

DAMIAN BĘBNOWSKI

Uniwersytet Łódzki
Katedra Historii Myśli Ekonomicznej i Historii Gospodarczej
damian.beben@wp.pl

Religia jako instytucja oraz przedmiot badań historyczno-gospodarczych

[...] właśnie nauka znowu widzi swoje granice, [...] wielu naukowców dzisiaj mówi o konieczności istnienia czegoś, skąd pochodzi całość rzeczywistości, i o potrzebie postawienia tego pytania na nowo. Wraz z tym rośnie też nowe rozumienie tego, co religijne [...].

Benedykt XVI¹

Abstract. *The article presents religion as a subject of economic history research in the theoretical perspective, which relates to institutional economics. According to Douglass C. North, institutions are the game rules or restrictions which have been created by people. They form their cooperation and create an incentive structure for the interpersonal exchange that takes place (political, economic, and social). The above economist proposed also the division of institutions into formal and informal. The second ones include, e.g. beliefs. According to this theory, religion can be treated as an institution. It is also possible to research its significance, e.g. in the field of complex changes taking place in society in a particular space-time perspective. This perspective seems to be particularly interesting for the humanities and social sciences, including economic history. The text brings about the understanding of institutions within the framework of institutional economics. It also concerns the issues connected with the study of religion by economic historians through the characterization of approaches (models) presenting the relationships between religion and the economy.*

Keywords: *economic history, institutional economics, institutions, religion.*

¹ Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Wyd. Znak, Kraków 2011, s. 145.

Wstęp

Religia – różnie definiowana i interpretowana – stanowi przedmiot badań naukowych, zarówno na gruncie humanistyki, jak i nauk społecznych. Wydawać by się mogło, że wyłączona jest z tego ekonomia oraz – przynajmniej w pewnym stopniu – historia gospodarcza. Domeną tych dyscyplin jest bowiem rzeczywistość ekonomiczna, podczas gdy religia składa się na rzeczywistość duchową, ideologiczną, abstrakcyjną. Okazuje się jednak, iż nie jest to tak jednoznaczne.

Niniejsze rozważania stanowią próbę przełożenia kategorii religii na teoretyczny grunt ekonomii instytucjonalnej oraz potraktowanie jej jako przedmiotu studiów historyczno-gospodarczych. Na podstawie wybranej literatury przedmiotu przedstawię kilka uwag teoretyczno-metodologicznych, odnoszących się do tej problematyki. Niniejsze studium nie wyczerpuje podjętej tematyki, lecz ma na celu dokonanie pobieżnego przeglądu dotychczasowych podejść do religii w ramach historii gospodarczej oraz wyciągnięcie wniosków.

1. Religia, historia gospodarcza, instytucja

Niemiecki historyk pojęć, Reinhart Koselleck wiele ze swoich studiów rozpoczynał od analizy etymologicznej badanych terminów². Podążając tym tropem, należy zwrócić uwagę na źródłosłów pojęcia „religia”. Otóż łacińskie słowo *religio* wyraża szacunek, pobożność i prawdopodobnie pochodzi od czasownika *religare*, oznaczającego tyle co „wiązać powtórnie”, „wiązać mocno”³. Sam łaciński czasownik *ligare* to „wiązać”, „łączyć”. Natomiast rzeczowniki *liga* i *ligatura* znaczą kolejno: „związek” oraz „więź”, „połączenie”⁴. Nawet pobieżna analiza etymologii badanej kategorii uwypukla łączący, zjednoczeniowy wymiar religii w połączeniu z szacunkiem i pobożnością. Jest to zatem termin aksjologicznie pozytywny.

Samo pojęcie religii jest niezwykle złożone. Trudno o jego jednoznaczność, a tym samym zwięzłą definicję. Dodatkowym utrudnieniem w tym zakresie są studia nad religią prowadzone z perspektywy różnych nauk humanistycznych i społecznych, np. literaturoznawstwa, etnologii, antropologii, filozofii, archeologii, socjologii, religioznawstwa, psychologii, pedagogiki. Dodatkowym wymiarem refleksji może być kultura, z którą identyfikuje się badacz. To z kolei decyduje o subiektywnej interpretacji religii. Najprawdopodobniej inne będzie bowiem podejście badawcze ateisty, inne zaś chrześcijanina, żyda czy muzułmanina. Można odwoływać

² Por. R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

³ *Religianctwo*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 436.

⁴ *Liga*, w: ibidem, s. 302.

się wówczas do postulatu dotyczącego obiektywizmu naukowego, tym niemniej faktem jest, iż kultura narzuca określoną wizję świata. Celem tego tekstu nie jest bynajmniej przedstawienie kolejnej propozycji rozumienia kategorii religii, lecz ukazanie jej jako przedmiotu badań historii gospodarczej w kontekście ekonomicznej teorii instytucjonalizmu. Ryzykując pewne uproszczenie, na potrzeby niniejszych rozważań religię traktuję jako system wierzeń, wartości i praktyk, a także związane z nim zwyczaje, postawy, światopogląd, mentalność, etykę i moralność.

Historia gospodarcza to nauka, której przedmiotem jest rzeczywistość ekonomiczna w konkretnej czasoprzestrzeni⁵. Bada ona również wszystkie elementy i zależności, które tworzą ową rzeczywistość. Historia gospodarcza jest nauką interdyscyplinarną. Rozwija się na styku historii i ekonomii. Interdyscyplinarność to rzeczywistość poznawcza, na którą składają się związki i zależności zachodzące między przynajmniej dwiema dyscyplinami naukowymi. Owe związki i zależności wpływają na wytworzenie się odrębnej dyscypliny. Może ona zmierzać niekiedy do uzyskania autonomii i samodzielności względem innych nauk⁶.

