

Dorota Hall 

Instytut Filozofii i Socjologii PAN



AUTOREFLEKSJA I USYTUOWANIE BADAWCZE W SOCJOLOGICZNYCH STUDIACH NAD RELIGIĄ

Artykuł dotyczy osobistego stosunku osób prowadzących badania społeczne nad religią do przedmiotu ich studiów. Podejmuje kwestię autorefleksji w socjologii religii i krytycznie omawia propozycje namysłu nad usytuowaniem badawczym przedstawione przez Neitz oraz Altglas i Wooda. Propozycje te korespondują z postulatami silniejszego osadzenia socjologii religii w teorii społecznej i problematyce relacji władzy. Niedostatecznie się jednak odnoszą do współczesnej debaty o epistemologii i metodologii nauk społecznych, która destabilizuje tożsamości, zwraca uwagę na polityczne i etyczne uwikłanie działalności akademickiej oraz na relacyjny charakter wytwarzania wiedzy. Artykuł zachęca do dalszego namysłu nad problematyką usytuowania badawczego w socjologicznych studiach nad religią. W obrębie studiów prowadzonych w Polsce ów namysł mógłby wzmocnić te kierunki analiz, które działają na rzecz przełamania praktyki badawczej zwanej „metodologicznym katolicyzmem”.

Słowa kluczowe: socjologia religii; autorefleksja; usytuowanie; Polska; metodologiczny katolicyzm

Dorota Hall, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences

Self-reflexivity and Situatedness in Sociological Studies of Religion

The article addresses the issue of personal attitudes of those conducting social studies on religion towards the subject of their academic interest. It focuses on self-reflexivity in sociology of religion and critically discusses the recommendations for reflection on researchers' situatedness presented by Neitz as well as Altglas and Wood. These recommendations correspond to the recent calls for a stronger embeddedness of sociology of religion in social theory and the issue of power relations. However, they inadequately address the contemporary debate on epistemology and methodology of social sciences, which destabilizes identities, points to the political and ethical entanglement of academic activity and draws attention to the relational nature of knowledge production. The article encourages further reflection on the issue of situatedness in sociological studies of religion. Within studies conducted in Poland, such reflection could strengthen the analytical currents aimed at breaking with the research practice called „methodological Catholicism”.

Key words: sociology of religion; self-reflexivity; situatedness; Poland; methodological Catholicism

W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku na gruncie socjologii religii zaczęły pojawiać się postulaty, by w analizie silniej włączać namysł nad problematyką relacji władzy (Beckford 1983; McGuire 1983). Sugerowano, wówczas jeszcze ostrożnie, że owa subdyscyplina pozostaje w słabym dialogu z teorią społeczną rozwijaną poza jej obrębem. U progu nowego milenium James A. Beckford (2006, oryg. 2003) wyraźnie już sformułował tę diagnozę, dokonał krytycznego przeglądu dotychczasowych kierunków badań i jako drogę wyjścia z impasu zaproponował konstrukcjonistyczne podejście do analiz zjawiska społecznego określanego mianem religii. W ostatnim dwudziestoleciu coraz to nowe publikacje wychodzą od krytyki historycznie wykształconych i wciąż dominujących nurtów badań socjologicznych nad religią, wzywają do refleksji nad konceptualnymi i metodologicznymi założeniami subdyscypliny oraz ich konsekwencjami poznawczymi, i proponują rozwiązania mające służyć teoretycznemu wzmocnieniu analiz.

Postulat konstrukcjonistycznego potraktowania religii został na przykład ukonkretniony w propozycji zastosowania krytycznej analizy dyskursu do studiów nad religią (Hjelm 2014; Zielińska 2019). Orientacja konstrukcjonistyczna zasiliła też badania nad tzw. niereligią (*non-religion*), w tym ateizmem i agnostycyzmem, przez pryzmat walk o uznanie i władzę symboliczną (Wohlrab-Sahr, Kaden 2014). Oprócz tego pojawiły się wezwania do prowadzenia społecznych studiów nad religią z perspektywy neomarksistowskiej (Goldstein 2009), czy też szerzej, w nawiązaniu do poststrukturalizmu, psychoanalizy, krytyki postkolonialnej, ekokrytyki, feminizmu i studiów queer (środowisko skupione wokół amerykańskiego pisma „Critical Research on Religion”; zob. Goldstein, Boer, Boyarin 2013). Pora więc uznać, że mamy do czynienia z intensywnie rozbudowywanym polem krytycznej refleksji, które otwiera nowe możliwości dyskusji.

Własną wypowiedź rozpoczynam właśnie w tym miejscu. Nie będę już wracać do propozycji teoretycznych przedstawianych w zeszłym stuleciu – sygnowanych nazwiskami Thomasa Luckmanna, Petera Bergera, Rodneya Starka i Williama Bainbridge’a, czy też José Casanovy – które wyrastały ze sprzeciwu wobec wcześniejszych ujęć przemian społecznych oraz religijnych i niewątpliwie stanowiły kamienie milowe w rozwoju subdyscypliny. Skoncentruję się na krytyce przedstawianej w ostatnich latach; kwestie, które budzą niezadowolenie badaczy i badaczek, przedstawię pobieżnie w pierwszej części artykułu.

Pobieżnie, gdyż rzecz została już szerzej omówiona w pracach, na które będę się powoływać, tymczasem mnie znacznie bardziej interesuje pozytywny wymiar tej krytyki, a zatem wyłaniające się z niej propozycje wiązania badań nad religią z tradycją szeroko rozumianych nauk społecznych i dyskusjami o epistemologii i metodologii tych nauk. Uwagę skieruję zwłaszcza na problematykę usytuowania badaczy i badaczek wobec przedmiotu ich zainteresowań oraz na obecną w socjologii religii refleksję nad osobistymi przekonaniem i afiliacją

religijną osób prowadzących rozpoznania akademickie. W części drugiej zaprezentuję więc wypowiedź Mary Jo Neitz (2013) na temat czterech, uzależnionych od usytuowania badawczego, sposobów realizacji badań społecznych nad religią w Stanach Zjednoczonych oraz reakcją Steve'a Bruce'a (2015) na tę wypowiedź. Przedstawię również propozycję Véronique Altglas i Matthew Wooda (2018; Wood, Altglas 2010), by w badania socjologiczne dotyczące religii włączyć refleksyjność w wersji postulowanej przez Pierre'a Bourdieu. Zidentyfikuję problemy, jakie wiążą się z wystąpieniami wymienionych autorów i autorek.

Wnioski z tych rozważań posłużą mi w części trzeciej za punkt wyjścia do dalszego namysłu nad uwzględnianiem osobistej perspektywy w działalności badawczej. Nawiązując do socjologii religii realizowanej w Polsce, szkicowo zarysuję kierunki, w jakich można by podążać, włączając autorefleksję w pracę na rzecz przełamania „metodologicznego katolicyzmu” (Sekerdej, Pasięka 2013). Przedstawienie własnych propozycji w sposób uszczegółowiony traktuję jako zadanie na przyszłość. Dojrzewam do tego zadania powoli; elementy namysłu nad własnym umiejscowieniem włączałam we wcześniejsze prace (Hall 2007, 2016), nigdy jednak w sposób systematyczny, co usprawiedliwić mogę brakiem satysfakcjonujących mnie wzorców postępowania na gruncie badań socjologicznych nad religią. Niniejszy artykuł jest moją pierwszą próbą głębszego wniknięcia w zagadnienie autorefleksji i w zamierzeniu ma on prowokować do dyskusji na temat sposobu prowadzenia badań społecznych nad religią w naszym kraju, która uwzględniałaby problematykę usytuowania wobec przedmiotu analiz oraz zdawania sprawy z tego usytuowania w publikacjach.

Krytyka

Podstawowy problem, jaki zidentyfikowano, polega na tym, że dyskusje prowadzone w obrębie socjologii religii miały (i często nadal mają) charakter auto-referencyjny – jak to już przed laty podsumowywał Roland Robertson (1994). W badaniach koncentrowano się konkretnie na problematyce religii i religijności, przede wszystkim zakorzeniając ustalenia w pracach rzeczników i przeciwników tezy o sekularyzacji, i w zasadzie nie wchodziło w pogłębiony dialog z teorią rozwijaną w obrębie innych socjologicznych subdyscyplin (Beckford 2006).

W ostatnich latach – z różnych względów, o których nie będę tu mówić – dyskusje o sekularyzacji straciły impet. W socjologii religii mamy za to do czynienia z inną charakterystyczną dla niej rzeczą: w zasadzie we wszystkich dominujących ujęciach religia konceptualizowana jest w taki sposób, że na plan pierwszy wydobywa się istotną rolę, jaką ona pełni w wytwarzaniu sensów, znaczeń i więzi – czy to na poziomie jednostkowym, czy społecznym. Kwestia

przedkładania aspektów pozytywnych religii nad negatywne udokumentowana została w raporcie Davida Smilde i Matthew Maya (2010) na temat stanu amerykańskiej socjologii religii, który sporządzono na podstawie analizy artykułów o religii opublikowanych w pismach socjologicznych w latach 1978–2007. Tę rzecz pokazywano także na przykładzie literatury poświęconej związkom między religią a zdrowiem, dobrostanem psychicznym i zachowaniami uznawanymi za prospołeczne (Williams, Josephsohn 2013).

Przyjmowanie przez przedstawicieli i przedstawicielki socjologii religii założenia o tkwiącym w religii dobru (Williams 2008) wiąże się z kontynuacją tradycji wywodzącej się od Emile’a Durkheima i Maksa Webera. Zwłaszcza w ujęciu Durkheima religia przedstawiona została jako znacznie bardziej efektywne narzędzie integracji społecznej niż zastępujący ją podział pracy – rozluźnienie więzi religijnych prowadzić miało do zjawisk negatywnych, takich jak samobójstwa; Weber sprzyjał z kolei modelowi ascezy wewnątrzświatowej, prowadzącej do pracy na rzecz dobra wspólnego (Borowik 2008). W toku rozwoju subdyscypliny z pola widzenia zniknął Marks, który wskazywał już nie tylko na to, że religia jest wytworem relacji społecznych, ale i na to, że jest ona skutecznym narzędziem alienacji, które znieczula na społeczną niesprawiedliwość (Goldstein 2009)¹.

