

Krzysztof Gładkowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

Czy możliwe jest przezwycięzenie interdyscyplinarności w badaniach religii w politologii?

Can Interdisciplinarity Be Overcome in the Political Science of Religion?

Abstrakt: W artykule ukazano problem interdyscyplinarności jako kryzys współczesnej nauki. Jako rozwiązanie podano konieczność wypracowania wspólnej podstawy metodologicznej dla nauki w ogóle, którą jest w punkcie wyjścia zdefiniowanie człowieka jako istoty duchowo-cielesnej. Ta podstawa umożliwia wypracowanie integralnego modelu nauki w ogóle. Kwestia ta ma istotne znaczenie dla badań religii w tym politologii religii.

Słowa kluczowe: interdyscyplinarność, kryzys nauki, politologia religii

Abstract: The article presents the problem of interdisciplinarity as a crisis of modern science. As a solution, the necessity to develop a common methodological basis for science in general, which is the starting point of defining a human being as a spirit-corporeal creature. This basis makes it possible to develop an integral model of science in general. This issue is of great importance for the study of religion in this political science of religion.

Keywords: interdisciplinarity, crisis of science, political science of religion

Interdyscyplinarność jest najsilniej podkreślaną wartością we współczesnej nauce. Odmianą interdyscyplinarności jest również często podkreślana transdyscyplinarność. Jednak interdyscyplinarność budzi od początku swego istnienia jako praktyki badawczej wiele wątpliwości. Wymienia się trzy, w dużym stopniu niezależne od siebie, a nawet przeciwstawne, źródła oporu wobec kategorii interdyscyplinarności: 1) opór wobec „zauważalnej praktyki finansowania badań naukowych”; 2) jeśli „interdyscyplinarność uważa się za odpowiedź na ideę dyscyplin naukowych jako zamkniętych,

posiadających odrębny przedmiot i metodę badań, to jest krytykowana za nieuzasadnione naruszanie granic poszczególnych dyscyplin”; 3) „gdy postulowane jest całkowite przededefiniowanie granic między poszczególnymi dziedzinami nauki lub ich zlikwidowanie, wtedy interdyscyplinarność uważana jest za propozycję połowiczną, która nie przewyżcza problemów wynikających z tradycyjnego rozumienia dyscyplin jako izolowanych i autonomicznych” [Tabaszewska 2013: 114-115].

Interdyscyplinarność najkrócej definiowana jest jako „indywidualnie dokonywana konfrontacja własnej dyscypliny z inną (bądź innymi)” [Hejmej 2008: 87; cyt. za tamże: 115]. Celem tej konfrontacji jest lepsze poznanie badanego zjawiska. Zwraca się przy tym uwagę, że „tak rozumiana interdyscyplinarność nie narusza przekonania o istnieniu względnie odrębnych dyscyplin i konieczności szanowania wywodzących się z niej metodologii” [Tabaszewska 2013: 116]. W tym ujęciu każdy badacz, będąc przedstawicielem jednej dyscypliny, czerpie z innej, która jest mniej ważna. Ten brak w rozumieniu interdyscyplinarności miały przewyżczyć multidyscyplinarność, tradycyjnarność wreszcie adyscyplinowość.

