

SŁAWOMIR SZTAJER



## UCZONY JAKO INTELEKTUALISTA PUBLICZNY. PRZYKŁAD RELIGIOZNAWSTWA

**ABSTRACT.** Sławomir Sztajer, *Uczony jako intelektualista publiczny. Przykład religioznawstwa* [Scholar as a public intellectual. The case of the study of religion] edited by Zbigniew Drozdowicz, Sławomir Sztajer, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LII: *Globalne i lokalne problemy życia akademickiego* [Global and local problems of academic life], Poznań 2021, pp. 165–180, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2021.52.8>.

The article discusses the role of public intellectuals, with particular emphasis on scholars specializing in the study of religions. While various functions and aims of public intellectuals are taken into account, the article focuses primarily on risks related to scholars' engagement in public discourse. The history of the academic study of religion shows that many of its representatives were involved in various ideological endeavors, including political ideologies. It is argued that the main role of the public intellectual in the study of religion is not to be a functionary of religious institutions nor even an interpreter of religious traditions, but a critical researcher who impartially popularizes knowledge about religions and highlights the mechanisms underlying the dynamics of the religious world.

**Keywords:** public intellectual, study of religion, ideology

Sławomir Sztajer, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań, e-mail: [sztajers@amu.edu.pl](mailto:sztajers@amu.edu.pl), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8975-2994>.

### Wprowadzenie

W ostatnich dekadach wiele uwagi poświęcono zjawisku publicznego intelektualisty i jego roli w nowoczesnym społeczeństwie. Dyskusja dotycząca intelektualistów publicznych wpisuje się w dyskusję nad kondycją intelektualisty jako takiego. Intelektualista nie jest wprawdzie zjawiskiem nowoczesnym,

ponieważ intelektualistów w zachodnim tego słowa rozumieniu można znaleźć w starożytnej Grecji co najmniej od czasów sofistów i Sokratesa. Jednakże wraz z powstaniem uniwersytetów, a później nowoczesnych społeczeństw, intelektualiści jako odrębna grupa uzyskują szczególną rangę i rolę do odegrania w życiu publicznym. Współcześnie status i rola intelektualisty bywają kwestionowane, nie ma również zgody co do tego, kim jest i powinien być intelektualista (Michael, 2000). Można usłyszeć o upadku intelektualistów (Posner, 2001), śmierci intelektualisty (Jennings, 2002), przekształceniu intelektualistów w ekspertów (Joffe, 2003) czy o intelektualistach jako zagrożonym gatunku (Etzioni i Bowdith, 2006). Mnogość i powtarzalność tego rodzaju określeń, jak się wydaje, wskazuje na głęboki kryzys współczesnego intelektualisty, ale może też sygnalizować istotne przededefiniowanie społecznych ról, jakie dotąd pełnił.

Nie jest zadaniem tego tekstu włączenie się w debatę o statusie intelektualisty we współczesnych społeczeństwach ani też próba rozstrzygnięcia, kim właściwie jest intelektualista. Zadanie jest znacznie skromniejsze i ogranicza się do rozważenia roli religioznawcy jako intelektualisty publicznego, ze szczególnym uwzględnieniem zagrożeń, jakie niesie za sobą zaangażowanie publiczne. Współczesny intelektualista publiczny wywodzi się zazwyczaj ze środowiska akademickiego, które stanowi jego naukowe zaplecze i legitymację do publicznego wypowiedzania się, lecz jego publiczne zaangażowanie w istotny, choć nie jednoznaczny sposób, wpływa zwrotnie również na podejmowaną przez niego praktykę naukową. Zagrożenia, jakie z tego stanu rzeczy płyną, w przypadku religioznawstwa są na tyle poważne, że w wielu indywidualnych przypadkach prominentnych badaczy prowadzą do zakwestionowania naukowego charakteru ich osiągnięć.