Przyczyn takiego stanu rzeczy, czyli z jednej strony, braku zaangażowania w szerszą debatę w obrębie nauk społecznych, a z drugiej, wykształcania specyficznej orientacji teoretycznej zaniedbującej tradycję marksistowską, upatruje się zwykle w rozwoju instytucjonalnym tej gałęzi socjologii. Mieliśmy tu do czynienia z procesem dwutorowym. Z jednej strony socjologowie i socjolożki religii ograniczali swój namysł właśnie do zawężonego pola religijnego. Z drugiej zaś strony reprezentanci i reprezentantki innych socjologicznych subdyscyplin wzięli sobie do serca diagnozy ojców założycieli (Durkheima, Webera, Marksa) na temat tego, że w wyniku modernizacji religia tracić będzie na znaczeniu, i spodziewali się właśnie takiego obrotu spraw. W rezultacie zanikało zainteresowanie religią na zachodnich uniwersytetach (Altglas, Wood 2018). Lekceważenie problematyki religii w głównym nurcie socjologii niemal od początku istnienia tej akademickiej dyscypliny usztywniło z kolei badaczy i badaczki religii, którzy już nie tylko domagali się uznania własnych zainteresowań, ale też otwarcie zaczęli wyrażać swą konfesyjność. Proces ten obserwować można było zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, na przykładzie tworzenia największych

¹ Rzecznicy włączenia myśli marksistowskiej w subdyscyplinę (McKinnon 2005; Goldstein 2009) zwracają przy tym uwagę, że Marks widział w religii fenomen, który pozwala skanalizować i zneutralizować ludzkie cierpienie, ale również zaprotestować przeciw niemu. Według nich rolę socjologii religii powinno być rozpoznanie zarówno represyjnego, jak i emancypacyjnego działania religii oraz przywrócenie odpowiednich proporcji namysłowi nad społecznym funkcjonowaniem religii przy uznaniu konfliktowej natury relacji społecznych.

subdyscyplinarnych stowarzyszeń zawodowych, które albo w swych nazwach nawiązywały do konkretnych denominacji (np. American Catholic Sociological Society, działające pod tym szyldem od 1938 do 1970 roku, kiedy to przemianowano je na Association for the Sociology of Religion), albo przynajmniej, jak działające od 1949 roku Society for the Scientific Study of Religion, powstawały z inicjatywy osób afiliowanych do wydziałów uniwersyteckich kształcących duszpasterzy (tzw. *divinity schools*) i przez te osoby były kierowane (Josephsohn, Williams 2013). W stowarzyszeniach tych do dziś mamy do czynienia z nadreprezentacją duchowieństwa oraz badaczy i badaczek afiliowanych do wyznaniowych uniwersytetów (Goldstein 2009).

W Wielkiej Brytanii analogiczny proces tworzenia wyspecjalizowanych organizacji zawodowych nie miał miejsca, bo też zainteresowanie badaniem religii było tam przez lata mniejsze niż w przypadku Stanów Zjednoczonych, charakteryzujących się wciąż dużą żywotnością religijną pomimo postępującej modernizacji. Zwraca się jednak uwagę na to, że obecnie brytyjskie badania nad religią prowadzone są przede wszystkim w akademickich instytutach teologicznych i religioznawczych, a tylko incydentalnie na wydziałach nauk społecznych – co alienuje te badania od ściśle socjologicznej teorii i metody (Bruce 2014). Natomiast w Europie kontynentalnej można wskazać na rzymskokatolickie korzenie Międzynarodowego Towarzystwa na rzecz Socjologii Religii (SISR/ISSR), które stanowi najważniejsze forum gromadzące przedstawicieli i przedstawicielki subdyscypliny w Europie².

Gdyby w obrębie socjologii religii brak krytycyzmu dotyczył tylko nierównowagi między naświetlaniem dobroczynnego oddziaływania religii na wspólnoty i jednostki a uwypuklaniem wpływu religii na dezintegrację społeczną i wytwarzanie lub podtrzymywanie nierówności, to prawdopodobnie łatwo byłoby mu zaradzić poprzez przywrócenie subdyscyplinie myśli Marksa. Altglas i Wood (2018) pokazują jednak, że sprawa jest znacznie poważniejsza: wieloletnia alienacja socjologii religii od innych nurtów socjologii doprowadziła do sytuacji, w której wykształcane na jej gruncie propozycje analityczne nie tylko nie wchodzą w dyskusję z aktualną debatą – na przykład na temat klas społecznych, zarządzania społeczną różnorodnością, natury indywidualizacji i autorefleksyjności, czy też na temat emocji, ucieleśnienia i materialności – ale wręcz podtrzymują zdroworoządkowe antynomie, z którymi socjologia od lat walczy. Chodzi tu o rozróżnienia na indywidualną podmiotowość (*self*) i społeczeństwo (oraz związany z tym „wewnętrzny” i „zewewnętrzny” autorytet), upodmiotowienie/uwłasnowolnienie (*empowerment*) i odpodmiotowienie (*disempowerment*), dyskurs i praktykę, konsumpcję i produkcję, na to, co materialne i niematerialne, prywatne i publiczne – i wreszcie: na to, co religijne i społeczne. Zwracają

² <https://www.sisr-issr.org/en/pages>

oni również uwagę na to, że kwestia całkowitego rozdzielenia socjologii religii od perspektywy religijnej wciąż budzi wątpliwości, w związku z czym na ironię zakrawa, że pojawiają się głosy, by w duchu postsekularyzmu przywrócić subdyscyplinie tę perspektywę. Marność takich wezwań zasługuje na osobny komentarz, na który tutaj nie ma już miejsca.

Warto natomiast dodać, że badaczom i badaczkom religii w jej społecznym wymiarze zdarza się oczywiście nawiązywać do ustaleń spoza subdyscypliny – na przykład tym, którzy kontynuują myśl Luckmanna (1996) o prywatyzacji religii, szczególnie chętnie do obserwatorów kultury ponowoczesnej czy też późnonowoczesnej, takich jak Anthony Giddens, sugerujących, że jednostka coraz bardziej odrywa się od społecznych struktur (np. Heelas 2008; Heelas, Woodhead 2005). Altglas i Wood (2018) wskazują jednak na to, że nawiązania do kultury ponowoczesnej, zwłaszcza jeśli stosowane są w celu uwypuklenia sprawczości jednostek (np. pod postacią „indywidualnej duchowości”) i przeciwstawienia jej czynnikom strukturalnym (np. wytwarzanym przez „autorytet tradycyjnych Kościołów”) odseparowują od siebie indywidualną podmiotowość i strukturę społeczną, a zatem sprzeniewierzają się tradycji socjologicznej, która tę separację na różne sposoby problematyzowała (zob. też Wood 2007; Altglas 2018). Steve Bruce (2014) jest wobec takich nawiązań całkowicie bezlitosny. Według niego są one przejawem przejściowej mody wśród badaczy i badaczek religii, którzy traktują „ponowoczesność” jako swego rodzaju konceptualny wytrych – jego zastosowanie nie podnosi socjologicznej wartości przedstawianych analiz, umiejscawia badane zagadnienia na tle trendów uznawanych za charakterystyczne dla współczesnej kultury, ale w gruncie rzeczy zamyka drogę do pogłębionej interpretacji³.

W polskiej literaturze współgrające z diagnozami Altglas i Wooda spostrzeżenie o tym, że współczesna socjologia religii interesuje się raczej tym, co religijne, niż tym, co społeczne, włączała w swoje wypowiedzi Irena Borowik (np. 2009: 55, 65). W odniesieniu do rozwoju subdyscypliny w Polsce również można wskazać na specyficzne uwarunkowania historyczne i instytucjonalne, które zadecydowały o ograniczonym dialogu z teorią społeczną i o tym, że badania socjologiczne nad religią uwikłane są w konfesyjny, w tym przypadku rzymskokatolicki, ogład spraw. Wiąże się to z dziedzictwem komunizmu, kiedy to badania prowadzono w pewnej izolacji wobec tradycji socjologicznej rozwijanej w krajach spoza bloku komunistycznego oraz wykształcono dwa odrębne nurty: marksistowski, zdeprecjonowany w okresie transformacji ustrojowej, oraz konfesyjny, który przetrwał przez okres zmian polityczno-społecznych do

³ Zamiast tego Bruce (2014) postuluje zakorzenianie ustaleń w wypracowanych na gruncie różnych socjologicznych subdyscyplin teoriach średniego zasięgu, które pozwolą wnikliwie przeanalizować dany wycinek rzeczywistości społecznej angażującej kwestię religii.

dziś (szerzej o tych dwóch nurtach i relacjach między nimi zob. Borowik 2000; Zielińska 2011). W obrębie tej drugiej tradycji, kontynuując myśl francuskiego pioniera badań empirycznych nad religią Gabriela Le Brasa, postulowano wyraźne oddzielenie teologii pastoralnej od socjologii religii – postulat ten wdrażał w swej pracy zwłaszcza ks. Władysław Piwowski, który stał na gruncie empiryzmu i pozytywizmu w realizacji zadań badawczych (Borowik 2008). W pracach Piwowarskiego, w tym, jak rozumiał on religię i religijność, wciąż widoczna była jednak orientacja rzymskokatolicka – rozpoznaniem prowadzonym z użyciem wypracowanych przez niego narzędzi umykała bowiem religijność wytwarzana i realizowana poza kościelną instytucją. Wypromowane przez niego pojęcie „selektywności” – do dziś chętnie stosowane w polskich publikacjach – było tu nieneutralne właśnie dlatego, że ujawniało punkt widzenia niewrażliwy na pozakościelne przekonania religijne i pozakościelne interpretacje religijnego zaangażowania (Borowik 2004).