Transdyscyplinarność miała przewyżczyć pozorne otwarcie dyscyplin naukowych jako zradykalizowana wersja projektu, którym była interdyscyplinarność. W tym podejściu teorie rozprzestrzeniały swój zakres przy równoczesnym rozproszeniu form stosowalności teoretycznego dyskursu. Badacze dążyć mieli do utopijnego zintegrowanego opisu swojego przedmiotu badań. W podejściu interdyscyplinarnym nie udało się uzyskać perspektywy poszerzającej pole badań, a właśnie do osiągnięcia tego celu miało doprowadzić badanie transdyscyplinarne. Miało ono umożliwić wyjście poza granice poszczególnych dyscyplin i zakwestionowanie tradycyjnych podziałów. Transdyscyplinarność w przeciwieństwie do interdyscyplinarności zajmuje się tymi obszarami, „których przyporządkowanie do określonej dyscypliny nie jest jednoznaczne albo które nie dają się objąć za pomocą przyjmowanych podziałów między poszczególnymi dyscyplinami” [tamże: 118]. Zatem tym, co różni transdyscyplinarność od interdyscyplinarności, jest przede wszystkim podejście do zastanych granic między dyscyplinami. Interdyscyplinarność „bada pogranicza dyscyplin, czerpiąc z niesprzecznych ze sobą metodologii” [tamże: 117]. Koncepcja transdyscyplinarnych badań pozwolić ma „na badanie tych fenomenów, które sytuują się między określonymi dyscyplinami naukowymi, nie dając się przyporządkować do żadnej lub też istniejącej jako niezbywalna część więcej niż jednej. Pojęcia istotne dla więcej niż jednej dyscypliny, a niefunkcjonujące w nich w identyczny sposób badała Mieke Bal [Bal 2012], wykazując na przykładzie wędrujących pojęć sytuujących się na granicy

dyskursów a były ciągle poza ich zainteresowaniem. Należy jednak uznać, że zastosowanie metody fenomenologicznej mogłoby wykazać, że niekoniecznie wędrujące pojęcia były na granicy dyskursów, a tym bardziej poza ich zainteresowaniem. Mieke Bal twierdzi, że pojęcia pełnią funkcję miniteorii.

Odnieść można wrażenie, że postępująca specjalizacja i rozczłonkowanie nauk sprawiły ukierunkowanie badań naukowych w stronę interdyscyplinarności, a ta z kolei w ostatecznym rozrachunku do jeszcze większego rozdrobnienia. Stoimy dzisiaj wobec niezmierzonej liczby prac i teorii opatrzonej etykietą interdyscyplinarności. A samo słowo działa jak zaklęcia mające uprawomocnić każde działanie mające znamiona naukowości. Etykieta interdyscyplinarności zastępuje dziś pojęcie nauki.

Trudności z inter-, multi- czy transdyscyplinarnością pokazują, że te modne pojęcia funkcjonują w związku z kryzysem nauki i ogromnym rozczłonkowaniem dyscyplin naukowych w łonie poszczególnych obszarów wiedzy. Kryzys ten spowodowany jest kryzysem filozofii nauki, która formułowała podstawowe kategorie niezbędne dla określenia fundamentów naukowości.

Przełom humanistyczny

Ograniczamy się tylko dla przykładu do ważnego, naszym zdaniem, momentu, jakim było wskazanie odrębności nauk przyrodniczych od nauk humanistycznych. Miało ono miejsce na przełomie XIX i XX wieku, kiedy to dokonał się przełom antypozytywistyczny. Wilhelm Dilthey jako pierwszy wysunął problem podstaw humanistyki. Wskazał on na odrębność nauk przyrodniczych i humanistycznych w 1883 roku [Dilthey 1922], najważniejszym jego dziełem na ten temat jest *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [Dilthey 1910]. Ich odrębność zaakcentowali też mocno neokantyści szkoły badeńskiej: Wilhelm Windelband i jego uczeń Heinrich Rickert. Dilthey twierdził, wbrew pozytywistycznemu ideałowi nauki, według którego nauką są tylko nauki przyrodnicze, iż nauki humanistyczne są prawdziwymi naukami, odmiennymi od nauk przyrodniczych. Widział on różnicę w przedmiocie obu tych typów nauk. Przedmiotem nauk przyrodniczych jest przyroda, a przedmiotem nauk humanistycznych rzeczywistość dziejowo-społeczna. Na przedmiot nauk humanistycznych składają się jednostki, ludzie, narody, ustroje społeczne, wytwory kultury.

Windelband z kolei kładł nacisk na odrębność nauk humanistycznych od przyrodniczych, wynikającą z metod tych nauk. Według tego uczonego nauki przyrodnicze

ustalają prawa, nauki humanistyczne natomiast – fakty. Pierwsze mają charakter ogólny, drugie – idiograficzny. Rickert, wskazując miejsce humanistyki wśród nauk na podstawie odrębności zarówno odnośnie do ich metod, ja i przedmiotu. W ten sposób ukształtował się podział nauk na nauki o naturze i nauki o kulturze.