Rozwój religioznawstwa akademickiego w XX w., jakkolwiek skromny w porównaniu z wieloma innymi dyscyplinami nauk humanistycznych i społecznych, wiele zawdzięczał propagowaniu idei naukowych badań nad religią poza kręgami akademickimi. Religioznawstwo jako odrębna dyscyplina naukowa potrzebowała nie tylko uwiarygodnienia w środowisku naukowym, ale także odseparowania się od teologii. Zaangażowanie religioznawców w roli intelektualistów publicznych sprzyjało instytucjonalnemu ugruntowaniu religioznawstwa jako dyscypliny naukowej i spopularyzowaniu wiedzy o dziejach i znaczeniu tradycji religijnych w ludzkiej kulturze. Zarazem jednak działalność wielu intelektualistów sprzyjała transmisji różnych ideologii, zarówno tych przychylnych religii, jak i tych krytycznie do niej nastawionych. Można postawić tezę, że treści światopoglądowe przenikały i nadal przenikają do dyskursu religioznawczego w wyniku

stosowania określonych metodologii, na których zbudowane zostało tzw. religioznawstwo porównawcze i fenomenologia religii.

Podobnym problemem, którego nie sposób tutaj pominąć i który bezpośrednio wiąże się z zaangażowaniem religioznawców w dyskurs publiczny, jest wpływ ideologii, w tym ideologii politycznych, na badania religioznawcze. Badania nad religiami rozumiane jako badania interdyscyplinarne, oparte na kooperacji różnych dyscyplin nauk humanistycznych i społecznych, podobnie jak te ostatnie, podatne są na wpływy ideologiczne. O ile wpływy takie nie zawsze mają destrukcyjny charakter w znaczeniu ideologizacji nauki i podważania naukowości badań, o tyle w przypadku religioznawstwa tu i ówdzie poczyniły niemałe spustoszenia. W procesie tym intelektualistom akademickim zdarzało się pełnić rolę pasa transmisyjnego, przenoszącego przekonania ideologiczne do działalności badawczej.

### Idea intelektualisty i intelektualisty publicznego

Przywoływany tutaj termin „intelektualista publiczny”, będący dosłownym tłumaczeniem angielskiego terminu *public intellectual*, nie jest zapewne nazwą powszechnie używaną w języku polskim, lecz dobrze oddaje znaczenie kryjącego się za nim pojęcia. Na pierwszy rzut oka określenie „intelektualista publiczny” wydaje się problematyczne, ponieważ można mniemać, że w pojęciu intelektualisty jest już zawarte jego publiczne zaangażowanie. Mniemanie takie nie ma jednak podstaw. Łatwo wykazać, że nie każdy intelektualista jest intelektualistą publicznym: język, jakim posługuje się część intelektualistów, jest na tyle specjalistyczny i hermetyczny, że ich wytwory intelektualne są niedostępne dla szerszej publiczności, a czasami niezrozumiałe nawet dla wykształconego odbiorcy (Posner, 2001: 23). Wydaje się, że taka niedostępność wytworów intelektualnych nie jest wyłącznie kwestią językowych konwencji przyjętych w poszczególnych dyscyplinach naukowych, ale również zdolności uczonych do przekładania treści naukowych z języka specjalistycznego na język potoczny lub zbliżony do potocznego. Innymi słowy, umiejętność popularyzacji wyników badań naukowych i przekraczania barier językowych stanowi jedną z cech wyróżniających intelektualistę publicznego.

Od drugiej połowy XX w. coraz większa liczba intelektualistów zaczyna funkcjonować w kręgach akademickich (Posener, 2001: 29). Niezależni intelektualiści, którzy wcześniej odgrywali istotną rolę zarówno w europejskim, jak i amerykańskim życiu intelektualnym, zwłaszcza w XIX i pierwszej