Zainteresowania badawcze głównego nurtu socjologii religii w Polsce w dalszym ciągu oscylują wokół sekularyzacji i zagadnień pokrewnych, co widoczne jest niekiedy już w tytułach publikacji (np. Baniak 2007; Mariański 2013). Prowadzone rozpoznania w gruncie rzeczy wzmacniają tezę o Polsce jako specyficznym przypadku na tle Europy, gdzie religijne zaangażowanie wciąż ujawnia swą żywotność, niekwestionowana jest też identyfikacja znakomitej większości Polaków i Polek z rzymskim katolicyzmem. Stosunkowo często można się też spotkać z umocowywaniem ustaleń w diagnozach dotyczących tzw. kultury ponowoczesnej, gdzie owe nawiązania do ponowoczesności, poza tym, że obciążone są problemami zidentyfikowanymi w anglosaskiej literaturze przedmiotu, to posiadają jeszcze wymiar normatywny.

Z jednej bowiem strony, przez publikacje socjologów i socjolożek o sympatiach katolickich przewija się ton ubolewania nad współczesnym, jak ujmuje to ks. Janusz Mariański (2010: 41), „osłabieniem absolutnych imperatywów moralnych”, przy czym u Mariańskiego orzeczenie o dominującym w dzisiejszej kulturze braku „orientacji i sensu” (2010: 40) wyprowadzone jest z rozpoznania Becka, Baumana i Giddensa na temat współczesnej proliferacji niepewności. Ostateczne przesłanie publikacji Mariańskiego wydaje się więc takie, że za współczesną indywidualizację religijną i rozluźnienie więzi z Kościołem rzymskokatolickim odpowiada zmiana kulturowa, która obraca się przeciw jednostkom. Nawiązania do ponowoczesności bywają też wykorzystywane do tego, by budować podszyte wizją kościelną przeciwstawienie między zepsuciem współczesnej kultury, a tym, co tradycyjnie oferuje Kościół (np. Stachowska 2019).

Z drugiej zaś strony, na fali zainteresowania badaczy i badaczek społecznych zjawiskiem New Age i tzw. nowej duchowości, szczególnie wyraźnego w latach dziewięćdziesiątych i na przełomie wieków, pojawiły się w Polsce

prace, w których wiązany z ponowoczesnością odwrót od religijności zorientowanej kościelnie w kierunku duchowości ponadwyznaniowej, dowartościowującej „wewnętrzny autorytet” waloryzowany jest pozytywnie (zob. zwłaszcza Moźdzynski 2004; Kubiak 2005). Badania w tym nurcie prowadzone były przez osoby, które pozostawały pod zauważalnym wpływem rozpoznań Paula Heelasa, krytykowanego przez Altglas i Wooda (2018; Wood 2007; Altglas 2018) za mieszanie porządków *emic* i *etic* w analizie. W polskiej odsłonie celebrowanie ponowoczesnego odwrotu od „autorytetu zewnętrznego” ku „autorytetowi wewnętrznemu” posiada dodatkowy wymiar. Łączy się ono bowiem z aspiracyjnym dążeniem intelektualistów i intelektualistek okresu transformacji do „równania do Zachodu”, do wpisania polskiego społeczeństwa w światowe trendy. Społeczeństwo to, a przynajmniej niektóre jego segmenty, nie miało już być związane z politycznie warunkowaną identyfikacją ze wsteczną instytucją Kościoła rzymskokatolickiego, lecz miało ujawniać ekspresywizm, dążenie do autentyczności, i wdrażać postulat indywidualnej samorealizacji. Takie spojrzenie na wyłaniające się trendy w religijności czy duchowości społeczeństwa polskiego pozostaje jednak nieczułe na sprzeczności postkomunistycznej transformacji oraz na fakt, że w okresie intensywnych przemian społeczno-gospodarczych adeptki i adeptki nowej duchowości w gruncie rzeczy wciąż zachowywali związki z duchowością wykształconą w obrębie rzymskiego katolicyzmu (o tym ostatnim zob. Hall 2007).

W obrębie polskiej socjologii religii, podobnie zresztą jak w tradycji anglosaskiej, zainteresowanie ponowoczesnością ograniczyło się zatem do sięgania po zgrabne i totalizujące diagnozy na temat „współczesnej kultury”. Nie rozwinęło się ono w kierunku prób uzgadniania własnej praktyki badawczej z przedstawianymi od lat osiemdziesiątych propozycjami osadzania działalności naukowej w postmodernistycznej epistemologii, która zdestabilizowała podmiot i przedmiot poznania oraz wskazała na polityczne uwikłanie pracy akademickiej (por. Denzin, Lincoln 2009). W głównym swym nurcie badania społeczne nad religią w naszym kraju nie wchodzi bowiem w pogłębioną dyskusję z teorią społeczną, a co więcej, wciąż pozostają pod wpływem perspektywy kościelnej.

Kościelną, a konkretnie rzymskokatolicką, orientację polskiej socjologii religii udokumentowały Kinga Sekerdej i Agnieszka Pasięka (2013). Zwróciły one uwagę na silny nurt badań ilościowych, zwłaszcza badań realizowanych na zlecenie Kościoła rzymskokatolickiego, ze wszystkimi konsekwencjami, jakie niesie ze sobą ta sytuacja, zwłaszcza z podporządkowaniem pytań kwestionariuszowych wyobrażeniom o takim sposobie realizacji religii, który zgodny jest z wizją Kościoła (i szerzej, wyobrażeniom o respondentach jako wyznawcach rzymskiego katolicyzmu). Autorki wskazały też na normatywny wymiar raportów z badań ilościowych i jakościowych, widoczny zwłaszcza w hagiograficznym

stosunku autorów i autorek do papieża Jana Pawła II⁴, a także w języku, jakim badacze i badaczki się posługują (np. religijność „niestety już wyraźnie zdeskralizowana” – Baniak 2007: 50). Zjawisko naturalizowania, normalizowania rzymskiego katolicyzmu w obrębie socjologicznych studiów nad religią w Polsce, w zasadzie nie poddawanego żadnej refleksji, Sekerdej i Pasięka nazwały „metodologicznym katolicyzmem”.

Propozycje autorefleksji

Kwestią powracającą w wypowiedziach rzeczników i rzeczniczek krytycznej socjologii religii w jej rozmaitych postaciach jest wezwanie do autorefleksji. Należy je oczywiście czytać jako reakcję na tradycję socjologii religii, w której rzadko poddawano namysłowi specyficzne usytuowanie osób prowadzących badania wobec przedmiotu analiz oraz konsekwencje poznawcze tego usytuowania. Postulat autorefleksji w dziedzinie studiów społecznych nad religią wyrasta też z nasilonego zainteresowania perspektywami teoretycznymi skoncentrowanymi na relacjach władzy. Koresponduje on jednocześnie – choć rzadko wprost się do niego odnosi – z ogólnym fermentem intelektualnym w naukach społecznych, szczególnie wyraźnym w nurcie badań jakościowych, gdzie od czasów przewrotu postmodernistycznego lat osiemdziesiątych poszukuje się coraz to nowych dróg poznania, uwzględniających polityczny i etyczny wymiar pracy badawczej (Denzin, Lincoln 2009). W obrębie socjologii religii, podobnie jak w innych dyscyplinach i subdyscyplinach nauk społecznych, nie jest jednak ostatecznie rozstrzygnięte, bo chyba rozstrzygnięte być nie może, jak konkretnie należałoby rozumieć i realizować ową autorefleksję.

Neitz (2013) przedstawiła artykuł na temat socjologicznych badań nad religią w Stanach Zjednoczonych, wskazała na cztery różne perspektywy w różnym stopniu i zakresie obecne w realizowanych studiach oraz wezwała badaczy i badaczki do poddania refleksji swego specyficznego usytuowania wobec specyficznego przedmiotu analiz. Owa autorefleksja miałaby uzupełnić namysł nad wartościowaniem religii inherentnie wpisany w metodę. Badania ilościowe sugerują bowiem obiektywizm, a w gruncie rzeczy utrwalają wartości przynależne kulturze dominującej. Z kolei badania jakościowe, zwłaszcza te polegające na silnym wejściu w „teren” poprzez obserwację uczestniczącą, zakładają empatyczne zrozumienie badanych – jeśli więc prowadzone są w środowiskach mniejszości religijnych, to siłą rzeczy normalizują nieznaną szerokiej

⁴ Dodam, że w pracach socjologów religii o orientacji katolickiej obecne są bezkrytyczne odwołania do wypowiedzi także innych papieży – na przykład u ks. Sławomira H. Zaręby do Pawła VI (2012: 484–485) i Benedykta XVI (2012: 489).

publiczności przekonania i praktyki, a w rezultacie mogą być odczytane jako sprzyjające studiowanym grupom.

Cztery perspektywy, które zidentyfikowała Neitz (2013), wyłoniły się ze złożenia pozycji badaczy i badaczek wobec kultury dominującej z umiejscowieniem przedmiotu badań na osi dominacji i marginalności. Mamy tu zatem do czynienia, po pierwsze, ze studiami nad dominującymi religiami realizowanymi przez tych, którzy się z nimi identyfikują, po drugie, ze studiami nad dominującymi religiami realizowanymi przez tych, którzy nie sytuują się w ich obrębie, po trzecie, ze studiami nad religiami marginalnymi prowadzonymi przez ich wyznawców i wyznawczynie, i wreszcie, po czwarte, ze studiami nad religiami marginalnymi prowadzonymi z perspektywy zewnętrznej wobec nich.