Dziś powiedzielibyśmy, że ten zwrot humanistyczny wywołany był kryzysem nauki przełomu XIX i XX stulecia. Oddzielenie nauk humanistycznych i nauk przyrodniczych z uwagi na odmienność natury przedmiotu badań tych nauk był wówczas twórczym rozwiązaniem kryzysu ówczesnej nauki.

Obecnie próby wyjścia z kryzysu nauki wynikają z tego, że daleko posunięta specjalizacja w ramach poszczególnych nauk i niebywały rozrost wiedzy w każdej z nich utrudniają wzajemną komunikację, a ponadto poszerzenie zakresu poszczególnych nauk prowadzi do rozwiązań, które zyskują miano inter-, multi- transdyscyplinarności etc. Sądzimy, że te próby wynikają z niedostrzeżenia, iż źródłem ogromnego rozczłonkowania nauk jest brak zgody odnośnie do definicji człowieka.

Jako przykładem posłużmy się kognitywistyką, której przedmiotem badań są obok zmysłów, mózg i umysł. Kognitywiści zajmują się językiem, percepcją, myśleniem, świadomością, podejmowaniem decyzji wreszcie inteligencją. Kognitywistyka (czy raczej nauki kognitywne) określana jest jako nauka interdyscyplinarna sytuowana na pograniczu wielu dziedzin. Zalicza się do nich lingwistykę, psychologię poznawczą, neurobiologię, filozofię umysłu, logikę, sztuczną inteligencję i fizykę [por. Duch 1998; Bremer 2016: 7]. Czy ta wielodyscyplinowość może być przezwyciężona? Naszym zdaniem może. A dokona się to wtedy, gdy uznamy, że człowiek jest bytem złożonym, do którego istoty należy integralne złączenie ciała i ducha. Człowiek jest bytem cielesno-duchowym (psychosomatycznym). Jakie konsekwencje wynikają z tej definicji dla teorii i metodologii badań w nauce?

Mieke Bal, szukając rozwiązań nieprzewidzianych trudności, na jakie napotyka jej próba nowej między-dyscypliny, którą nazwała „analizą kulturową” [Bal 2012: 29], jako środek zaradczy wskazuje zmianę od podstaw sposobu, w jaki myślimy o metodologii w ramach poszczególnych dyscyplin. Autorka pisze: „możemy trzy główne – potencjalnie naprawdę groźne – słabości studiów kulturowych [...]. W warunkach interdyscyplinarności przegląd – klasyków, okresów czy stuleci, wszystkich głównych teorii danej dziedziny – nie wchodzi już w grę, podobnie jak akademicka bylejakość. Jeśli uda się znaleźć dla tego alternatywę, można będzie złagodzić podział, który stanowi kolejną słabość”.

Sądzymy, że wyzwaniem dla współczesnej nauki jest określenie na nowo podstaw nauki w ogóle. Poszukiwanie „wspólnego gruntu metodologicznego”, należy rozpocząć właśnie od zdefiniowania istoty człowieka. Nie można bowiem istoty cielesno-duchowej badać jako złożonej z dwóch autonomicznych i niezależnych od siebie istot. Ciało badają nauki biologiczne, zaś ducha nauki humanistyczne i społeczne. Z powodu oddzielania i redukowania człowieka do jednej z tych nierozdzielnych części bytu ludzkiego powstają redukcjonistyczne teorie naukowe obciążone brakiem, wynikającym jeśli nie z błędnych założeń, to z redukcjonistycznej koncepcji istoty człowieka. Świadomość niewystarczalności badań w ramach tak zakreślonych granic w poszczególnych naukach prowadziła do modeli zwanych inter-, multi-, trans- czy adyscyplinarności. Przewyciężenie tych prób wyjścia z kryzysu nauki widzimy w przyjęciu założenia, iż człowiek jest ze swej istoty bytem cielesno-duchowym i tylko jako taki może być przedmiotem badania. Dotyczy to też całej wytwarzanej przez niego rzeczywistości.