połowie XX stulecia, teraz częściej rekrutują się spośród akademików. Intelktualista akademicki cieszy się znaczną swobodą wyrażania opinii, a wolność akademicką w wielu państwach demokratycznych chronią różne zabezpieczenia instytucjonalne (np. amerykański *tenure*). Można jednak wątpić, czy cieszy się taką samą niezależnością jak intelektualista działający poza ramami nowoczesnego uniwersytetu. Współczesne dyskusje dotyczące wolności akademickiej pokazują, że świat akademicki uwikłany jest w rozmaite spory ideologiczne i w określony sposób pozycjonowany na mapie ideologicznej. W świecie akademickim można zaobserwować tendencje do sprzyjania światopoglądom i ideologiom określonego typu, stąd na przykład popularne przekonanie o liberalnym czy lewicowym nastawieniu świata akademickiego. Zajmowanie określonej pozycji na mapie ideologicznej może powodować stopień postaw akcentujących indywidualne punkty widzenia. Ponadto uczone zatrudniony w uniwersytecie prywatnym bądź publicznym zobligowany jest do realizacji misji tego uniwersytetu i respektowania przyjętych zasad, które mogą promować określone postawy światopoglądowe.

Zdaniem Edwarda Saida (1996: 11) intelektualista jest nie tyle osobą, która należy do odrębnej klasy społecznej czy grupy zawodowej, lecz jednostką posiadającą zdolność publicznego artykułowania i ucieleśniania poglądów, postaw, opinii i koncepcji filozoficznych. Intelktualista publicznie zadaje niewygodne pytania, podważa ortodoksje i dogmaty, nie ulega dyktatowi rządów i korporacji. Starożytnym wzorcem tak rozumianego intelektualisty był Sokrates, który sam postrzegał siebie jako gza uprzykrzającego życie współobywatelom, wytrącającego ich z równowagi i kwestionującego ich dogmatyczne mniemania. Myślenie intelektualisty zawiera w sobie wywrotowy potencjał. Podobnie rolę intelektualisty widział Michel Foucault (1988: 265): intelektualista nieustannie podważa oczywiste przekonania, burzy umysłowe przyzwyczajenia, sposoby myślenia i działania, a także poddaje namysłowi reguły działania i instytucje.

Historia intelektualistów wskazuje na pewien paradoks. Z jednej strony intelektualista publiczny postrzegany jest jako osoba o znacznej niezależności w wyrażaniu opinii oraz umiejętności kwestionowania powszechnie przyjmowanych dogmatów, z drugiej jednak podatny jest na różne wpływy ideologiczne, zwłaszcza na wpływ wielkich ideologii. Przez te ostatnie rozumie doktryny polityczne i nurty ideologiczne, nierzadko uzyskujące wsparcie ze strony instytucji państwowych, które mają istotny wpływ na życie intelektualne całych narodów. Zaliczyć do nich można faszyzm i komunizm, ale również ideologie liberalną i konserwatywną. Wpływ faszyzmu i komunizmu na świat akademicki, w tym na akademickich

intelektualistów, został dogłębnie zbadany. Współcześnie można przytoczyć bogatą literaturę poświęconą zarówno poszczególnym intelektualistom oraz ich ideologicznym zauroczeniom, jak i opracowania dotyczące poszczególnych środowisk lokalnych (np. akademickich) i narodowych. Problem nie polega na tym, że intelektualista publiczny staje się popularyzatorem określonej ideologii, ale na tym, że ideologia przenika do naukowego świata intelektualisty akademickiego. W przypadku religioznawstwa zauroczenie faszyzmem i komunizmem dotyczy wielu badaczy i środowisk akademickich. Przykładowo w Polsce od czasów II wojny światowej do lat dziewięćdziesiątych XX w. można zaobserwować wyraźne powiązanie akademickiego religioznawstwa z myślą marksistowską. W Europie zaś można znaleźć wiele przykładów religioznawców zauroczonych ideologią faszystowską.