Według Neitz (2013) powszechność badań realizowanych w pierwszym z wymienionych tu nurtów decyduje o tym, że w ogólnym rozrachunku studia socjologiczne nad religią uwypuklają pozytywne aspekty jej funkcjonowania. Ale także badania realizowane w czwartym nurcie, dość silnie reprezentowane dzięki wprowadzeniu na badawczą agendę nowych ruchów religijnych, koncentrują się raczej na pozytywach – już poprzez to, że wyrastają one z polemiki wobec debaty publicznej na temat „sekt”. Jeśli formułują one jakiś rodzaj krytyki wobec przedmiotu analiz, to zwykle czynią to ostrożnie – na przykład przesuwają akcenty w kierunku szerszej krytyki kultury dominującej, która sprawia, że niektóre jednostki, choćby te przynależące do mniejszości etnicznych czy o niskim poziomie kapitału ekonomicznego, są podatne na destrukcyjne oddziaływanie lidera (jeśli akurat z liderem, który w ten sposób oddziałuje, mamy do czynienia). Z kolei badania realizowane w trzecim nurcie bywają deprecjonowane i uważane za stronnicze – podczas gdy stronniczości nie dostrzega się w studiach nad dominującymi religiami prowadzonych przez osoby, które się z nimi identyfikują. Badaniom prowadzonym w drugim nurcie Neitz nie poświęca wiele uwagi, uznając, że w gruncie rzeczy trudno je znaleźć. Osoby, które osobiście nie są związane z dominującymi religiami, albo nie są zainteresowane badaniami nad religią, albo ulegają stylowi raportowania wykształconemu przez przedstawicieli i przedstawicielki dominujących religii, przez co reprodukują dominujący wzorzec refleksji w obrębie socjologii religii. Jeśli zdarza im się wytworzyć prace krytyczne, albo w jakiś inny sposób ujawnić swe dysydenckie stanowisko, to i tak ich publikacje nie wchodzą do kanonu cytowań.

Bruce (2015) poczuł się zobowiązany do odpowiedzi Neitz z perspektywy brytyjskiego socjologa religii i wskazał na to, że w jego środowisku akademickim sytuacja wygląda odmiennie: badania nad religią realizowane są zwłaszcza przez tych, którzy nie identyfikują się z żadną tradycją religijną. Ponadto, jeśli badaniami tymi kierują osoby, które mają za sobą ściśle socjologiczną formację, to zachowane są wszelkie reguły naukowej rzetelności, co sprzyja wytwarzaniu obiektywnej wiedzy. Bruce argumentował również, że społeczeństwo brytyjskie

jest na tyle zsekularyzowane, iż trudno tu mówić o jakichś związanych z usytuowaniem badaczy i badaczek barierach do neutralności. W toku swej wypowiedzi Bruce wytknął też Neitz słabą użyteczność jej czteroaspektowego modelu, użyteczność podmytą zresztą przez samą autorkę jej licznymi zastrzeżeniami.

Rzeczywiście Neitz (2013) wskazywała na to, że socjologowie i socjolożki religii w różnym stopniu i w różny sposób mogą przynależeć lub nie do religii dominującej – mogli na przykład być zsocjalizowani do uczestnictwa w młodości, ale później przesunąć się na pozycję zewnętrzną wobec danej religii. Samo zresztą to, czy dana religia ma status dominującej czy marginalnej, może się zmieniać na przestrzeni lat i uwikłane jest w rozmaite wymiary pozycjonowania społecznego wyznawców i wyznawczyń, wyznaczonego na przykład przez etniczność. Ponadto Neitz jest doskonale świadoma tego, że tożsamości badaczy i badaczek są niezwykle kompleksowe, a zatem osoby te usytuowane są jednocześnie w różnych miejscach na osi dominacji i marginalności, w zależności od tego, którą z ich identyfikacji społecznych weźmiemy pod uwagę (poza afiliacją religijną może to być na przykład płeć, wiek czy etniczność).

Neitz (2013) zaproponowała zatem uproszczony model, w swoim artykule zwracała jednak uwagę przede wszystkim na to, że kwestia usytuowania badaczy i badaczek – jakiegokolwiek by ono było – przekłada się na status wytworzonej wiedzy, która zawsze będzie częściowa, naświetlająca dany wycinek rzeczywistości społecznej z określonego punktu widzenia. Osobiście skłonna jestem zidentyfikować się z głównym przesłaniem autorki, dostrzegam jednocześnie problem w dokonanym przez nią uproszczeniu. W moim odczuciu wiąże się ono przede wszystkim z faktem, że sympatie teoretyczne Neitz są wyraźnie osadzone w szczególnej tradycji refleksji nad epistemologią nauk wykształconej w obrębie amerykańskiego feminizmu lat osiemdziesiątych, w tzw. teoriach stanowiska (*standpoint theories*) (Hartsock 1983). Nawiązywały one do Marksa i głosiły, że każda wiedza uwarunkowana jest relacjami władzy, których działanie najłatwiej dostrzec z pozycji podporządkowanej, a konkretnie, zgodnie z klasycznymi ujęciami teorii stanowiska, z punktu widzenia kobiety; postulowały jednocześnie zaangażowanie na rzecz zniesienia opresji. Neitz (2013) bierze pod uwagę późniejsze przeobrażenia tych teorii, zwłaszcza pod wpływem krytyki feministycznej, która zaowocowała intensywnym rozwojem analiz w nurcie interseksjonalnym (Hill Collins 1990). Spojrzenie interseksjonalne zdestabilizowało jednolitą kategorię „kobiety” poprzez uwzględnienie innych kategorii identyfikacji (etniczność, klasa społeczna), które stanowią o różnorodności doświadczeń oraz dostępu do zasobów i znaczeń w obrębie jednej kategorii totalizowanej pod nazwą „kobieta”. Świadomość tego rodzaju skomplikowania przekłada się zatem na zastrzeżenia Neitz do jej własnego modelu, przede wszystkim do kwestii przynależności badaczy i badaczek do kultury czy religii dominującej lub marginalnej.

Ale nawet jeśli Neitz wspomina o innych wymiarach identyfikacji niż

identyfikacja religijna, to wciąż traktuje ona tożsamości badaczy, badaczek i badanych dość statycznie, w gruncie rzeczy nie uwzględniając innej feministycznej krytyki teorii stanowiska, tym razem przypuszczonej ze strony Donny Haraway (2009). Neitz (2013) wskazuje wprawdzie Haraway jako źródło swej inspiracji i ostateczne przesłanie jej artykułu doskonale współbrzmi z wypowiedzią tej badaczki na temat „wiedzy obiektywnej”, którą należy rozumieć zawsze jako wiedzę usytuowaną, a nawet w liczbie mnogiej, jako wiedze usytuowane. W toku swego wywodu Neitz nie bierze jednak pod uwagę przedstawionej przez Haraway krytyki kategorii tożsamości. W związku z tym skazuje się na konieczność wprowadzania licznych zastrzeżeń, które rzeczywiście, co spostrzegł Bruce (2015), każą zapytać o wartość heurystyczną jej czteroaspektowego modelu.

Trudno mi się jednak zgodzić z ogólnym przesłaniem wypowiedzi Bruce'a (2015). Ów badacz, forsując przekonanie o możliwości całkowicie neutralnego i obiektywnego poznania, nie tylko jest niewrażliwy na kwestię obiektywności rozumianej jako wiedze usytuowane, ale też lekceważy współczesne dyskusje o politycznym i etycznym wymiarze działalności akademickiej. Ponadto stwierdzeniem, że badacze i badaczki religii w Wielkiej Brytanii są wolni od uwikłania w konfesyjność ze względu na zsekularyzowany charakter brytyjskiego społeczeństwa, a zatem są neutralni w swych analizach, przyćmiewa on związek usytuowania względem sekularności z dominującym modelem kulturowym, przez co zbyt szybko oddala możliwość prowadzenia autorefleksji na tym polu. Na to, że taka autorefleksja jest nie tylko możliwa, ale i konieczna, wyraźnie wskazuje krytyka postkolonialna zapoczątkowana w obrębie studiów nad religią przez Talalę Asada (1993). Także studia nad płcią i seksualnością obfitują w komentarze na temat tego, w jaki sposób modele sekularności czy sekularyzmu, dominujące w państwach rozwiniętej demokracji, w szerokim polu społecznym kształtują wyobrażenia na temat mniejszości wyznaniowych i prowadzą do wykluczeń, a w polu akademickim sprzyjają przyjmowaniu określonych perspektyw analitycznych, którym daleko do ideologicznej neutralności (np. Cady, Fessenden 2013). Wprawdzie w obrębie socjologii religii wciąż bardziej palącą kwestią wydaje się krytyka konfesyjności badań niż krytyka ich sekularnej orientacji, jednak niedostrzeżenie przez Bruce'a problemów, jakie mogą się wiązać ze świeckim usytuowaniem badawczym, świadczy o wyjątkowo upartym obstawaniu tego badacza przy pozytywistycznej wizji nauki.

Szanując zastrzeżenie Bruce'a, że wypowiada się on ze specyficznej pozycji brytyjskiego socjologa religii, trzeba jeszcze uwypuklić fakt, że jego reakcja na artykuł Neitz posiada wymiar niezwykle partykularny: sformułowana jest z brytyjskiego centrum, w którym społeczna pozycja religii oraz polityczne uwikłanie społecznych studiów nad religią są radykalnie odmienne względem tego, co można obserwować na kulturowych peryferiach i półperyferiach. Autorowi wypada pogratulować dobrego samopoczucia związanego z możliwością realizacji

„obiektywnych” i „neutralnych” badań we własnym kraju. Sam jednak Bruce dostrzega, że jego perspektywy nie da się uniwersalizować – czyni to jednak w formie wzmianki, która nie prowokuje do jakiegokolwiek pogłębionego komentarza: „istnieje oczywiście miejsce dla krytycznej socjologii religii i wyzwania, jakie rzuca ona relacjom władzy, na przykład w przypadku badań nad rolą Kościoła katolickiego w Afryce. Jeśli jednak chodzi o socjologię religii w kraju wyraźnie zsekularyzowanym, to nie ma tematów, które mogłyby być oglądane różnie w zależności od punktu widzenia” (2015: 214). Jeśli już nie inne względy, to przynajmniej wzmianka o Afryce kazałaby zachować daleko posuniętą ostrożność w braniu na poważnie wypowiedzi Bruce’a w Polsce, która na pewno nie jest krajem „wyraźnie zsekularyzowanym” i w której duża społeczna i polityczna rola Kościoła rzymskokatolickiego zmusza zarówno badanych, jak i badających do religijnych samookreśleń, albo może lepiej, do negocjacji własnych stanowisk i praktyk z kościelną wizją dobra społecznego.