Pojawia się tu jednak trudność znana w nauce: jak podmiot może być zarazem przedmiotem badania? Odpowiedź na to pytania próbują dać zarówno filozofia, jak i kognitywistyka. Nie będziemy tu jednak problemem teorii poznania się zajmować. Interesuje nas bowiem nie model jednej z nauk szczegółowych, lecz model nauki w ogóle – model, jaki należy wypracować dla nauki jako takiej, gdy przyjmiemy, iż rozpatrujemy człowieka jako integralny byt cielesno-duchowy.

Upatrujemy w tym podejściu do nauki wielką doniosłość, gdyż badania tak rozumianego człowieka mają ogromną wartość również praktyczną. Będą miały przełomowe znaczenie tak dla całego życia indywidualnego, jak i zbiorowego człowieka. Zdawali sobie z tego sprawę już Grecy kładący nacisk na integralny rozwój ciała i ducha ludzkiego, zdajemy sobie z tego sprawę i my dziś. Wyrazem tego są takie pojęcia, jak psychosomatyka [Gapik 2013] czy psychodermatologia [Makowska, Gmitrowicz 2014] itd. Publikacji, które dostarczają przesłanek, by przyjąć wskazaną przez nas potrzebę zbudowania teorii nauki opartej na definicji człowieka jako psychosomatycznej jedności, jest wiele. Przyjęcie antropologii opartej na tej definicji człowieka stwarza potencjalnie możliwość oparcia nauki na nowych założeniach i może zapewnić jedność nauk. Sądzę, że jesteśmy bliżej tego ideału, niż nam się wydaje. Podejścia interdyscyplinarne wzbogaciły dorobek wielu nauk, których rozwój był zahamowany ich granicami, metodami. Interdyscyplinarność była próbą zaradzenia dalszemu zastojowi, który przyniósł znaczne osiągnięcia, jednak nie rozwiązał kryzysu, gdyż potrzebna jest pogłębiona refleksja na tym, co jest istotą tego kryzysu. Wskazana definicja człowieka

otwiera nowe możliwości badań; będą one o tyle owocne, o ile poprzedzi je wysiłek zbudowania teorii, która będzie podstawą do wypracowania odpowiednich metod badania człowieka jako bytu integralnego i jego wytworów, jako wytworów bytu cielesno-duchowego. Dostrzegamy w tym zupełnie nowe możliwości badań naukowych zbliżające nauki do siebie. I to nie tylko nauki w obszarach nauk humanistycznych i nauk społeczne, ale także zbliżenia z obu tych obszarów nauk z obszarem nauk biologicznych czy teologicznych.

Na koniec tej części naszych refleksji przywołamy jeszcze św. Tomasza z Akwinu, dla którego człowiek był jednością duszy i ciała [Krąpiec 1979; tenże 1991: rozdz. XII; tenże 2009]. W personalizmie z kolei zwraca się uwagę na człowieka jako osobę i przestrzega przed redukcjonizmem i dualizmem w pojmowaniu człowieka: „Mówiąc o integralnej wizji człowieka w ramach personalizmu, należy uwzględnić to wszystko, co konstytuuje człowieka jako człowieka, unikając pułapki zarówno redukcjonizmu, jak i dualizmu. Gdy uda się to osiągnąć, wówczas możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z osobą ludzką, z prawdziwym człowiekiem. Człowiek pojęty redukcjonistycznie lub dualistycznie nie jest ani osobą, ani człowiekiem” [Daszkiewicz 2010].

Nowe podejście w badaniach nad religią

Proponowane podejście jest też racjonalnym przewycięzeniem redukcjonizmu oraz problematycznej interdyscyplinarności w badaniach nad religią. Człowiek rozumiany jako istota cielesno-duchowa nie musi już jako człowiek religijny (*homo religiosus*) być przedmiotem badań zarezerwowanych wyłącznie dla reprezentantów takich nauk jak teologia czy historia religii, wreszcie religiologia [Bronk 2009: 35, 159 *passim*]. Człowiek jako istota cielesno-duchowa z definicji jest człowiekiem religijnym nawet wtedy, gdy usiłuje określić swoją tożsamość w opozycji do religii.