We współczesnej ekonomii coraz większą rolę odgrywa podejście instytucjonalne. W literaturze przedmiotu występuje podział na „starą” i „nową” ekonomię instytucjonalną. „Stara” ekonomia instytucjonalna rozwijała się od przełomu XIX i XX wieku, a jej przedstawicielami byli m.in. Thorstein Veblen, Wesley C. Mitchell i John R. Commons. Od lat 30. XX stulecia nastąpił rozwój „nowej” ekonomii instytucjonalnej (choć termin ten pojawił się w latach 70. XX wieku), stanowiącej rozwinięcie oraz uzupełnienie „starego” nurtu. Ekonomisci zaliczający się do tej szkoły to m.in.: Ronald H. Coase, Oliver E. Williamson, Douglass C. North i James M. Buchanan⁷.

Termin „instytucja” pochodzi od łacińskiego słowa *institutio*, oznaczającego urządzenie, zwyczaj, pouczenie, naznaczenie spadkobiercy. Czasownik *instituere* znaczy „umieszczać”, „zakładać”, „kształcić”⁸. Rozumienie kategorii instytucji przez przedstawicieli instytucjonalizmu nie było jednorodne. Badacze ci odmiennie definiowali i wciąż definiują to pojęcie. Obecnie, w „nowej” ekonomii instytucjonalnej najczęściej przytacza się ujęcie amerykańskiego ekonomisty D.C. Northa, laureata Nagrody Nobla w dziedzinie nauk ekonomicznych z 1993 r. Pod pojęciem instytucji rozumie on reguły gry lub ograniczenia, które zostały opracowane przez ludzi. Kształtują one ich interakcje, tworząc jednocześnie strukturę bodźców w zakresie wymiany między nimi (politycznej, społecznej, ekonomicznej). Zmiany

⁵ Pod pojęciem czasoprzestrzeni rozumiem konkretne czas i miejsce, które stanowią ramy dla problemu badawczego.

⁶ D. Bębnowski, *Czy istnieje przyjaźń między naukami? Polskie spojrzenie na historię gospodarczą, czyli o związkach historii i ekonomii raz jeszcze* (w druku), ss. 9, 11 (z maszynopisu).

⁷ S. Żurawicki (red.), *Historia myśli ekonomicznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979, ss. 227-246, 378-390; H. Landreth, D.C. Colander, *Historia myśli ekonomicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 352-375, 415-429; J. Godłów-Legiędz, *Aneks do wydania polskiego*, w: H. Landreth, D.C. Colander, *Historia myśli ekonomicznej*, ss. 564-573.

⁸ *Instytucja*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych...*, s. 232.

instytucjonalne określają również sposób ewolucji społeczeństw. W związku z tym są pomocne w zrozumieniu przemian historycznych⁹.

D.C. North zaproponował również podział instytucji na formalne, nieformalne oraz sposoby ich egzekwowania. Przykładowe instytucje formalne to: reguły, prawa, konstytucje. Z kolei do instytucji nieformalnych można zaliczyć m.in.: normy zachowań, konwencje, kodeksy postępowania¹⁰. Innymi przykładami instytucji nieformalnych są: systemy moralne, zwyczaje, mentalność, wierzenia (religie)¹¹.

Należy jednocześnie odróżnić instytucję od organizacji. Dla Northa organizacja to grupa ludzi połączona wspólnymi celami. Badacz ten wyróżnił organizacje gospodarcze, polityczne i społeczne. Przykładem tych ostatnich są stowarzyszenia religijne¹². Zatem, w świetle tego rozumienia, religie to instytucje, w odróżnieniu od związków wyznaniowych (takich jak kościoły), które stanowią przykład organizacji.

W niniejszych rozważaniach religię rozumiem jako instytucję nieformalną, zgodnie z propozycją Northa. W ten sposób dokonuję przełożenia kategorii religii na grunt ekonomii instytucjonalnej. Celem tego posunięcia jest ukazanie instytucji religii jako przedmiotu badań historyczno-gospodarczych¹³.

⁹ D.C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1990, s. 3.

¹⁰ D.C. North, *Economic Performance Through Time*, „The American Economic Review” 3(84)/1994, s. 360.

¹¹ J. Godłów-Legiędź, *Instytucje i koszty transakcji jako podstawowe pojęcia nowej ekonomii instytucjonalnej*, w: eadem (red.), *Instytucje i transformacja*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 16. Rozbudowanego i interesującego wyjaśnienia specyfiki instytucji nieformalnych dokonał Krzysztof Kostro. Píše on m.in., że są to „ograniczenia niesformalizowane, miękkie regulatory zachowań. Z racji swojej niezmienności w czasie są nazywane *starym etosem*, *ręką przeszłości*, *nośnikiem historii*. Znakomita większość instytucji, które kierują zachowaniem jednostek, to instytucje nieformalne. Dla istnienia stabilnego ładu gospodarczego są również niezbędne jak instytucje formalne. W odróżnieniu jednak od twardych regulatorów zachowań [tj. reguł formalnych – przyp. D.B.], instytucji nieformalnych nie można traktować jako świadomie wymyślonych i wprowadzonych w życie. Ich natura nie tylko jest nieformalna, ale również spontaniczna. Instytucje te powstawały i rozwijały się pod wpływem swobodnego i twórczego eksperymentu; nie zostały przez nikogo zaplanowane, lecz pojawiły się w wyniku działań, których inicjatorzy nie przypuszczali, do czego one doprowadzą. Są produktem procesu prób i błędów, który dokonał się przez wieki istnienia ludzkiej cywilizacji. O kształcie tych instytucji decyduje zdolność przetrwania, która sprawia, że w tradycji społeczeństwa utwierdzają się instytucje najlepiej rozwiązujące konkretne problemy społeczne. Należy przy tym zaznaczyć, że sfera instytucji nieformalnych niekoniecznie musi być optymalną reakcją na potrzeby społeczne i gospodarcze. Należy ją raczej postrzegać jako odbicie procesu historycznego, w którym minione czynniki ekonomiczne, polityczne, społeczne i kulturowe przenikały się, wywierając trwały wpływ na naturę i kształt konkretnych instytucji. Z tego powodu zrozumienie i wyjaśnienie działań instytucji nieformalnych nie jest możliwe bez uwzględnienia genezy i przemian, jakim uległy”. K. Kostro, *Nieformalne instytucje w życiu gospodarczym*, „Studia Ekonomiczne” 1-2/2004, s. 74.