W innym kierunku niż ten wyznaczony przez wystąpienia Neitz i Bruce’a idą w swoim komentarzu na temat autorefleksji w socjologii religii Altglas i Wood (2018; Wood, Altglas 2010). Zalecają oni postępowanie zgodnie z postulatami Bourdieu, sformułowanymi przede wszystkim w przemówieniu, jakie ten skierował do francuskich socjologów i socjolożek religii w 1982 roku (Bourdieu 2010), ale także w innych jego publikacjach. Chodziłoby więc o to, by badacze i badaczki rzetelnie rozpoznali własny udział w walce o władzę symboliczną prowadzoną w obrębie pola religijnego i konsekwencje tego zaangażowania dla wytwarzanej przez siebie wiedzy, by zerwali z *illusio*, emocjonalną inwestycją w grę o dominację prowadzoną w religijnym polu. Owo zerwanie stanowić ma warunek możliwości prowadzenia badań naukowych godnych tego miana. W relacji z badań przełożyłoby się ono zwłaszcza na silne zakorzenienie ustaleń w teorii społecznej przy zdystansowaniu się wobec wyobrażeń, koncepcji i słownika środowisk badanych. W drugą stronę, udokumentowane przez Altglas i Wooda (2018) bezrefleksyjne podążanie socjologów i socjolożek religii za koncepcjami wytworzonymi czy to przez Kościoły, czy przez grupy i jednostki zorientowane na kultywowanie pozakościelnej „duchowości” byłoby koronnym dowodem na to, że adepci i adeptki subdyscypliny wciąż tkwią w *illusio*.

Warto dodać, że w wizji zerwania z *illusio* nakreślonej przez Bourdieu niejako unieważnione zostaje nie tylko to, czy badana religia jest dominująca czy marginalna, ale też to, czy badacze i badaczki są wyznawcami studiowanych religii, czy też nimi nie są. Jak bowiem zauważa Bourdieu (2010), brak afiliacji religijnej wcale nie chroni, sam z siebie, przed zaangażowaniem w rozgrywkę o władzę w religijnym polu. Stąd Altglas i Wood (2018), choć doceniają Neitz (2013) za to, że zwróciła uwagę na konieczność prowadzenia autorefleksji w socjologii religii, to jednocześnie uznają, że pominęła ona rzecz fundamentalną: to, że owa autorefleksja prowadzić powinna do stworzenia warunków dla

zobiektywizowania wytwarzanej wiedzy przy użyciu narzędzi przynależnych polu naukowemu.

W postulatach Bourdieu tkwią jednak pewne problemy i niejednoznaczności, których Altglas, Wood (2018; Wood, Altglas 2010) wciąż nie likwidują, przenosząc myśl francuskiego intelektualisty na własną propozycję krytycznej socjologii religii i autorefleksji, jaka miałaby być prowadzona w jej obrębie. Jedną z problematycznych kwestii Wood i Altglas (2010) sami zauważają, ale nie proponują rozstrzygnięcia, a zatem w gruncie rzeczy podtrzymują niejednoznaczność. Chodzi mianowicie o to, kto konkretnie i w jaki sposób miałby być refleksyjny, a zatem dokonać aktu zerwania z *illusio*. Bourdieu mówi niekiedy, że chodzi tu o wspólny wysiłek badaczy i badaczek – przedmiotem refleksji miałaby być nie konkretna analityczka czy analityk, ich życiowe doświadczenie, lecz zbiorowa podświadomość naukowa wpisana w teorie, narzędzia i postępowania analityczne (Bourdieu, Wacquant 2001: 33). Kiedy indziej wskazuje jednak na to, że odpowiedzialność za zerwanie z *illusio* spoczywa na każdym badaczu i każdej badaczce, którzy mają rzetelnie rozpoznać swe indywidualne usytuowanie, rozumiane przede wszystkim jako usytuowanie w polu akademickim z jego specyficznymi hierarchiami, lokalnie zakorzonymi tradycjami i przyzwyczajeniami intelektualnymi, które stanowią o doborze metod i przedmiotu badań oraz o sposobie formułowania wniosków (Bourdieu 2003: 284). Wood i Altglas (2010) zauważają, że niejasność w tej materii przekłada się na brak wskazań co do tego, czy i w jaki sposób, czy też w jakim zakresie, proces autorefleksji ma być odzwierciedlony w raportach badawczych.

Inna rzecz, nie skomentowana już przez Altglas i Wooda (2018; Wood, Altglas 2010), dotyczy tego, że w swym przemówieniu do francuskich socjologów i socjolożek religii Bourdieu (2010) nawoływał do zerwania z *illusio*, podczas gdy zasadniczo w swoich pracach wskazywał raczej na niemożność dokonania całkowitego zerwania tego rodzaju w różnych obszarach praktyki społecznej (Jacyno 1997). Nie przywiązywałabym jednak nadmiernej wagi do tej akurat niejednoznaczności. W kontekście socjologii religii przesłanie Bourdieu wydaje się bowiem jasne, nawet jeśli potraktować wezwanie do zerwania z *illusio* jako wezwanie do systematycznej pracy ukierunkowanej na takie zerwanie.

W moim odczuciu istotniejszy problem z perspektywą wyznaczoną przez Bourdieu – a w konsekwencji z propozycją krytycznej socjologii religii przedstawioną przez Altglas i Wooda – polega na tym, że po pierwsze, koncentruje się ona na zależnościach między polem religijnym a polem naukowym, wyizolowując te pola od zagadnień związanych z politycznością wszelkich praktyk społecznych (a więc także praktyk religijnych i akademickich). Inaczej niż rzecz widziana jest w obrębie filozofii polityki, zwłaszcza w ujęciu przedstawionym przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe (2007) oraz ich spadkobierców i spadkobierczynie, Bourdieu zdaje się widzieć politykę raczej jako domenę osobnego

poła (politycznego) niż jako ogólny horyzont ontologiczny decydujący o samym istnieniu tego, co społeczne – ale tutaj też w myśli Bourdieu istnieje duża niejednoznaczność, bo nierzadko mówi on o polu relacji władzy przenikających wszystko, co polityczne i społeczne (Lane 2006). Nie wchodząc w związane z tym zawiłości, trzeba powiedzieć, że jeśli idzie konkretnie o realizację studiów w obrębie socjologii religii, to Bourdieu pozostawia otwartą kwestię tego, jak uwikłanie badaczy, badaczek i badanych w rozmaite relacje władzy, nie tylko te przynależne polu religijnemu czy naukowemu, uwzględnić w procesie badawczym i oddawać w publikacjach.

Po drugie, związane poniekąd z pierwszym, perspektywa Bourdieu (oraz, co za tym idzie, propozycja krytycznej socjologii religii w wersji przedstawionej przez Altglas i Wooda) wciąż podszyta jest przekonaniem o autonomii poznania naukowego oraz wpisuje się w dyskusje o zależnościach między subiektywizmem a obiektywizmem w naukach społecznych, które w toku rozwoju tych nauk straciły znaczenie na rzecz uwypuklenia epistemologii relacyjnej (por. Denzin, Lincoln 2009; Hałas 2011). Wood i Altglas (2010) nawiązują do jednoznacznej krytyki, jaką Bourdieu sformułował pod adresem tzw. zwrotu pisarskiego czy postmodernistycznego w etnografii, zapoczątkowanego słynną antologią *Writing Culture* (Clifford, Marcus 1986). Nie tylko skierowano wówczas uwagę na „nieprzezroczystość” badaczy czy badaczek, ale też postawiono znak równości między wartością poznawczą, z jednej strony, perspektywy przedstawianej przez badanych, a z drugiej strony, perspektywy wytwarzanej przez badaczy i badaczki w procesie pisania. Zasugerowano również, że zadaniem etnografii, a może i szerzej, nauk społecznych, powinny być autorefleksja i związany z nią osobisty rozwój tych, którzy i które prowadzą badania. Bourdieu wyraźnie zdystansował się wobec, jak to określił, narcyzmu wpisanego w takie podejście (Bourdieu, Wacquant 2001: 53).

Wood i Altglas (2010), przenosząc krytykę przedstawioną przez Bourdieu na obszar socjologii religii, zasugerowali daleko posuniętą ostrożność we włączaniu osobistych doświadczeń w działalność naukową, widząc w tym ryzyko sformułowania narcystycznego przekazu. Problem polega jednak na tym, że od czasu opublikowania *Writing Culture* oraz reakcji Bourdieu na tę publikację etnografia uległa istotnym przeobrażeniom, na przykład pod postacią zwrotu działaniowego (Holmes, Marcus 2009), a wcześniej jeszcze zwrotu etycznego (Scheper-Hughes 1995), które idą w kierunku uzgadniania praktyki akademickiej z wartościami politycznymi i etycznymi oraz uznania, że owe wartości wykształcane są zarówno poza tą praktyką, jak i przy jej udziale – a osobiste pozycjonowanie i zaangażowanie badaczy i badaczek wciąż pełni znamienitą rolę w tym procesie. Tego rodzaju przeobrażeń Altglas i Wood jakby nie zauważyli, a w każdym razie nie podjęli się zadania, by włączyć dyskusję z nimi w swą propozycję krytycznej socjologii religii.

Potrzeba dalszego namysłu

Polska socjologia religii mogłaby skorzystać na włączeniu we własną tradycję badawczą perspektyw analitycznych, jakie otwierają się dzięki wystąpieniom Neitz (2013) oraz Altglas i Wooda (2018; Wood, Altglas 2010). Urefleksyjnienie usytuowania badaczy i badaczek względem religii, zwłaszcza względem rzymskiego katolicyzmu, który ma w naszym kraju dominującą pozycję, oraz podjęcie namysłu nad możliwościami zerwania z zaangażowaniem w walkę symboliczną prowadzoną w obrębie pola religijnego sprzyjać by mogło przełamaniu metodologicznego katolicyzmu, który wciąż silnie zaznacza swą obecność w polskich studiach. W moim przekonaniu potrzebna jest jednak dalsza praca nad takimi sposobami uwzględniania omówionych wyżej wystąpień, które byłyby wrażliwe na niestabilność tożsamości i na polityczność życia społecznego, w tym na polityczny i etyczny wymiar działalności akademickiej. Polityczny, bo uwikłany w procesy wykształcania, podtrzymywania i kontestowania rozmaitych nierówności, i etyczny, bo wymagający ciągłej uważności na to uwikłanie i na etyczne zobowiązania, jakie z niego wynikają.