Możemy zasadnie zapytać: na jakiej podstawie twierdzimy, że człowiek jako integralna cielesno-duchowa istota jest religijny? Próbę odpowiedzi na to pytanie stanowi odwołanie się do wyników badań Mircei Eliadego.

Zacytujmy jednego ze znawców dorobku tego myśliciela: „Do głównych idei Eliadego należy przekonanie, że ostatecznie religijność człowieka nie jest uwarunkowana historycznie i nie polega wyłącznie na tym, że nie potrafi on bez religii rozwiązać żadnego ze swych podstawowych egzystencjalnych problemów. Stwierdza bardziej radykalnie, że bycie religijnym należy do natury człowieka (*conditio humana*) i człowiek niereligijny nie byłby po prostu człowiekiem

(sytuacja w antropologii Eliadego nie do pomyślenia). Termin »człowiek religijny« jest poniekąd pleonazmem: tym, co stanowi istotną różnicę między człowiekiem i wszystkimi innymi żywymi istotami, jest wymiar religijny. Człowiek (religijny) jest jedynym stworzeniem zdolnym do pozaracjonalnego (intuicyjnego) pojmowania wymiaru rzeczywistości całkowicie różnej od świata doczesnego oraz do świadomego w nim uczestnictwa. Jak widać, Eliade jest w tym miejscu radykalnie normatywny; nie zadowala się ujawnieniem fundamentalnie religijnej struktury człowieka, lecz chce pokazać praktycznie, jak powinien on żyć, by jego życie było sensowne i wolne od lęków.

Tak rozumiana historia religii nie jest tylko historiografią, a historyk religii po prostu historykiem. Zajmuje się on bowiem nie tyle religijnymi zachowaniami człowieka (ich badania pozostawia innym), ile śladami i manifestacjami *sacrum*, niezależnie od ich kulturowego osadzenia. Eliade zarzuca współczesnym historykom religii, iż interesują się bardziej dziejami religii niż **samą religią** [pogrüb. K.G.]. Podobnie, jego zdaniem, etnologzy zmarnowali zbyt wiele czasu na odtwarzanie dziejów kultur ludów archaicznych, zaniedbując ich rozumienie.

Istotnym rysem metody Eliadego jest sprzeciw (między innymi w programowym artykule *History of Religion and New Humanism*) **wobec redukcjonizmu w badaniach nad religią, to jest sprowadzania sensów religijnych do niereligijnych: ekonomicznych, socjologicznych, kulturowych, psychologicznych, politycznych lub innych** [pogrüb. K. G.]. Przykłady postawy redukcjonistycznej widzi w postępowaniu Nietzschego, który zwiódł inteligencję europejską swą ideą śmierci Boga, Marksa, bo podporządkował działanie ducha prawom ekonomii, oraz Freuda, bo zredukował wielość sposobów istnienia człowieka do zachowań seksualnych. Zadaniem historii religii jest powiedzieć coś na temat religii w sposób niereducjonistyczny, to znaczy pokazać, że jest ona swoistym **faktem religijnym** [pogrüb. K.G.], a nie tylko historycznym, psychologicznym, społecznym, etnicznym, filozoficznym lub teologicznym. W tym celu religioznawca (*learned generalist*) musi dysponować jak największą wiedzą ogólną i równocześnie być specjalistą w pewnej konkretnej religii” [Bronk 1998: 264-265].