¹² D.C. North, *Zrozumieć przemiany gospodarcze*, Oficyna a Wolters Kluwer Business, Warszawa 2014, s. 63.

¹³ Na marginesie należy wspomnieć, iż niektórzy badacze podważają zasadność postrzegania religii jako instytucji. Przykładem jest John R. Searle, który przedstawia wątpliwości dotyczące

2. Instytucja religii jako przedmiot historii gospodarczej

Przedmiotem historii, właściwie od początków kształtowania się tej nauki, są m.in. różnorodne instytucje. Wanda Moszczeńska, analizując teoretyczne aspekty historycznych badań nad instytucjami, określiła je mianem zjawisk zinstytucjonalizowanych. Zauważyła, że pojęcie instytucji jest przez historyków traktowane często w sposób dowolny, podobnie jak w języku potocznym. Tym niemniej instytucja jest zjawiskiem, a nie faktem w rozumieniu wydarzenia. Jako przykłady można wskazać: parlamentaryzm, szlachectwo, sądy przysięgłe, kredyt, własność prywatną, rodzinę monogamiczną, kapłaństwo czy instytucje kościelne i oświatowe. Zdaniem W. Moszczeńskiej celem historycznych badań nad instytucjami jest uchwycenie trwałych stosunków między ludźmi oraz ludzi do rzeczy. Istotną rolę odgrywają również studia nad genezą określonych instytucji¹⁴.

Instytucje są przedmiotem m.in. studiów historyczno-gospodarczych. Witold Kula wskazał, że dyscyplina ta bada chociażby przedsiębiorstwa, struktury społeczne czy rynek. Nawiązując do wcześniejszego ujęcia, kategorie te można postrzegać jako instytucje¹⁵.

Interdyscyplinarny charakter historii gospodarczej sprawia, że należy – przynajmniej pokrótce – przedstawić religię jako przedmiot badań historycznych i ekonomicznych. Warto jednak nadmienić, iż owa kategoria o wiele częściej interesuje historyków niż ekonomistów.

Dostrzegam dwa wymiary związków historii i religii. Pierwszy z nich odnosi się do religii jako przedmiotu badań historycznych. Właściwie od początków dziejopisarstwa zagadnienia religijne stanowiły jeden z przedmiotów nauki o przeszłości. Historycy zawsze chętnie opisywali i analizowali problematykę mitologii, wierzeń, przesądów, wróżbiarstwa, magii, astrologii, systemów religijnych itp. Najczęściej odbywało się to na gruncie historii społecznej oraz historii kultury, w ostatnim czasie również antropologii historycznej¹⁶. Drugi wymiar odnosi się do zwią-

tego, czy religię należy uznać za instytucję, czy jedynie za fakt instytucjonalny. J.R. Searle, *What is an institution?*, „Journal of Institutional Economics” 1/2005, s. 19.

¹⁴ W. Moszczeńska, *Metodologii historii. Zarys krytyczny*, PWN, Warszawa 1968, ss. 40-42, 252, 313.

¹⁵ W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, PWN, Warszawa 1983, ss. 225-272, 479-581.

¹⁶ J. Topolski, *Od Achillesa do Béatrice de Planissolles. Zarys historii historiografii*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1998; E.A. Mierzwa, *Historia historiografii*, t. 1: *Starożytność-Średniowiecze*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2002; idem, *Historia historiografii*, t. 2: *Renesans-Oświecenie*, Neriton, Warszawa 2007; A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2006; idem, *Zarys historii historiografii polskiej*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2006; D.R. Kelley, *Oblicza historii. Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010; idem, *Losy historii. Badanie przeszłości od Herdera do Huizingi*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010; idem, *Granice historii. Badanie przeszłości w XX wieku*, Wyd. Naukowe

ków historii i religii, będących przedmiotem studiów z zakresu teologii, filozofii, antropologii, etnologii, religioznawstwa, literaturoznawstwa czy historii sztuki¹⁷.

Jak już zostało wspomniane, w porównaniu z historykami ekonomii zdecydowanie rzadziej czynią z religii przedmiot swoich zainteresowań. Szczególnie ekonomia głównego nurtu pomija tę sferę życia i jej wpływ na przemiany gospodarcze. Natomiast ekonomiści heterodoksyjni (spoza głównego nurtu) wypuklali znaczenie metody opisowej i historycznej w ekonomii, uwzględniając wieloaspektowość procesów gospodarczych. Przykładowymi nurtami ekonomii heterodoksyjnej są szkoła historyczna i instytucjonalizm¹⁸. Mimo to nawet na gruncie „nowej” ekonomii instytucjonalnej dominuje zainteresowanie instytucjami formalnymi, podczas gdy reguły nieformalne traktowane są najczęściej jako dane i trwałe elementy instytucjonalnego otoczenia gospodarki¹⁹.