W polskiej socjologii religii zdobyczą ostatnich lat są niewątpliwie publikacje, które przyczyniają się do przełamania metodologicznego katolicyzmu poprzez zastosowanie perspektywy konstrukcjonistycznej lub nawiązanie do niej i poprzez naświetlenie negocjowanego charakteru przekonań dotyczących religii, relacji społecznych i praktyk. Wyliczanie takich publikacji niesie w sobie ryzyko istotnych pominięć, podam więc tu tylko dwa przykłady. Katarzyna Zielińska (2018) posłużyła się mianowicie teorią radykalnej polityki demokratycznej zaproponowaną przez Laclau i Mouffe (2007) w pracy na temat debat sejmowych angażujących kwestię religii. Pokazała ściśle konstrukcyjny charakter pojęcia religia i to, że nadawanie mu konkretnych znaczeń stanowi przejaw walk o hegemonię w przestrzeni politycznej parlamentu, gdzie dana wizja polskiego państwa, narodu oraz demokracji działa na rzecz wykluczenia konkurujących z nią wizji. Katarzyna Leszczyńska (2016) również zainteresowała się relacjami władzy, ale w innym kontekście. Przeprowadziła ona badania wśród świeckich mężczyzn i kobiet, którzy pracują na rozmaitych stanowiskach w różnych diecezjach Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i zapytała o to, jakie wzory męskości i kobiecości, rozumiane jako utrwalone reguły i praktyki płciowe, są przez te osoby reprodukowane. Jej analiza wskazała na podrzędność kobiet, ale jednocześnie pozwoliła na zniuansowany ogląd sprawy. Udało się to osiągnąć dzięki zakorzenieniu ustaleń w perspektywie nowego instytucjonalizmu, która z instytucji społecznych czyni kontekst działań aktorów społecznych, a przy tym każe skierować uwagę na ciągłą negocjację indywidualnej sprawczości z ramami instytucjonalnymi, utrwalanymi i przekształcanymi w wyniku działania jednostek.

Na gruncie rodzimej socjologii religii można więc mówić o przybierającym na sile nurcie refleksji nad negocjacją znaczeń i praktyk społecznych związanych z religią, gdzie ów nurt jest mocno osadzony w teorii społecznej, a zatem realizuje postulaty zgłaszane przez rzeczników i rzeczniczki rozmaitych podjęć krytycznych w obrębie subdyscypliny. Zastanawia mnie jednak niemal całkowite milczenie autorów i autorek na temat własnego usytuowania, szczególnie w przypadku raportów z badań jakościowych polegających na wejściu w relacje z osobami badanymi poprzez wywiady pogłębione. Owo milczenie przysłania fakt, że wywiady są swoistym performansem interakcyjnym (por. Chase 2009), w którym specyficzna charakterystyka badających w jej zderzeniu z charakterystyką badanych odgrywa pierwszorzędą rolę, stanowiąc o wiedzy, do jakiej można mieć dostęp w procesie badawczym.

Tym, czego brakuje, jest zatem autorefleksyjne wyczulenie na uwikłanie badań – perspektyw badaczy, badaczek i badanych – w negocjacje sensów i znaczeń, w szeroko rozumianą polityczność oraz etykę, brakuje zdawania sprawy ze związanych z tym problemów w przedstawianych analizach. Stawką w wypełnieniu tego braku wydaje mi się możliwość pełniejszego oglądu rozmaitych stosunków władzy angażujących instytucje i jednostki w Polsce oraz możliwość kompleksowego odniesienia się do sytuacji, w której problematyka religii, a przede wszystkim relacji między państwem a Kościołem rzymskokatolickim oraz wpływu Kościoła na rozwiązania polityczne, na przykład w dziedzinie biopolityki, jest zarzewiem publicznych sporów, a owe spory przekładają się na obywatelską samoorganizację w postaci ruchów społecznych, kształtują polską scenę polityczno-partyjną i zapewne przenoszą się w jakiś sposób na codzienne życie jednostek. Zwłaszcza to przeniesienie na codzienne życie wydaje mi się możliwe do jak najpełniejszego ujęcia w momencie, gdy osoby prowadzące badania z samych siebie uczynią narzędzie badawcze (por. Wyka 1993) i zechcą oglądać działanie własnego zaangażowania w religię i spory toczony wokół niej – oraz zaangażowania uczestników i uczestniczek badań – w perspektywie sytuacyjnej, w interakcji.

Ponad dekadę temu Borowik wyrażała jeśli nie oburzenie, to przynajmniej wyraźny dystans wobec kierowanego pod adresem socjologów i socjolożek religii wezwania do odsłonięcia własnego usytuowania względem religii:

„Czy Pan/i jest wierzący/a?” – pytała publicznie pewna uczestniczka konferencji [religioznawczej, zorganizowanej w Warszawie w latach dziewięćdziesiątych.], ze stopniem doktora. Pytanie wydało mi się całkowicie niewłaściwe, a jego cel nie był wyeksplikowany, ale w okolicznościach dyskusji intencja była klarowna. Autorka pytania sądziła, że osoby niewierzące nie powinny się zajmować badaniem wiary religijnej. (Borowik 2008: 82)

Dystans Borowik można uznać za całkowicie zrozumiały na gruncie wystąpienia Bourdieu (2010), który w argumentie, że tylko z perspektywy religijnego

zaangażowania można odpowiednio pochwycić zjawiska religijne, widział świadectwo udziału badaczy i badaczek w grze o władzę w religijnym polu. Cytowana uczestniczka konferencji zdawała się bezrefleksyjnie podążać za tym argumentem, silnie zresztą zakorzenionym w polskiej tradycji badawczej socjologii religii – Borowik (2008) wskazuje w tym kontekście na publikowane w latach siedemdziesiątych prace ks. Józefa Majki. Pytanie zadane podczas konferencji ma niesłychanie dyscyplinującą moc, bo tylko jedna odpowiedź może być uznana za trafną – ta, która współgra z wyobrażeniem o tkwiącym w religii dobru; konsekwencją tego wyobrażenia jest przeświadczenie, że jedynie osoby wierzące mogą owo dobro w pełni rozpoznać.

Samo w sobie pytanie o osobiste przekonania religijne, czy też religijną afiliację, odarte z intencji zdeprecjonowania prelegenta czy prelegentki, można by natomiast uznać za właściwe – do pewnego stopnia w obrębie perspektywy Bourdieu (2010), a już na pewno na gruncie wypowiedzi Neitz (2013). Socjolożka ta sądzi, że otworzyć by ono mogło przestrzeń do namysłu nad konsekwencjami poznawczymi usytuowania badacza czy badaczki względem przedmiotu analiz. Dotychczasowa praktyka udzielania odpowiedzi na pytanie „czy Pan/i jest wierzący/a?” nie prowadzi jednak do tak zadowalających rezultatów. Odpowiedź łatwo przerodzić się może bowiem w deklarację, które w ostatecznym rozrachunku stanowią usprawiedliwienie dla forsowania konkretnych światopoglądów. Przykładu dostarcza reprezentant socjologii zorientowanej kościelnie, ks. Janusz Mariański. W swych publikacjach posługuje się on następującą formułą:

W opracowaniu przyjmujemy socjologiczny punkt widzenia, neutralny aksjologicznie, chociaż niekiedy mogą pojawić się akcenty aksjologiczne. Socjolog związany w Kościołem ma do pewnego stopnia podwójne obywatelstwo. Z jednej strony jest obiektywnym obserwatorem życia społecznego i religijnego, z drugiej zaś strony przynależy do społeczności kościelnej. Dlatego też niekiedy balansuje między tymi dwoma typami „obywatelkości”. Socjolog wskazuje na swoiste społeczne „zaplecze wiary”, interesuje się subiektywną stroną relacji człowieka z Bogiem i ludzi między sobą w perspektywie religijnej. Nie może on jednak lekceważyć czy pomijać tego, jakie jest doktrynalne samorozumienie danej religii i Kościołów chrześcijańskich. Poza tym religijności i kościelności nie da się w pełni sprowadzić do tego, co jest socjologicznie mierzalne. Nie wszystko da się określić empirycznie. (Mariański 2017: 28; niemal identyczny passus: 2016: 30; 2018: 27–28)

Aby uniknąć nieporozumień, dodam od razu, że doceniam gotowość Mariańskiego do skomentowania swej przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego – wielu innych księży prowadzących działalność akademicką w dziedzinie socjologii na taki komentarz się nie zdobywa. Problem polega jednak na tym, że Mariański nie wprowadza swego usytuowania do analiz w sposób krytyczny, jego deklaracje ostatecznie legitymizują więc przenikanie się perspektywy

socjologicznej z teologiczną w przedstawianych opracowaniach. W przytoczonym passusie problematyczne wydaje się zwłaszcza – mocno krytykowane przez Altglas i Wooda (2018) – uwznioślenie religii, uwypuklenie faktu, że nie da się jej całkowicie pochwycić przez pryzmat nauk społecznych. Z perspektywy epistemologii relacyjnych problematyczna wydaje się też wiara autora w rzekomy obiektywizm socjologii.