Badanie religii stawia przed nami poważne wyzwanie, jakim jest zrozumienie znaczeń nadawanych różnym aspektom rzeczywistości w odmiennych kulturach, w których historię można zrozumieć dzięki religii będącej kluczem do zrozumienia tejsze historii. Christopher Dawson pisał: „religia jest kluczem historii. Nie można zrozumieć jego osiągnięć kulturalnych, dopóki nie zrozumie się wierzeń

religijnych, które tkwią u ich podłoża. We wszystkich stuleciach pierwsze twórcze dzieła danej kultury to rezultat natchnienia religijnego i dążenie ku celowi religijnemu. Świątynie bogów to najtrwalsze z dzieł rąk ludzkich. Religia jest punktem wyjścia wszystkich wielkich literatur świata. A filozofia jest odgałęzieniem religii i jej dzieckiem, które stale powraca do swej rodzicielki” [Dawson 1993: 190; por. Werner 1999: 69]. Stwarza to ogromne problemy metodologiczne zarówno w kontekście ogólnometodologicznym, jak w kontekście szczegółowych badań poszczególnych aspektów religii, jak chociażby rozumienia czasu w niej i poza nią, czasu świętego i czasu świeckiego. Przykładem daleko idącego nieporozumienia w tym obszarze jest dorobek Mircei Eliadego, którego niesłusznie klasyfikowano jako fenomenologa religii, a jego podejście jako ahistoryczne. Uznanie, że fenomenologiczne podejście jest metodą badania religii, czyli że fenomenologia to jedna z metod badania religii, to oczywistym będzie to, że sam Eliade siebie określał jako historyka religii, a jego podejście nie może być określane jako ahistoryczne czy antyhistoryczne [Topolski 1972: 112 n.]. W religii zatem tkwi swoistość podejścia, w tym wypadku, do czasu, który – jak w wypadku czasu linearnego – jako święty ma inne znaczenie dla człowieka religijnego, a inne jako świecki [Eliade 1993: 114]. Eliade zwraca naszą uwagę na to, że czas w różnych kulturach jest odmiennie pojmowany, a przez to ma odmiennie znaczenie, jakie nadawano rzeczywistości w różnych kulturach [Werner 1999: 74].

W dyscyplinie, którą reprezentuję (antropologia kulturowa) już od dawna zdajemy sobie sprawę, że nasze próby zrozumienia człowieka innej kultury zakończyły się niepowodzeniem. [Zapewne zdawał sobie z tego w pełni C. G. Jung, który twierdził, że człowiek kultury zachodniej, chrześcijanin, nie może stać się np. buddystą, bo ukształtowała go inna tradycja religijna lub inna kultura]. Zatem nie tylko etnocentryzm jest przeszkodą na drodze do właściwego opisu i zrozumienia innej kultury innej religii.

Eliade postulował, by człowieka religijnego próbować zrozumieć w kategoriach jego religii i według kryteriów właściwych dla jego kultury. Dla Eliadego podejście ewolucjonistyczne w badaniach religii było nie do przyjęcia, gdyż podstawowe dla ewolucjonizmu pojęcia rozwoju i genezy podporządkowane idei postępu nie były odpowiednie w badaniach historii religii. Według Eliadego: „Nie istnieje nic takiego jak »czysty« fakt religijny – poza historią – nie istnieje bowiem nic takiego jak fakt ludzki, który nie byłby zarazem faktem historycznym. Każde doświadczenie religijne zostaje wyobrażone i przekazane w określonym kontekście historycznym. Ale uznanie historyczności doświadczeń religijnych nie oznacza

bynajmniej, iż dają się zredukować do niereligijnych form zachowania” [Eliade 1997: 19]. U Eliadego uznanie historyczności religijnych doświadczeń wynika z odróżnienia między przedmiotem tego doświadczenia określanym jako *sacrum* (niehistorycznego) i kulturowo określoną czasowo i przestrzennie historycznością (świeckością). Badacze podkreślają wartość tej koncepcji usytuowania religii w czasie, gdyż jest ważną próbą rozwiązania problemu „nieprzystawalności pojęciowej różnych kultur” oraz „wznawia poszukiwania nad [...] modelem historii globalnej” [Werner 1999: 78].

Sądzymy, że kryzys współczesnej nauki związany z próbami, które określamy inter-, trans- i każdą nazwą, która jeszcze może powstać od wyrazu dyscyplinarność, da się przezwyciężyć, gdy uznamy, że przedmiotem i podmiotem naszego poznania jest istota integralnie cielesno-duchowa.

