bieg strzałki wyznaczałby swoisty postęp religijnego racjonalizmu, ewolucję zachowań i myśli, której jednym z doskonalszych wytworów byłby weberowski purytanin wolny od wszelkiej mistyki i mącących myśli rozważań o życiu po śmierci, które należy po prostu przyjąć tak, jak zostanie ono zaferowane w odpowiednim czasie.

Powyższa interpretacja nie dostarcza, moim zdaniem, zadowalającego opisu pola religijnego — warto zatem uważniej przyrzeć się kryteriom wyodrębniania weberowskich typów. A kryteria te są zawarte już w nazwach tych typów i określają konstytutywne dla myślenia religijnego strategie wobec tego i tamtego świata, immanencji oraz transcendencji, czyli *profanum* i *sacrum*.

Jeżeli chodzi o stosunek do rzeczywistości (immanencji), to możemy wyróżnić religijność odnoszącą się akceptująco bądź krytycznie do otaczającego świata, a zatem zaangażowaną w jego sprawy i taką, której zasadą jest alienacja wobec rzeczywistości. Widać to wyraźnie w opozycji wewnątrzświatowości i odrzucania świata czy uciekania od niego, czyli w strategiach zaangażowania z jednej strony albo unikania z drugiej.

Stosunek do transcendencji pozwala rozpoznać ascezę lub mistycyzm. Stosunek ów zasadza się na sposobie wykorzystania koncepcji transcendencji, co w terminologii Webera oddaje określenie „strategie indywidualnego zbawienia”. Mistycyzm aktywnie wykorzystuje koncepcję transcendencji. Tu doraźny i bezpośredni kontakt z transcendencją jest przedmiotem działań jednostki, która dzięki temu może zyskać wpływ na rzeczywistość bądź na siebie samą, na przykład poprzez „kontemplacyjne zatopienie się

we Wszechjedni” (s. 124), ekstazę religijną, objawienie czy nirwanę można uzyskać prawdziwe zrozumienie, doskonałe poznanie, wstąpić na nową, lepszą drogę, ale także udzielać porad i prorocत्व dzięki nawiedzeniu w transie albo połączyć się z Niepojętym przez dokonanie rytualnego samobójstwa. W ascetyzmie na odwrót — osiągnięcie transcendencji jest odroczone i możliwe jedynie w efekcie doczesnych działań jednostki, na przykład umartwiania się czy męczeństwa jako drogi do późniejszego zbawienia. Asceta świadomie ogranicza swój kontakt z transcendencją, wystrzegając się nawet używania wizerunku czy imienia Boga (taka interpretacja wyraźnie odbiega od rozumienia potocznego, w którym ascetyzm jest wiązany z technikami ciała). Weber twierdził, że w przypadku ascetyzmu szczególnie wyraźny jest brak refleksji nad sensem danej przez Boga rzeczywistości, co przeciwstawia go mistycznemu dążeniu do zapośredniczenia boskiej wiedzy i ujawnienia sensu świata (s. 228–230). Mistycyzm charakteryzuje zatem strategia zaangażowania w transcendencję, natomiast ascezę strategia jej unikania.

Zamiast opisanej jednoosiowej typologii Webera można zaproponować binarną strukturę opartą na opozycjach, który to sposób kategoryzacji spopularyzował wśród socjologów strukturalizm. Struktura taka mieści się na płaszczyźnie wyznaczonej przez osie rzeczywistości i transcendencji. Użycie takiej konstrukcji powoduje jednak pojawienie się czwartej, pustej kategorii, która spełniałaby kryteria zaangażowania zarówno w rzeczywistość, jak i w transcendencję. Starając się dostosować do weberowskiej terminologii postanowiłem ją nazwać: „aktywny w świecie mistycyzm”.

		immanencja	
		zaangażowanie	unikanie
transcendencja	unikanie	asceza wewnętrzświatowa	odrzucająca świat asceza
	zaangażowanie	aktywny w świecie mistycyzm	uciekający od świata mistycyzm