### **Religioznawca jako intelektualista publiczny**

Wskazana rola intelektualisty jako krytyka kwestionującego rozpowszechnione wyobrażenia o świecie – osoby nie tylko zainteresowanej faktami, ale także poddającej rzeczywistość społeczną krytyce (Posner, 2001: 32) – odgrywa istotną rolę również w religioznawstwie. Krytyka religii uznawana jest za działalność nieodłączną od religioznawstwa, stanowiącą istotny komponent każdego dyskursu religioznawczego (Bronk, 1996: 123). Może mieć charakter zarówno pozytywny, jak i negatywny, przy czym w obu przypadkach może odwoływać się do przekonań światopoglądowych bądź ideologicznych. Pozytywna krytyka religii przeważa w środowiskach badaczy wyznaniowych. Natomiast krytyka negatywna powiązana z naukowym badaniem religii praktykowana jest zarówno przez religioznawców, jak i przez publicznych intelektualistów, którzy sami siebie nie określają wprawdzie mianem religioznawców, ale odwołują się do naukowych badań nad religiami. Należą do nich znani przyrodoznawcy (Richard Dawkins), filozofowie (Bertrand Russell, Daniel Dennett) czy dziennikarze (Christopher Hitchens).

Współczesny religioznawca jako intelektualista publiczny nadal porusza się w obrębie dyskursu, w którym granice między naukowym badaniem religii a konfesyjnym zainteresowaniem religią zacierają się. Granice te są rozmyte nie tylko dla szerokich rzesz odbiorców, którzy uczestniczą w publicznym dyskursie dotyczącym religii, ale także w środowisku akademickim. Sytuacja taka jest między innymi wynikiem historycznych uwarunkowań badań religioznawczych, które w wielu uniwersytetach funkcjonowały pierwotnie w ramach wydziałów teologicznych. Instytucjonalne uniezależnienie

religioznawstwa od teologii chrześcijańskich przez długi czas było, a w wielu ośrodkach uniwersyteckich nadal jest, połowiczne (Martin i Wiebe, 2012).

Sięgając do współczesnych diagnoz dotyczących kondycji intelektualistów w ogóle, można zapytać, czy również intelektualista specjalizujący się w badaniach nad religiami ma poczucie kryzysu bądź zmierzchu swojej roli jako osoby zaangażowanej publicznie. Odpowiedź na takie pytanie będzie zależała od tego, z jakim typem intelektualisty mamy do czynienia. Oprócz intelektualistów nieangażujących się w dyskurs publiczny wyróżnić można takie typy, jak intelektualista konfesyjny, reprezentujący i promujący określone wyznanie, intelektualista zaangażowany w zwalczanie poszczególnych religii bądź religii jako takiej, czy wreszcie intelektualista politycznie zaangażowany – zwykle będący głosem pewnej ideologii politycznej. Z kolei brak publicznego zaangażowania intelektualistów zajmujących się badaniem religii nie zawsze jest wyrazem niechęci do uczestniczenia w życiu publicznym, niekiedy bowiem bywa wyrazem ważnego w badaniach nad religiami stanowiska, które podkreśla autonomiczność religii wobec innych dziedzin ludzkiej działalności. Akcentowanie autonomiczności religii wiąże się z tendencjami do wyłączenia religii z dyskursu publicznego przez podkreślanie niezwykłości, odmienności i przede wszystkim nieredukowalności zjawisk religijnych.

Jak wskazuje Russell McCutcheon, religioznawca ma jednak do odegrania istotną rolę we współczesnej debacie publicznej. Badając odmienne kulturowo tradycje religijne, nie powinien się ograniczać jedynie do przekładu międzykulturowego. Jego zadaniem jest przede wszystkim krytyka mechanizmów reprodukcji autorytetu religijnego i ukazywanie historycznych uwarunkowań tradycji religijnych. Autor ten zwraca uwagę na dwie postawy przyjmowane przez religioznawców wpisujących się w rolę intelektualistów publicznych: moralisty i krytycznego retora. Moralistą jest intelektualista formułujący wypowiedzi normatywne o tym, jaki świat powinien być. Nastawiony krytycznie retor próbuje zaś zidentyfikować mechanizmy, na podstawie których religijne normy i prawdy są wytwarzane, wskazać ich historyczny charakter oraz dociec, dlaczego historyczne normy i prawdy postrzegane są w obrębie tradycji religijnych jako twory ahistoryczne (McCutcheon, 1997: 453). Zadanie takie wpisuje się w szeroko rozumianą krytykę religii, będącą nieodłącznym składnikiem badań religioznawczych, i stanowi podstawowe zadanie religioznawcy jako intelektualisty publicznego.