Krzysztof Kostro – broniąc znaczenia instytucji nieformalnych dla badań ekonomicznych – stwierdził, że na gruncie „nowej” ekonomii instytucjonalnej następuje „[o]graniczenie pojęcia instytucji nieformalnych do obyczajów, tradycji, kultury i oddziaływania religii – czynników o bardzo małej częstości zmian”²⁰. Skutkiem tego stanu rzeczy jest traktowanie reguł nieformalnych bardziej jako przedmiotu badań socjologii, antropologii lub historii gospodarczej, a nie ekonomii²¹. Z punktu widzenia niniejszych rozważań diagnoza Kostro jest korzystna, wypukla bowiem potencjał, który tkwi w instytucji religii postrzeganej jako przedmiot badań historyczno-gospodarczych.

Religie i/lub organizacje religijne są „świadome” swojej roli w gospodarce. Co więcej, dążą do tego, aby realnie oddziaływać na przemiany ekonomiczne i społeczne²². Nauka społeczna Kościoła rzymskokatolickiego zawiera określone zalecenia i reguły, stanowiące odpowiedź na kluczowe zagadnienia społeczne²³.

PWN, Warszawa 2009; G. G. Iggers, *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010.

¹⁷ Por. E. Przybył (red.), *Religia wobec historii, historia wobec religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006.

¹⁸ H. Landreth, D. C. Colander, *Historia myśli ekonomicznej*, ss. 343-346.

¹⁹ K. Kostro, *Nieformalne instytucje...*, ss. 71-72. Por. O. Williamson, *The New Institutional Economics; Taking Stock, Looking Ahead*, „Journal of Economics Literature” 38/2000, s. 596.

²⁰ K. Kostro, *Nieformalne instytucje...*, s. 72.

²¹ Ibidem.

²² Por. K. Kietliński, *Religijne determinanty działalności gospodarczej w perspektywie czterech wielkich religii: judaizmu, buddyzmu, chrześcijaństwa i islamu*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 8/2006, ss. 43-59.

²³ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1979, ss. 366-393. Nauka społeczna Kościoła bierze swój początek od encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum*, wydanej w 1891 r. (Leon XIII, *Encyklika papieża Leona XIII wszystkim czcigodnym Braciom Patriarchom, Prymasom, Arcybiskupom świata katolickiego, łaskę i społeczność ze Stolicą Apostolską mającym Rerum Novarum o kwestii socjalnej. 15 V 1891 r.*, Te Deum, Warszawa 2001). Kolejni papieże rozwijali tę naukę.

Także inne religie – na przykład judaizm i islam – formułują szereg zasad, które mają wpływ na funkcjonowanie wierzących w gospodarce²⁴.

W naukach o cywilizacjach podkreśla się znaczenie religii w kształtowaniu tego najwyższego poziomu organizacji społeczeństwa. Religia stanowi jeden z wyznaczników cywilizacji. Na przykład Shmuel N. Eisenstadt oparł swoją teorię cywilizacji osiowych na kryterium wyłonienia się i instytucjonalizacji nowych, podstawowych, ontologicznych i metafizycznych koncepcji napięcia między porządkiem transcendentnym a świeckim. Za punkt odniesienia obrał zatem religię²⁵. Marian Golka, nawiązując do takich badaczy, jak Gustave Le Bon, Émile Cioran, Feliks Koneczny, Arnold Toynbee, Fernand Braudel, Samuel Huntington czy Lewis Mumford, ukazał religię jako jeden z nośników cywilizacji. Trudno jednak stwierdzić, czy religia tworzy cywilizację, czy cywilizacja wytwarza religię. Faktem jest jednak, że religia nie jest jednocześnie cywilizacją. Jest raczej podłożem cywilizacji, centrum jej systemu kulturowego, ukazuje jej etos. Religia kształtuje kodeks moralny, system wartości, normy społeczne, mentalność i społeczny ład cywilizacji. Udziela odpowiedzi na wielkie, uniwersalne pytania członków cywilizacji, a także wskazuje cele, kierunki i sposoby życia jednostek²⁶. Jeżeli więc cywilizacja obejmuje m.in. ekonomiczny wymiar rozwoju społeczeństwa, historia gospodarcza może ją badać, analizując przy tym wpływ religii na kształt określonej cywilizacji²⁷.

Ryzykując pewne uproszczenie, można stwierdzić, że w humanistyce i naukach społecznych istnieją dwa podejścia (modele) charakteryzujące zależności między religią a gospodarką. Pierwsze z nich ukazuje wpływ religii (instytucji religii) na procesy gospodarcze. Drugie – odwrotne – uwypukla znaczenie gospodarki dla przemian w zakresie religii²⁸.

²⁴ Jako przykłady można wskazać kwestię szabatu w judaizmie oraz zagadnienie lichwy w islamie. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Wyd. Łódzkie, Łódź 1989, ss. 206-209; F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993, ss. 173-176; L. Trepp, *Żydzi: naród, historia, religia*, Cyklady, Warszawa 2009, ss. 360-365; A. Bukowski, *Pojęcie lichwy w ekonomii islamskiej*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 3(17)/2014, ss. 43-52; idem, *Social Role of Alms (zakāt) in Islamic Economies*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 4(7)/2014, ss. 123-131.