Zdajemy sobie z tego sprawę, że nasze rozważania mogą robić wrażenie subiektywnych i są dyskusyjne. Jesteśmy jednak głęboko przekonani, że można przezwyciężyć interdyscyplinarność przez właściwe rozpoznanie i zdefiniowanie przedmiotu badań. W klasycznej metodologii nauk budowano na definicji przedmiotu badań teorię i dobierano właściwe sposoby badań. Sądzymy, że nie uciekniemy przed tym także w wypadku tak młodej dyscypliny, jaką jest politologia religii.

Czy badanie religii w politologii ma jakąś cechę specyficzną poza tą, że problem relacji między polityką i religią i odwrotnie ma już tak dużą literaturę, że musi go próbować objąć specjalna dyscyplina?

Otóż naszym zdaniem sama religia jest swoistym przedmiotem badań, którym zajmują się nauki religiolologiczne. Jedną z takich nauk jest politologia religii. Ale w tym stwierdzeniu zawiera się tylko zwykłe stwierdzenie faktu, że taka nauka istnieje i jako jedna z dyscyplin nauk społecznych należy do nauk religiolologicznych, według jednej z propozycji rozumienia znaczenia nadanego określeniu „religiologia” [Bronk 2011: 39-49].

Bibliografia

- Bal M. (2012), *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, tłum. Marta Bucholc, Warszawa.
- Bremer J. (2016), *Wprowadzenie, w: Przewodnik po kognitywistyce*, red. J. Bremer., Kraków: 7-36.
- Bronk A. (1998), *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin.
- Bronk A. (2009), *Podstawy nauk o religii*, 3. wyd, Lublin.
- Bronk A. (2011), *Czym jest religiologia?*, „Nauka” 2: 39-49.
- Daszkiewicz W. (2010), *Rozumienie człowieka a problem cywilizacji – na podstawie poglądów Feliksa Konecznego*, w: *Kultura i oświata w europejskim międzywojniu*, red. R. Bryzek, J. Urban, Siedlce: 17–28; dostęp elektroniczny: <http://sapiencjokracja.pl/rozumienie-czlowieka-a-problem-cywilizacji-na-podstawie-pogladow-feliksa-konecznego/>
- Dilthey W. (1910), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Leipzig.
- Dilthey W. (1922), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlagen für Studium der Gesellschaft und die Geschichte*, w: *Gesamelte Schriften*, Bd. 1. Stuttgart.
- Dawson C. (1993), *Zależność między religią a kulturą*, w: *Franciszek Adamski [red.] Człowiek – Wychowanie – Kultura*, Kraków.
- Duch W. (1998), *Czym jest kognitywistyka?*, w: „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 1: 9-50.
- Eliade M. (1993), *Sacrum, mit, historia*, tłum. Anna Tatarkiewicz, Warszawa.
- Eliade M. (1997), *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. Anna Grzybek, Warszawa.
- Gapik L. (2013), *Choroba i lęk. Zależności psychosomatyczne*, „Przegląd Terapeutyczny” 9-10: 1-10.
- Hejmej A. (2008), *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Kraków.
- Krąpiec M. A. (1979), *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin.
- Krąpiec M. A. (1991), *Ja – człowiek* w: *Dzieła*, Vol. 9, Lublin.
- Krąpiec M. A. (2009), *Człowiek jako osoba*, Lublin.
- Makowska I., Gmitrowicz A. (2014), *Psychodermatologia – pogranicze dermatologii, psychiatrii i psychologii*, w: „Psychiatria i Psychologia kliniczna” 14(2): 100-105.
- Tabaszewska J. (2013), „Wędrujące pojęcia”. *Koncepcja Mieke Bal – Przykład Inter – czy transdyscyplinarności?*, w: „Studia Europea Gnesnensia”, 8: 113-130.
- Topolski J. (1972), *Świat bez historii*, Warszawa.
- Werner W. (1999), *Religia w czasie czy poza nim? Jeden z metodologicznych problemów historii religii*, w: „Historyka” XXIX: 69-78.