Polscy socjologowie i socjolożki religii zdystansowani wobec metodologicznego katolicyzmu unikają odpowiedzi na pytanie o własną afiliację religijną – i jeśli takiej afiliacji nie posiadają, to mają dobry powód, by taki unik czynić: mogą się spodziewać, że w środowisku adeptów i adeptek subdyscypliny ich wypowiedź na temat zjawisk religijnych zostanie uznana za nieprawomocną. W praktyce pytanie o przynależność do religii nigdy nie jest bowiem zadawane w sposób neutralny. Istnieją niepisane, ale ściśle reguły dotyczące tego, kto może ku zadowoleniu środowiska ujawnić swój stosunek do religii, a kto tego zrobić nie może. Milczenie jest więc zrozumiałe. Wydaje mi się dodatkowo, że namnażanie odpowiedzi na pytanie „czy Pan/i jest wierzący/a?” – niezależnie, jakie by te odpowiedzi były – sprzyjać by mogło przeczuciu się perspektywami zanurzonymi w grę o dominację w polu religijnym, które na dalszy plan odsuną namysł nad szerszym społecznym działaniem relacji władzy angażujących kwestię religii. Rezultat milczenia jest jednak nieubłagany: przestrzeń pozostawiona jest tym, którzy nawiązując do osobistych przekonań, chronią własny interes poprzez rozciąganie perspektywy teologicznej na teren socjologicznej refleksji.

Jak już zasugerowałam wyżej, drogą wyjścia wydaje mi się przeformułowanie tożsamościowo zorientowanego pytania o osobistą orientację religijną na pytanie o to, w jaki sposób wiara i niewiara badaczy czy badaczek ujawnia się i działa w pracy badawczej, z jakimi mierzy się wyzwaniem, jakim być może ulega transformacjom, w jaki sposób łączy się z mniej lub bardziej utrwalonymi przynależnościami osób prowadzących badania do określonej płci społecznej, do klasy społeczno-ekonomicznej, do środowisk o właściwym im stylu życia i właściwych im dążeniach politycznych. Spowodowana takim pytaniem autorefleksja pozwoliłaby nie tylko szeroko zaprezentować epistemologiczne podstawy analiz, ale też uważnie studiować zanurzenie badanych w ciągłe negocjacje angażujące rozmaite wymiary osobistej przynależności religijnej, dla którego to studiowania sytuacja badawcza byłaby swoistym laboratorium.

Teoretycznego wsparcia dla tego rodzaju przedsięwzięć analitycznych można poszukiwać w rozbudowywanej w ostatnich latach refleksji metodologicznej w obrębie nauk społecznych (zob. np. artykuły przedstawione w antologii pod red. Denzina i Lincoln 2009) i we wszelkich kierunkach studiów, które problematyzują oddzielanie teorii od metody w badaniach i postulują pogłębiony namysł nad „pakietami teoretyczno-metodologicznymi” (Clarke 2005). Można

też wrócić do tekstu George'a Marcusa (1995) o etnografii wielostanowiskowej – ale już nie tylko po to, by uzasadniać konieczność wyjścia poza ściśle ograniczony przestrzennie teren rozpoznania w warunkach globalizacji, lecz także i po to, by skorzystać z przedstawionej w nim refleksji na temat okolicznościowego aktywizmu, czyli na temat nieuchronności politycznego zaangażowania badaczy i badaczek, którzy podejmując jakąkolwiek problematykę, wkraczają w centrum walk symbolicznych pomiędzy istniejącymi wcześniej reprezentacjami i wciąż zmuszeni są budować chwilowe alianse z perspektywami badanych oraz – w innych okolicznościach – wyrażać chwilowy sprzeciw wobec nich.

Choć trudno mi nawoływać kogokolwiek do stosowania niezwykle wymagających emocjonalnie metod badawczych, to dodam jeszcze, że szczególnie obiecującą perspektywą poznawczą w dziedzinie studiów społecznych nad religią w Polsce wydaje mi się autoetnografia w wersji ewokatywnej (por. Kacperczyk 2014). Ów nurt zaciera rozgraniczenia stojące u podstaw nauki w jej pozytywistycznej wersji – takie jak podmiot vs przedmiot poznania, racjonalność vs emocjonalność, czy też raport badawczy vs literatura – i nacisk kładzie na „ewokację”, wywołanie w odbiorcach reakcji intelektualno-emocjonalnej i zaproszenie ich do współpracy w wytwarzaniu wiedzy. Ten rodzaj autoetnografii stosuje się zwykle w celu naświetlenia tematów określanych w naukach społecznych jako trudne, a zatem tematów związanych z bolesnym przeżyciem, z różnymi przejawami społecznej marginalizacji, z codziennym borykaniem się z ograniczeniami materii oraz struktury dyskursywnej. Doskonałym przykładem przedstawienia dokonanego w tym nurcie jest książka Marii Reimann (2019), która odsłania niejednoznaczności doświadczenia niepełnosprawności oraz osobiste, instytucjonalne i dyskursywne konteksty tego zjawiska w ich wzajemnym powiązaniu oraz przesiąknięciu relacjami dominacji i podległości. Jestem przekonana, że autoetnografię ewokatywną można by także stosować do pogłębionej analizy hierarchii wytwarzanych przez wyznaniowe instytucje lub wciągających te instytucje w zasięg swego oddziaływania. Wcale nie musiałoby się to wiązać ze stawianiem pod trybunałem religii w jej jakiegokolwiek wyznaniowej postaci. Mogłoby to jednak pozwolić na ukazanie uwikłania jednostek i ich krzywd, jak również ich sytuacyjnie ujawnianych i performatywnie odtwarzanych tożsamości, w rozmaite wymiary walk symbolicznych, które – w przypadku Polski – trudno widzieć w izolacji od idei, wartości i praktyk przynależnych polu religijnemu.

Uwagi końcowe

Publikacje z obszaru socjologii religii wyraźnie wskazują na to, że dojrzał czas do refleksji nad epistemologicznymi i metodologicznymi założeniami

subdyscypliny. Niektóre prace odpowiadają na to zapotrzebowanie poprzez namysł nad problematyką usytuowania badaczy i badaczek względem przedmiotu badań. Poświęciłam uwagę zwłaszcza dwóm takim propozycjom. Po pierwsze, wystąpieniu Neitz (2013), która zaleca zastanawiać się nad umiejscowieniem afiliacji religijnej badaczy i badaczek oraz studiowanych przez nich religii na osiach dominacji i marginalności oraz nawołuje do uznania, że wiedza wytwarzana w socjologii religii ma zawsze charakter częściowy, warunkowany tymi umiejscowieniami. Po drugie, publikacjom Altglas i Wooda (2018; Wood, Altglas 2010), w których rozwijają oni myśl Bourdieu (2010) o konieczności rozpoznania udziału badaczy i badaczek w grze o władzę przynależnej polu religijnemu oraz wzywają do pracy na rzecz zerwania z tym udziałem.

Omówione propozycje wpisują się w trend odświeżania subdyscypliny poprzez wzmacnianie jej związków z teorią społeczną oraz przełamywanie tendencji do jednostronnego naświetlania pozytywnych aspektów działania religii i do uwznioślenia przedmiotu badań. Ich słabością jest to, że pomijają tę część współczesnej debaty o epistemologii i metodologii nauk społecznych, która zwraca uwagę na niestabilny charakter tożsamości, szerokie polityczne i etyczne uwikłania działalności akademickiej oraz na relacyjny charakter wiedzy wytwarzanej w procesie badawczym (por. Denzin, Lincoln 2009).

W polskiej socjologii religii można obserwować wykształcanie się nurtu badań silnie osadzonych w tradycji nauk społecznych i jednocześnie wrażliwych na polityczność rozumianą jako uwikłanie rozmaitych wymiarów życia społecznego w relacje władzy. Wciąż mało się jednak mówi o usytuowaniu badaczy i badaczek względem przedmiotu analiz, a już nie mówi się wcale o wzajemnym oddziaływaniu i negocjacji perspektyw badaczy czy badaczek i badanych w sytuacji badawczej. Widzę w tym straconą szansę na pogłębianie analiz dotyczących dominacji i marginalności w Polsce. Wydaje mi się też, że solidny namysł nad usytuowaniem mógłby sprzyjać nawiązaniu produktywnego dialogu między, z jednej strony, socjologami i socjolożkami religii, którzy oglądają zjawiska społeczne angażujące religię z osobistego dystansu – co nie wyklucza ich chwilowych, okolicznościowych, jak by powiedział Marcus (1995), aliansów w pracy badawczej – a z drugiej strony, adeptami i adeptkami subdyscypliny silnie związanymi z Kościołem rzymskokatolickim, których dziś, właśnie ze względu na niedostateczne urefleksyjnienie owych osobistych związków, słusznie obarcza się odpowiedzialnością za podtrzymywanie „metodologicznego katolicyzmu” (Sekerdej, Pasięka 2013).

Postulowany przeze mnie namysł nad usytuowaniem mocno osadzony jest w tych kierunkach teorii społecznej, które zainteresowane są różnymi przejawami relacji władzy, oraz w postmodernistycznej epistemologii i metodologii. Tego rodzaju horyzont teoretyczny ma jednak swoje ograniczenia.

Uwypuklanie polityczności, rozumienie świata społecznego w kategoriach dominacji i podległości, niesie w sobie ryzyko burzenia proporcji, dostrzegania jakiegoś rodzaju opresji w każdym możliwym aspekcie relacji społecznych. Doskonale to rozpoznano w dziedzinie badań nad nienormatywnymi seksualnościami, które z natury rzeczy prowokowały do tego typu ujęć teoretycznych – zauważono jednak, że ujęcia te totalizują stosunki władzy i w rezultacie nie pozwalają powiedzieć niczego nowego o społecznych uwarunkowaniach istnienia i funkcjonowania zjawisk, w tym przypadku, niszowych (Sedgwick 2003). Być może zatem w dyskusji nad kondycją socjologii religii oraz auto-refleksją w obrębie subdyscypliny należałoby uwzględnić tego rodzaju krytykę i, dotrzymując kroku przeobrażeniom teorii społecznej, stosownie skorygować wezwanie do naświetlania negocjacji perspektyw badaczy czy badaczek i perspektyw badanych, któremu przyświecać by miała wrażliwość przede wszystkim właśnie na relacje władzy.