„Aktywny w świecie mistycyzm” w świetle Weberowskich rozważań wydaje się kategorią dość sztuczną — sam Weber jej w swej typologii nie uwzględnił. Jednak ten typ religijności jest zjawiskiem bardzo powszechnym, a jego najlepszym odpowiednikiem jest degradowane w teologii myślenie magiczne, które sam Weber określał jako pierwotną formę religijności (s. 130). Choć zaliczać do tego typu można wielkie i rozbudowane religie antyczne Grecji i Rzymu, Weber przypisywał go przede wszystkim warstwom chłopskim, z reguły nastawionym na „zaczarowywanie pogody i animistyczną magię lub rytualizm” oraz „wpływanie na duchy”. Weber zwracał przy tym uwagę na fakt, że już kościół średniowieczny doktrynalnie traktował chłopą jako chrześcijanina niższej rangi lub przynajmniej oceniał go niżej (s. 155–

-157). Zapewne z tych właśnie przyczyn reprezentująca aktywny w świecie mistycyzm strategia magiczna znalazła się na obrzeżach weberowskiej klasyfikacji.

W przypadku aktywnego w świecie mistycyzmu kontakt z transcendencją, siłami magicznymi, nadprzyrodzonymi ma na celu uzyskanie przez jednostkę szczególnych właściwości lub wpłynięcie na kształt rzeczywistości lub zmianę kolei losu. Popularne tego przykłady to modlitwa oraz składanie ofiar, wnoszone są wówczas prośby lub wskazówki do boskiego planu działania w stosunku do jednostki i otaczającego ją świata. Ale należy tu także wymienić za Weberem posiadanie magicznych mocy, wcielenie nowej duszy we własną osobę bądź opętanie przez silnego demona czy przeżywanie ekstazy w krainie duchów (s. 215). Dzięki kontaktowi z transcendencją jednostka ludzka uzyskuje szczególne właściwości niezbędne do funkcjonowania w rzeczywistym świecie. Jak pisał Weber, przepelnienie Bogiem jest źródłem specyficznego habitusu niezbędnego wojownikowi czy czarownikowi w jego profesji (s. 216). W ramach tego typu religijności człowiek aktywnie angażuje się zarówno w transcendencję jako narzędzie czy podmiot ingerencji, jak i w immanencję jako tej ingerencji przedmiot. Działania jednostki i ich efekty są uzależnione od tego, w jakim stopniu jednostka owa potrafi wykorzystać do swych celów siły transcendentne. Mistyczny kontakt ma na celu jak najbardziej realne rezultaty. Rytuály wudu są jednym z barwniejszych tego przykładów. Jednostka aktywnie uczestniczy w kształtowaniu rzeczywistości, wykorzystując mistyczne kontakty, będąc pośrednikiem między tym a tamtym światem.

Uwzględnienie powyższej kategorii w analizie pola religijnego wymaga doprecyzowania sensu struktury znaczeniowej słowa „transcendencja”. Z wcześniejszych analiz wynika, a w potocznym doświadczeniu jest oczywiste, że transcendencja jest jakąś sferą na zewnątrz, być może otaczającą sferę immanencji. Taki sztywny rozdział nie uwzględnia wielu przypadków współwystępowania i ingerencji sfery transcendencji w sferę immanencji — najbardziej obrazowym opisem takiego stanu rzeczy jest stwierdzenie: „Bóg jest wszędzie”. Do sfery transcendencji chciałbym zatem zaliczać wszelkie konstrukty nie mające empirycznego potwierdzenia, jednak obecne w dyskursie i stanowiące jego istotny zasób hermeneutyczny. Takie konstrukty to: duchy, demony, bogowie, święci, anioły czy nawet krasnoludki, a obecnie także kosmici — postaci „nie z tej ziemi”, używane jednak w wyjaśnieniach jako narzędzia czy podmioty ingerencji w jak najbardziej realne wydarzenia i stanowiące przedmiot ludzkich zabiegów, prośb, modłów.