Podejście krytyczne w badaniach nad religiami niezbędne jest również dlatego, że dyskurs religioznawczy od dawna przenikają pojęcia, które zostały zapożyczone z dyskursu religijnego. Świat religijny bywa

opisywany, interpretowany i wyjaśniany za pomocą pojęć, którymi posługują się ludzie religijni. Problemem jest nie tyle pochodzenie tych pojęć, ile fakt, że wnoszą one do dyskursu naukowego założenia światopoglądowe wyłonione w ramach poszczególnych tradycji religijnych. Innymi słowy, religia jest opisywana za pomocą słownika religijnego. Zabieg taki jest do przyjęcia na wstępnych etapach procesu badawczego, kiedy istotną rolę odgrywa rekonstrukcja i opis treści świadomości religijnych. Jeśli jednak opis sformułowany w języku religijnym staje się podstawowym i jedynym zadaniem badawczym, nie sposób mówić ani o krytycznym podejściu, ani o wyjaśnianiu zjawisk religijnych. W wyjaśnianiu religia stanowi *explandandum* i nie powinna być częścią procesu wyjaśniania (*explanans*), a tak się dzieje, kiedy podstawowe kategorie danej tradycji religijnej włączane są do słownika religioznawczego.

Koncepcja religioznawcy jako intelektualisty publicznego przedstawiona przez McCutcheona przedstawia takiego religioznawcę jako badacza, który formułuje krytyczne teorie, a także rozpoznaje i wykorzystuje krytyczny potencjał, który tkwi w zastosowanych narzędziach badawczych (McCutcheon 1997: 457). W odróżnieniu od religioznawcy moralista zainteresowany jest nie tworzeniem normatywnych dyskursów religijnych, lecz poznaniem mechanizmów umożliwiających wytwarzanie takich dyskursów. Ponadto w odróżnieniu od moralisty krytyczny religioznawca unika powtarzania i przekładu wypowiedzi religijnych. Nie używa bezkrytycznie tych ostatnich w procesie wyjaśniania zjawisk religijnych.

Według przywoływanej koncepcji rolą intelektualisty publicznego jest obnażanie mechanizmów kontroli i władzy, w które uwikłane są i którymi posługują się instytucje religijne. Rola ta kłóci się z zadaniem, jakie stawiają przed sobą myśliciele zainteresowani konserwacją religijnych norm, wartości i instytucji, a także badacze ograniczający się do objaśniania publiczności religijnego świata. W istocie bowiem ich działania sprowadzają się do autoryzowania twierdzeń, z których zbudowany jest religijny światopogląd. Z kolei zadaniem krytyka jest przede wszystkim kwestionowanie oczywistości, demaskowanie ukrytych (nieuświadomianych) mechanizmów myślenia i działania religijnego, a także analizowanie strategii ideologicznych stosowanych w religiach.

Propozycja McCutcheona nie jest jednak neutralna światopoglądowo, ponieważ wpisuje się w bliską oświeceniową tradycję myślenia o religii. Sprzeciwiając się zawężaniu religioznawstwa do bezkrytycznego moralizatorstwa i interpretacji oraz przekładu religijnych znaczeń, forsuje typ krytyki religii, którego zadaniem jest demaskowanie niejawnych mechanizmów

tworzenia i odtwarzania tradycji religijnych. Choć demaskacja taka może mieć charakter przede wszystkim poznawczy, dzieje krytyki religii pokazują, że często przeradza się w podważanie, jeśli nie zwalczanie, religijnego obrazu świata czy instytucji religijnych. Współcześnie znaleźć można wiele przykładów takiej działalności, która wychodząc od badań naukowych, formułuje oceny i twierdzenia, które znacznie poza kompetencje nauki wykraczają. Znanym przykładem intelektualisty publicznego, wprowadzającego nie religioznawcy, lecz przyrodoznawcy żywo zainteresowanego religią, jest Richard Dawkins, który w swoich pracach i wystąpieniach skupia się na dysfunkcjach religii i dokonuje negatywnej oceny religijnych światopoglądów (Dawkins, 2007). Ocena taka jest jednak prezentowana z pozycji światopoglądowych, w związku z czym mamy do czynienia z sytuacją, w której następuje zderzenie światopoglądów oraz w której naukowe badanie religii przeplata się z krytyką światopoglądową. Pod tym względem postawa zaangażowanego światopoglądowo krytyka religii nie różni się zasadniczo od wspomnianego wyżej moralisty.