²⁵ Shmuel N. Eisenstadt wyróżnił następujące cywilizacje osiowe, które powstały między V w. przed Chr. a I w. po Chr.: starożytny Izrael, judaizm, chrześcijaństwo, starożytna Grecja, zoroastryzm, starożytne Chiny, hinduizm, buddyzm, islam (ten ostatni poza właściwą Epoką Osi). Co ciekawe, klasyfikacja nie objęła – moim zdaniem niesłusznie – starożytnego Rzymu. S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, ss. 36-37).

²⁶ M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, ss. 19-21.

²⁷ Szerzej na temat cywilizacji jako przedmiotu badań historyczno-gospodarczych: J. Duda, *Cywilizacja europejska jako przedmiot badań historii gospodarczej*, w: R. Matera, A. Pieczewski (red.), *Przegląd badań nad historią gospodarczą*, Wyd. UŁ, Łódź 2011, ss. 95-106.

²⁸ Z propozycją tą korespondują rozważania Rachela M. McCleary’ego i Roberta J. Barro, którzy ukazał religię jako zmienną zależną (model wpływu gospodarki na religię) oraz zmien-

Przykładem pierwszego podejścia (model wpływu religii na gospodarkę) mogą być klasyczne studia Maxa Webera nad wpływem protestantyzmu na procesy wczesnokapitalistyczne czy inne prace tego wybitnego badacza nad związkami religii i gospodarki²⁹. Werner Sombart badał rolę judaizmu w zakresie tych przemian³⁰. Richard H. Tawney podkreślał znaczenie etyki w zakresie rozwoju myśli ekonomicznej³¹. Istotne są również badania Michaela Novaka poświęcone relacjom między katolicyzmem a kapitalizmem³².

Podejście instytucjonalne w ekonomii wpisuje się w ten sam model. Współczesny badacz, Daron Acemoglu jest zwolennikiem poglądu, że instytucje wpływają na kształt i rozwój technologii³³. Jedną z tego typu instytucji jest system praw politycznych i obywatelskich. W ciągu ostatniego stulecia dokonała się na świecie – jak to określił Acemoglu – rewolucja w zakresie praw, czyli zdumiewający rozwój swobód politycznych i obywatelskich. Ma to jednocześnie wpływ na inne trendy dotyczące życia politycznego, gospodarczego i społecznego ludzkości³⁴. Zatem rozwój praw wpływa m.in. na przemiany ekonomiczne. Podążając tym tokiem rozumowania, można stwierdzić, że poszerzanie wolności religijnych może oddziaływać na gospodarkę. Badanie tych procesów w określonej czasoprzestrzeni może być przedmiotem dociekań historyka gospodarczego.

Również inni przedstawiciele ekonomii instytucjonalnej dostrzegali wpływ czynników religijnych na przemiany gospodarcze, np. D.C. North czy O.E. Williamson³⁵.

ną niezależną (model wpływu religii na gospodarkę). Por. R.M. McCleary, R.J. Barro, *Religia i gospodarka*, „Gospodarka Narodowa” 1-2/2009, ss. 121-151.

²⁹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011; idem, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1-3, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2000.

³⁰ W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, IFiS PAN, Warszawa 2010.

³¹ R.H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.

³² M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Free Press, New York 1993.

³³ W przypadku Darona Acemoglu i współpracującego z nim Jamesa Robinsona rozumienie instytucji jest zbliżone do ujęcia Douglassa C. Northa. Zdaniem tych autorów instytucje to reguły mające wpływ na funkcjonowanie gospodarki. Jednocześnie są to bodźce, które motywują ludzi. D. Acemoglu, J. Robinson, *Dlaczego narody przegrywają. Źródła władzy, pomysłowości i ubóstwa*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2014, s. 89.

³⁴ D. Acemoglu, *Świat, jaki odziedziczą nasze wnuki*, w: I. Palacios-Huerta (red.), *Gospodarka za 100 lat. Najważniejsi ekonomiści przewidują przyszłość*, Kurhaus, Warszawa 2014, s. 27. Daron Acemoglu wskazał na 10 trendów, które uznał za najważniejsze w ciągu ostatnich 100 lat historii świata. Są to: 1) rewolucja w prawach; 2) zasięg technologii; 3) niesłabnący wzrost; 4) nierównomierny wzrost; 5) transformacja pracy i zarobków; 6) rewolucja zdrowotna; 7) technologia bez granic (zmiany w zakresie handlu i komunikacji); 8) stulecie pokoju i wojny; 9) kontroświecenie w polityce (totalitaryzm oraz fundamentalizm religijny); 10) gwałtowny wzrost populacji, zasobów i znaczenia środowiska. Zdecydowana większość z wymienionych trendów jest korzystna dla ludzkości. Zdaniem badacza gwarantem ich trwania w najbliższych 100 latach jest kontynuowanie rewolucji w zakresie praw. Ibidem, ss. 23-70.

³⁵ D.C. North, *Institutions, Institutional Change...*, s. 44; O. Williamson, *The New Institutional Economics...*, s. 597.

Reasumując, postrzeganie religii jako instytucji (według rozumienia pochodzącego z ekonomii instytucjonalnej) powoduje, iż w kontekście historii gospodarczej religia jest osadzona w pierwszym ze wskazanych modeli. W jego ramach to religia (instytucja religii) determinuje określone przemiany ekonomiczne. Wynika to z konkretnego rozumienia instytucji, które można postrzegać jako swoiste ramy wyznaczające obszar funkcjonowania jednostek, grup społecznych, społeczeństw i gospodarek jednocześnie.