Współcześnie w kulturze zachodniej strukturę myślenia magicznego upowszechnia psychoanaliza, która restytuuje transcendencję w postaci nieświadomości wewnątrz jednostki ludzkiej, przyjmując założenie, że poznanie nieświadomych (transcendentnych) treści ma wpływ na poprawę funkcjonowania jednostki. Nieświadome popędy ujawniają się poprzez czynności omyłkowe,

skojarzenia czy sny, które stanowią zasoby hermeneutyczne, takie same jak rozmaite objawienia czy znaki od Boga. Psychoanalicy potrafili wydobyć z głębin nieświadomości fakty, które nigdy nie miały miejsca. Niewątpliwie psychoanaliza nie jest nauką, nie stwierdzono również, by naprawdę leczyła zgodnie ze swym założeniem. Ponieważ jej głównym narzędziem jest struktura metafizyczna, należy ją zaliczać do dyskursu religijnego. Wiara w istnienie Boga nie różni się semantycznie i ontologicznie od wiary w istnienie nieświadomości. Nie było przypadkiem, że Freud zaproponował psychoanalizę w tym samym czasie, gdy Nietzsche ogłosił śmierć Boga. Dość szybko też przystąpił w swych pracach — jak większość schizmatyków — do krytyki dominującej religii, czyli chrześcijaństwa. W perspektywie historycznej psychoanalityczny mistycyzm można uznać za praktykę konkurencyjną przede wszystkim wobec katolickiego i protestanckiego ascetyzmu. Potwierdzeniem tego jest fakt, że adepci psychoanalizy często angażują się w mistycyzm buddyjski (zen w szczególności), pokonując niejako na skrótym drodze, która w długiej historii Indii od tamtejszych form magii przez wedyzm i braminizm prowadziła do budyzmu.

W tym samym czasie, gdy Weber głosił odczarowanie świata, Freud rozpoczął projekt jego ponownego zaczarowania. Można przypisać Freudowi racjonalizowanie mistycyzmu i włączenie go do racjonalnego projektu nowoczesnego. Zrobił to, wiążąc racjonalność rzeczywistych działań człowieka w otaczającym go świecie z mistycyzmem praktyki odkrywania i ujawniania działań tych „prawdziwych” znaczeń. Zgodnie z tym tokiem myślenia nie można uznać, tak jak Weber, magii za praktykę irracjonalną, należy raczej stwierdzić, że magia jest racjonalnym sposobem wykorzystania irracjonalnych zasobów.

Na jednowymiarowej skali religijność magiczną należałoby umieścić daleko za uciekającym od świata mistycyzmem. Dwuwymiarowa klasyfikacja pozwala, jak sądzę, uniknąć takich wartościujących sądów i obiektywizująco przyporządkować kategorię aktywnego w świecie mistycyzmu. Sądzę, że zaproponowana przeze mnie binarna strukturyzacja pola religijnego jest pozbawiona ewolucjonistycznego i eurocentrycznego w swych korzeniach wartościowania typów religijności jako elementu stratyfikującego. Żadna z wyróżnionych kategorii w tak zarysowanej strukturze nie jest uprzywilejowana. Dynamika współczesnych ruchów religijnych pokazuje, że jednostki dość swobodnie potrafią zmieniać religijne strategie, nie obciążając swych wyborów żadnymi ocenami klasyfikacyjnymi. Zaangażowanie „na pewien czas” i „do odwołania”, czemu sprzyja duża i zróżnicowana oferta religijna, zwiększa możliwości nieustannego poszukiwania i samodoskonalenia jednostki. Niniejsza praca poświęcona jest zatem prezentacji struktury pozwalającej opisać pole strategii religijnych aktorów społecznych i uniknąć przy tym normatywnych stratyfikacji. Powyższe rozważania są również propozycją zmiany języka opisu myślenia magicznego i próbą zwrócenia uwagi na trwałość i znaczenie tego typu religijności w życiu współczesnych ludzi.

IDEAL TYPES IN MAX WEBER'S SOCIOLOGY OF RELIGION:  
AN ANALYSIS OF A STRUCTURE CATEGORIZING RELIGIOUS FIELD

## Summary

Max Weber left as his intellectual heritage not only the ideal types of power but also, not known widely, the ideal types of religiosity. The three types proposed by him differ from each other with relation to immanence or transcendence, toward which we can apply the strategy of engagement or avoidance. The outcome of such an analysis is a matrix of four cells. Thus, we need to include the fourth type of religiosity, which was not considered fully by Weber in his studies. This fourth type, not perceived by Weber as relating to religion, refers to magic religiosity.

## Key words/słowa kluczowe

Sociology of religion / socjologia religii; asceticism / asceza; mysticism / mistycyzm; magic / magia; psychoanalysis / psychoanaliza