Dalszy namysł potrzebny jest tym bardziej, że postmodernistyczne epistemologie, podające w wątpliwość istnienie stabilnych podmiotów czy tożsamości oraz obiektywnej, nieobciążonej niczym interesem prawdy, w ostatnich latach wyszły poza teren akademii i przy wsparciu ze strony cyfrowych metod komunikowania i cyfrowych platform budowania więzi społecznych szeroko się rozlały na rozmaite przestrzenie życia indywidualnego i zbiorowego. Pytaniem pierwszorzędnej wagi staje się więc to, jak w tej sytuacji realizować socjologię religii (ale też naukę społeczną w ogóle), w jaki sposób formułować doniosłą i nieuchylającą się od zobowiązań etycznych wypowiedź. Sądzę, że właściwą odpowiedzią nie jest okopywanie się w twierdzy rzekomego obiektywizmu, ani też zamykanie oczu na polityczne uwikłanie własnych praktyk badawczych, a tym bardziej forsowanie nieświadomych tego uwikłania perspektyw w rodzaju metodologicznego katolicyzmu. Znacznie bardziej obiecujące wydaje mi się autorefleksyjne zaangażowanie, którego kształt wciąż należałoby poddawać dyskusji.

Literatura

- Altglas, Véronique. 2018. *Spirituality and Discipline: not a contradiction in terms*. In: V. Altglas, M. Wood, eds. *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion*. Leiden: Brill, 79–107.
- Altglas, Véronique, Matthew Wood. 2018. *Introduction: An Epistemology for the Sociology of Religion*. In: V. Altglas, M. Wood, eds. *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion*. Leiden: Brill, 1–34.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Baniak, Józef. 2007. *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.

- Beckford, James. 1983. The restoration of 'power' to the sociology of religion. *Sociological Analysis*, 44, 1: 11–31.
- Beckford, James A. 2006. *Teoria społeczna a religia*. Przekład Magdalena Kunz, Tomasz Kunz. Kraków: Nomos.
- Borowik, Irena. 2000. *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*. Kraków: Nomos.
- Borowik, Irena. 2004. *Najważniejsze tendencje w religijności polskiego społeczeństwa. Koncepcje, ustalenia ks. Władysława Piwowerskiego i ich dzisiejsza interpretacja*. W: A. Wójtowicz, red. *Socjologia religii ks. Władysława Piwowerskiego*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Sekcja Socjologii Religii, 116–126.
- Borowik, Irena. 2008. *Socjologów religii spory o religię*. W: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, red. *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Nomos, 78–90.
- Borowik, Irena. 2009. *Religia i społeczeństwo. Tropami klasyków w teoriach współczesnych socjologów religii*. W: S. H. Zaręba, red. *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 55–71.
- Bourdieu, Pierre. 2003. Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9: 281–294.
- Bourdieu, Pierre. 2010. Sociologists of Belief and Beliefs of Sociologists. Przekład Véronique Altglas, Matthew Wood. *Nordic Journal of Religion and Society*, 23, 1: 1–7.
- Bourdieu, Pierre, Loïc J. D. Wacquant. 2001. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przekład Anna Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bruce, Steve. 2014. *What sort of social theory would benefit the sociology of religion?*. In: A. McKinnon, M. Trzebiatowska, eds. *Sociological Theory and the Question of Religion*. Farnham: Ashgate, 33–48.
- Bruce, Steve. 2015. A British perspective on the critical sociology of religion: A response to Mary Jo Neitz. *Critical Research on Religion*, 3, 2: 206–216. DOI: 10.1177/2050303215593152.
- Cady, Linell E., Tracy Fessenden, eds. 2013. *Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference*. New York: Columbia University Press.
- Chase, Susan E. 2009. *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*. Przekład Filip Schmidt. W: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, red. *Metody badań jakościowych*, tom 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 15–56.
- Clarke, Adele E. 2005. *Situational Analysis: Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks: Sage.
- Clifford, James, George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln. 2009. *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*. W: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, red. *Metody badań jakościowych*, tom 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 19–62.
- Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, red. 2009. *Metody badań jakościowych*, tom 1 i 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Goldstein, Warren S. 2009. *The case for a critical sociology of religion*. In: G. Casano, R. Dello Buono, eds. *Crisis, Politics and Critical Sociology*. Leiden: Brill, 135–142.
- Goldstein, Warren S., Roland Boer, Jonathan Boyarin. 2013. Editorial. *Critical Research on Religion*, 1(1): 3–8. DOI: 10.1177/2050303213476471.
- Hall, Dorota. 2007. *New Age w Polsce: lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hall, Dorota. 2016. *W poszukiwaniu miejsca. Chryścijanie LGBT w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Hałas, Elżbieta. 2011. Refleksyjność jako zasada i problem teorii społecznej. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 2, 188: 191–202.
- Haraway, Donna. 2009. *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy*. Przekład Agata Czarnacka. Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego. Dostępne na: http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article_id=118
- Hartsock, Nancy C.M. 1983. *The feminist standpoint: developing the grounds for a specifically feminist historical materialism*. In: M. Hintikka, S. Harding, eds. *Discovering Reality*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 283–310.
- Heelas, Paul. 2008. *Spiritualities of Life: new age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead. 2005. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. London: Blackwell.
- Hill Collins, Patricia. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Hjelm, Titus. 2014. Religion, Discourse and Power: a contribution towards a critical sociology of religion. *Critical Sociology*, 40(6): 855–872. DOI: 10.1177/0896920513477664.
- Holmes, Douglas R., George E. Marcus. 2009. *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności*. Przekład Konrad Miciukiewicz. W: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, red. *Metody badań jakościowych*, tom 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 645–662.
- Jacyno, Małgorzata. 1997. *Iluzje codzienności. O teorii społecznej Pierre’a Bourdieu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Josephsohn, Thomas J., Rhys H. Williams. 2013. Possibilities in the critical sociology of religion. *Critical Research on Religion*, 1, 2: 123–128. DOI: 10.1177/2050303213490098.
- Kacperczyk, Anna. 2014. Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 3: 32–74.
- Kubiak, Anna E. 2005. *Jednak New Age*. Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Laclau, Ernesto, Chantal Mouffe. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Przekład Sławomir Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Lane, Jeremy F. 2006. *Bourdieu’s Politics: problems and possibilities*. London: Routledge.

- Leszczyńska, Katarzyna. 2016. *Płeć w instytucje uwikłana. Reprodukowanie wzorców kobiecości i męskości przez świeckie kobiety i świeckich mężczyzn w organizacjach administracyjno-ewangelizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Luckmann, Thomas. 1996. *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Przekład Lucjan Bluszcz. Kraków: Nomos.
- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95–117.
- Mariański, Janusz. 2010. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański, Janusz. 2013. *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Mariański, Janusz. 2016. *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański, Janusz. 2017. *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*. Toruń: Adam Marszałek.
- Mariański, Janusz. 2018. *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- McGuire, Meredith. 1983. Discovering religious power. *Sociological Analysis*, 44, 1: 1–9.
- McKinnon, Andrew M. 2005. Reading Opium of the People: Expression, Protest and the Dialectics of Religion. *Critical Sociology*, 31, 1–2: 15–38.
- Możdżyński, Paweł. 2004. *Duchowość ponowoczesna. Ruch reiki w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Neitz, Mary Jo. 2013. Insiders, outsiders, advocates and apostates and the religions they study: Location and the sociology of religion. *Critical Research on Religion*, 1, 2: 129–140. DOI: 10.1177/2050303213490311.
- Reimann, Maria. 2019. *Nie przywitam się z państwem na ulicy. Szkic o doświadczeniu niepełnosprawności*. Wołowiec: Czarne.
- Robertson, Roland. 1994. Religion and the global field. *Social Compass*, 4, 1: 121–135.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. The Primacy of the Ethical: propositions for a militant anthropology. *Current Anthropology*, 36, 3: 409–440.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: affect, pedagogy, performativity*. Durham: Duke University Press.
- Sekerdej, Kinga, Agnieszka Pasięka. 2013. Researching the Dominant Religion: anthropology at home and methodological Catholicism. *Method and Theory in the Study of Religion*, 25: 53–77. DOI: 10.1163/15700682-12341252.
- Smilde, David, Matthew May. 2010. *The emerging strong program in the sociology of religion*. New York: Social Science Research Council, <https://tif.ssrc.org/wp-content/uploads/2010/02/Emerging-Strong-Program-TIF.pdf>.
- Stachowska, Ewa. 2019. *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*. Kraków: Nomos.
- Williams, Rhys H. 2008. From the editor. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47: 1–4. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2008.00413.x.

- Williams, Rhys H., Thomas J. Josephsohn. 2013. North American sociology of religion: critique and prospects. *Critical Research on Religion*, 1, 1: 62–71. DOI: 10.1177/2050303213476110.
- Wohlrab-Sahr, Monika, Tom Kadden. 2014. Exploring the Non-Religious: societal norms, attitudes and identities, arenas of conflict. *Archives de sciences sociales des religions*, 167: 105–125. DOI: 10.4000/assr.26145.
- Wood, Matthew. 2007. *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot: Ashgate.
- Wood, Matthew, Véronique Altglas. 2010. Reflexivity, scientificity and the sociology of religion: Pierre Bourdieu in debate. *Nordic Journal of Religion and Society*, 23, 1: 9–26.
- Wyka, Anna. 1993. *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Zaręba, Sławomir H. 2012. *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym: socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*. Warszawa–Rzeszów: Pobitno Oficyna.
- Zielińska, Katarzyna. 2011. Localising secularisation thesis? The view from Poland. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 4, 1: 79–91.
- Zielińska, Katarzyna. 2018. *W walce o hegemonię? Religia w polskiej sferze publicznej na przykładzie debat sejmowych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zielińska, Katarzyna. 2019. W poszukiwaniu inspiracji badawczych: religia w sferze publicznej w perspektywie teorii dyskursu. *Studia Socjologiczne*, 2, 233: 179–204. DOI: 10.24425/sts.2019.126144.