W ramach odmiennego podejścia (model wpływu gospodarki na religię) największe znaczenie odegrał – w moim przekonaniu – marksizm i związany z nim materializm historyczny. Według założeń tego nurtu czynniki ekonomiczne decydują o kształcie i funkcjonowaniu aspektów politycznych, społecznych i kulturowych. Karol Marks i Fryderyk Engels wyróżniali bazę, którą kształtują stosunki produkcji (sposób produkcji, stosunki między ludźmi w procesie pracy). Obok niej występują środki produkcji, na które składają się siły wytwórcze, narzędzia, technologia i ludzie³⁶. Zgodnie z zasadą „byt określa świadomość”, baza kształtuje nadbudowę. Tworzą ją najbardziej abstrakcyjne elementy rzeczywistości, m.in. kultura, państwo, religie, instytucje, role społeczne, świadomość społeczna. Procesy historyczne są konsekwencją relacji między bazą a nadbudową. Jak zauważył Stephen K. Sanderson, stosunki te mogą być zgodne. Zmiana w jednej z nich może wpływać na zmianę w drugiej. Tym niemniej – zgodnie z koncepcją materializmu historycznego – najczęściej baza decyduje o przemianach zachodzących w ramach nadbudowy³⁷. W kontekście niniejszych rozważań można zatem stwierdzić, że w świetle marksistowskiego podejścia religia jest ideologicznym „produktem” przemian ekonomicznych³⁸.

Jako przykład warto wskazać ujęcie Stefana Oparę, który analizował religię i religijność z perspektywy marksistowskiej. Wyjaśnił on, iż

³⁶ Według Leszka Kołakowskiego środki produkcji nie tworzą bazy. Istnieje konflikt między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji (bazą). L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1: *Powstanie*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 338-339.

³⁷ S. K. Sanderson, *The Evolution of Human Sociality. A Darwinian Conflict Perspective*, Rowman & Littlefield 2001, s. 65.

³⁸ Por. D. Bębnowski, *The Social Change in the Marxism's Interpretation of History*, w: K. Banaś, R. Stasiak (red.), *Vade Nobiscum. Materiały Studenckiego Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu Łódzkiego*, Vol. XIII: *Bunt, rebelia, rewolucja, strajk. Opór społeczeństwa wobec władzy na przestrzeni dziejów. Skąd przybyliśmy, dokąd zmierzamy? Źródła tożsamości. Gospodarka głupcze!*, Pictor, Łódź 2014, ss. 23-27. Andrzej Feliks Grabski dokonał oryginalnej analizy ewolucji poglądów Marksa i Engelsa. Na jej podstawie opracował koncepcję czterech faz rozwoju (reartykulacji) materializmu historycznego (A.F. Grabski, *Dzieje...*, ss. 605-611). Szerzej na temat historiografii marksistowskiej: ibidem, ss. 601-707; idem, *Zarys...*, ss. 198-230; J. Topolski, *Od Achillesa do Béatrice de Planissolles...*, ss. 125-131; G. G. Iggers, *Historiografia XX wieku...*, ss. 61-70. Obecnie można zaobserwować renesans podejścia marksistowskiego w humanistyce i naukach społecznych. Por. K. Szadkowski (red.), *Marks. Nowe perspektywy*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2014.

[r]eligia jest [...] fantastycznym odzwierciedleniem – na określonym szczeblu rozwoju społecznego – trzech wielkich, niezrozumianych i nieopanowanych sił będących przedmiotem ludzkiej aktywności poznawczej: niezrozumianych i nieopanowanych praktycznie procesów przyrodniczych, społecznych i psychicznych. Im dalej spojrzymy w głąb historii, tym większe są ograniczenia ludzkich sił wytwórczych, tym większa niepełność ludzkiego poznania, rodząca potrzebę religii jako iluzorycznej kompensacji tych ograniczeń. Religia jest próbą opanowania w fantazji panujących nad człowiekiem, nieznanym mu sił, ludzi możliwością rozwiązania nierozwiązanych realnie problemów, możliwością odpowiedzi na niezrozumiane problemy³⁹.

W innym miejscu autor konkluduje:

Religia wszystko, co nieznanne, niewyjaśnione, tłumaczy siłami nadprzyrodzonymi: działalnością bogów, duchów, sił tajemnych itp., przy czym zjawiska te ogłoszone są z kolei jako niepoznawalna tajemnica. Religia stwarza też jedynie iluzję mocy, zmniejsza subiektywne poczucie bezradności i słabości. Nie mogąc opanować sił przyrody, człowiek modli się do tych sił, przemawia do nich, perswaduje; nie mogąc opanować np. choroby, człowiek modli się do sił nadprzyrodzonych o wyzdrowienie, zastępując realną bezradność i niemoc – iluzją działania, złudzeniem mocy, kultem⁴⁰.

Powyższe modele zaczerpnięte przede wszystkim z ekonomii i socjologii mogą stanowić punkt wyjścia badań historyczno-gospodarczych. Historyk gospodarczy, zajmujący się problematyką religii i przemian ekonomicznych, może przyjąć określony sposób interpretacji, w zależności od przedmiotu badania (czasoprzestrzeń, problem badawczy, źródła, literatura przedmiotu) oraz określonej szkoły badawczej czy podejścia teoretyczno-metodologicznego.

Wydaje się jednak, że w badaniach historycznych (w tym historyczno-gospodarczych) dominuje pierwszy model, ukazujący religię jako czynnik wpływający na przemiany gospodarcze. Koresponduje to z interpretacją religii wywodzącą się z ekonomii instytucjonalnej. W tym kontekście reguły wynikające z religii wpływają na funkcjonowanie społeczeństwa w gospodarce. Nie oznacza to jednak marginalizowania modelu drugiego (wpływ gospodarki na religię). Co więcej, należy postulować równouprawnienie tych podejść.

³⁹ S. Opara, *Marksizm a religijność*, Książka i Wiedza, Warszawa 1980, s. 23. Stefan Opara przytacza m.in. uwagi Marksa i Engelsa na temat religii: „Także urojone stwory ludzkiego mózgu są nieodzownymi sublimatami ich materialnego, dającego się empirycznie ustalić i z materialnymi przesłankami powiązanego procesu życiowego. Moralność, religia, metafizyka i wszystkie inne rodzaje ideologii oraz odpowiadające im formy świadomości tracą już przeto pozory samodzielności. Nie mają one historii, nie mają rozwoju [podkr. – D.B.]; to tylko ludzie, rozwijając swą produkcję materialną i swe materialne stosunki wzajemne, zmieniają wraz z tą swoją rzeczywistością również swoje myślenie i wytwory tegoż myślenia. Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość”. K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 28, cyt. za: S. Opara, *Marksizm a religijność*, ss. 21-22.

⁴⁰ S. Opara, *Marksizm a religijność*, s. 24.

Wskazanie powyższych modeli nie wyklucza innego rodzaju ujęcia, które określiłbym jako model mieszany. Wobec złożoności rzeczywistości, w której żyją ludzie, trudno bowiem o jednoznaczne rozdzielanie sfery religijnej i gospodarczej oraz ukazanie ich relacji deterministycznych. Podejście mieszane jest zatem pod tym względem nieokreślone, niejednoznaczne i zależy od problemu badawczego. Specyfika badanej rzeczywistości niejako „odsłania” realia panujących stosunków między religią a gospodarką. Można zatem zakładać istnienie zarówno sytuacji, w których religia istotnie wpłynęła na przemiany ekonomiczne, jak i odwrotnych.

Odkrywanie, nazywanie oraz opisywanie wspomnianych relacji między religią a gospodarką stanowi właściwy cel badań historyka gospodarczego. Istnieje bowiem ryzyko, że faworyzowanie któregoś z przedstawionych wcześniej ujęć (model wpływu religii na gospodarkę lub gospodarki na religię) będzie stanowić egemplifikację nie zawsze skutecznego podejścia do badań, polegającego na uprzednim nastawieniu naukowca wobec problemu badawczego⁴¹. Dążenie do obiektywizmu poznawczego powinno narzucić możliwie „zewnątrzne” (tj. niezależne) podejście do problemu badawczego. Dopiero jego wnikliwa analiza i interpretacja może umożliwić odkrycie rzeczywistych relacji między religią a gospodarką. Innymi słowy, model wpływu religii na gospodarkę lub gospodarki na religię stanowić będzie w y n i k z obiektywizowanego podejścia mieszanego. Zatem model ten przestaje być *de facto* podejściem, staje się obrazem rzeczywistości.

Okazuje się bowiem, że w różnorodnych czasoprzestrzeniach relacje między religią a gospodarką mogą przybierać odmienną postać. Badanie danej problematyki pozwala w konsekwencji scharakteryzować owe związki. Na przykład w latach 30. XI wieku w Polsce wybuchło powstanie ludowe połączone z tzw. reakcją pogańską. Był to skutek podbojów Bolesława Chrobrego, których koszty ponosiło społeczeństwo. W ramach oporu wobec coraz bardziej uciążliwych danin ludność zbuntowała się przeciwko władzy oraz utożsamianemu z nią Kościołowi. W rezultacie znaczne grupy społeczne zwróciły się ponownie ku kultom pogańskim⁴². Wydarzenia te ukazują model wpływu sytuacji ekonomicznej na przemiany religijne.

Wskutek przemian w XV i XVI wieku, u progu wojny trzydziestoletniej (1618-1648), Stary Kontynent był podzielony pod względem dominującego systemu gospodarczego na dwie części. Zjawisko to określa się mianem dualizmu gospodarczego. Europa Zachodnia przeżywała rozwój ekonomiczny wskutek procesów wczesnokapitalistycznych, podczas gdy Europa Środkowo-Wschodnia wciąż była zdominowana przez feudalizm. Podział ten uzupełniała religia. Rozwijające się

⁴¹ Wielu teoretyków i metodologów historii jest zdania, że całkowite uniknięcie wcześniejszego nastawienia naukowca do przedmiotu badania jest niemożliwe. Na przykład Jerzy Topolski stwierdził, iż ów relatywizm poznawczy historyka wynika z czterech przesłanek: usytuowania społecznego badacza, odniesienia do wartości, wiedzy ogólnej i teoretycznej oraz cech osobistych. J. Topolski, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1984, s. 276.

⁴² J. Wyzrozumski, *Historia Polski do roku 1505*, PWN, Warszawa 1989, ss. 94-96; S. Szczur, *Historia Polski. Średniowiecze*, Wyd. Literackie, Kraków 2002, ss. 80, 94.

kraje, takie jak Niemcy i Czechy, były przeważnie protestanckie (wyjątek stanowiła katolicka Francja), zaś pozostające za nimi państwa habsburskie stanowiły ostoję katolicyzmu. Wyznania te, wraz z charakterystyczną dla siebie etyką, składały się na jeden z czynników determinujących owe przemiany gospodarcze⁴³. Przykład ten stanowi model wpływu religii na procesy ekonomiczne.

Widać zatem wyraźnie, że model mieszany, czyli zobiektywizowane podejście do badanego problemu, pozbawione uprzedniego nastawienia do relacji między religią a gospodarką, może odsłonić rzeczywistą specyfikę tych stosunków.

Uwagi końcowe

W świetle powyższych rozważań można sformułować wniosek – w gruncie rzeczy oczywisty – iż w historyczno-gospodarczych badaniach nad religią najlepszym rozwiązaniem jest podejście określone przeze mnie jako model mieszany. W tym kontekście ukazywanie religii jako instytucji (w ramach ekonomii instytucjonalnej) stanowi jedynie propozycję, wpisującą się w model wpływu religii na gospodarkę. Spośród scharakteryzowanych przeze mnie podejść do omawianej problematyki ujęcie mieszane wydaje się być najbardziej zobiektywizowane. Jednakże czyż nie jest to powtarzanie utartych sloganów teoretyczno-metodologicznych, zakładających dążenie do obiektywizmu? Idąc dalej, czy nie stanowi to swoistej próby powrotu do indywidualistycznego historyzmu z pierwszej połowy XIX wieku, uwypuklającego obiektywizm, a którego najwybitniejszym przedstawicielem był Leopold von Ranke ze swoim postulatem, aby badać „jak to właściwie było” (niem. *wie es eigentlich gewesen*)?⁴⁴

Wydaje się jednak, że przypomnianie fundamentalnych założeń badań historycznych, takich jak dążenie do obiektywizmu, jest aktualne albo nawet ponadczasowe. Niech studium dotyczące religii jako przedmiotu historii gospodarczej pozwoli – przynajmniej w podsumowującej partii tekstu – uczynić dygresję na temat obecnego stanu humanistyki i nauk społecznych. Konsekwencją szeroko rozumianego postmodernizmu dla nauki było chociażby zerwanie z klasyczną definicją prawdy na rzecz koncepcji wielości prawd. W ramach m.in. zwrotu narratystycznego (ang. *linguistic turn*) dokonało się zsubiektywizowanie i zrelatywizowanie poznania. Stąd można przyjąć, iż uwagi Josepha Ratzingera oraz idącego za nim Roberto de

⁴³ Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI-XVII wieku*, PWN, Warszawa 1979, ss. 9-28, 322-323; R. Cameron, L. Neal, *Historia gospodarcza świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, ss. 104-139; J. Skodlarski, R. Matera, *Gospodarka światowa. Geneza i rozwój*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss. 60-84; J. Skodlarski, *Historia gospodarcza*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2014, ss. 40-42.

⁴⁴ Szerzej na temat doktryny indywidualistycznego historyzmu oraz twórczości Leopolda von Rankego: A.F. Grabski, *Dzieje...*, ss. 459-520.

Mattei na temat „dyktatury relatywizmu”⁴⁵ nie odnoszą się wyłącznie do zagadnień społecznych i moralnych, ale również – w znacznym stopniu – naukowych.

Dostrzegam atuty postmodernizmu, polegające przede wszystkim na przededefiniowaniu teorii, metod, przedmiotów badań, a nawet całych dyscyplin. Jednakże charakterystyczny dla niego relatywizm może prowadzić do zjawiska, które określiłbym jako pesymizm poznawczy. W skrajnej postaci związany byłby on – przynajmniej na gruncie nauk humanistycznych i społecznych – z kwestionowaniem wszelkich rezultatów badań. Dlatego propozycją dla nauki po postmodernizmie miałyby być m.in. obrona dążenia do obiektywizmu⁴⁶. Pozostaje jednak tylko dążenie, gdyż w pełni obiektywne odzwierciedlenie badanej rzeczywistości jest – z różnych przyczyn – niemożliwe.

⁴⁵ J. Ratzinger, homilia wygłoszona na rozpoczęcie konklawe podczas mszy św. *Pro eligendo Romano Pontifice*, Rzym, 18.04.2005, http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html [17.10.2015]; *Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem...*, ss. 61-70; R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, Prohibita, Warszawa 2009.

⁴⁶ Na przykład Ewa Domańska wskazuje „krytyczną nadzieję” jako trend po postmodernizmie (por. *O zmierzchu postmodernizmu, krytycznej nadziei i o tym, co nam zostawiła Zagłada. Z Ewą Domańską rozmawia Jacek Leociak*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 7/2011, ss. 507-517). W odpowiedzi na negatywne konsekwencje postmodernizmu autorka postuluje również obronę teorii i suwerenności dyscyplin zagrożonych przez błędnie prowadzone badania interdyscyplinarne. Propozycją Domańskiej w tym zakresie jest projekt metodologii praktycznej i epistemologii cnoty. E. Domańska, *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, „Teksty Drugie” 1-2/2010, ss. 45-55; eadem, *Perspektywy badań historycznych w Polsce wobec zmian we współczesnej humanistyce*, w: J. Kolbuszewska, R. Stobiecki (red.), *Historyk wobec źródeł. Historiografia klasyczna i nowe propozycje metodologiczne*, Ibidem, Łódź 2010, ss. 115-127; eadem, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012, ss. 161-183; eadem, *W obronie dyscypliny: problem suwerenności i re-profesjonalizacji historii*, w: E. Domańska, R. Stobiecki, T. Wiślicz (red.), *Historia – Dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, Universitas, Kraków 2014, ss. 99-111. Por. D. Bębnowski, *Atrakcyjność projektu metodologii praktycznej i epistemologii cnoty dla badań historyczno-gospodarczych*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 3(18)/2015, ss. 27-44.