Zaangażowanie światopoglądowe w badaniach nad religiami stanowi poważny problem, ponieważ podważa zaufanie do naukowego badania religii. Nie znaczy to, że opowiadanie się za jedną z opcji światopoglądowych (religijnych bądź antyreligijnych) uniemożliwia naukowe badanie religii. Chodzi raczej o to, że badacz artykułujący swoje zaplecze światopoglądowe i włączający je do dyskursu naukowego bywa postrzegany nie jako badacz, ale jako apologeta lub kontestator tradycji religijnych – w zależności od tego, jaką opcję światopoglądową wyznaje.

Złotą regułą stosowaną w badaniach nad religiami, regułą, która mogłaby mieć zastosowanie również do intelektualisty, który wypowiada się na tematy religijne, jest stanowisko agnostycyzmu metodologicznego. Zgodnie z tym stanowiskiem religioznawca powinien unikać zobowiązań ontologicznych dotyczących prawdziwości lub fałszywości badanych religii, istnienia bądź nieistnienia przedmiotów wiary (Smart, 1973: 54). Wobec sporu światopoglądowego, którego przedmiot stanowi religia – jej roszczenia do prawdziwości i wartości egzystencjalnej – badacz zajmuje stanowisko neutralne, choć prywatnie może być, jak to często ma miejsce, wyznawcą jednego ze światopoglądów. Regułę tę można rozszerzyć na inne wypowiedzi o charakterze normatywnym, które składają się na ocenę badanej tradycji religijnej. Wypowiedzi takie zostają po prostu „wzięte w nawias”, uznane za tymczasowo nieistotne w ramach procesu badawczego.

Problem neutralizacji zaangażowania światopoglądowego komplikuje jednak fakt, że naukowe wyjaśnianie zjawisk religijnych zawiera w sobie



potencjał krytyczny i emancypacyjny. Dzieje się tak w szczególności wówczas, gdy wyniki badań naukowych przenikają do świadomości potocznej i zmieniają sposób myślenia o religii. Wiedza religioznawcza przenika także do świadomości religijnej, zmieniając ją niejako od wewnątrz. W nowoczesności religijny obraz świata ulegał licznym przekształceniom pod wpływem wiedzy naukowej z zakresu przyrodoznawstwa, współcześnie zmienia się też pod wpływem naukowych badań nad religią.

### **Religioznawca wycofany z debaty publicznej. Spuścizna antyredukcjonizmu**

W debacie publicznej głosy religioznawców są słabo słyszalne i często marginalizowane na rzecz ekspertów, którzy nie specjalizują się w badaniu religii. Można zgodzić się ze stwierdzeniem McCutcheona (1997: 445), że publiczna rola religioznawcy została zmarginalizowana w znacznej mierze z winy samych religioznawców. Deficyt krytycznego myślenia i opieranie się na metodach fenomenologii i hermeneutyki sprawiły, że religia jako przedmiot badań została niejako wyłączona z systemu uwarunkowań, którym podlega. Zdaniem przywołanego badacza owo samowykluczenie z debaty publicznej przez poniechanie racjonalnej argumentacji przyczyniło się do instytucjonalnego upadku religioznawstwa. Interesujące jest jednak to, że wspomniane uwarunkowania religii były przedmiotem zainteresowania badaczy już w XIX w. Mowa tutaj o rozmaitych socjologicznych, psychologicznych i antropologicznych teoriach religii.

Zaniechanie krytycznego podejścia do religii było zasadniczym powodem wyłączenia części religioznawców ze współczesnej debaty publicznej. O marginalizacji religioznawcy świadczy fakt, że publicznie o religii w ogóle, jak i o poszczególnych tradycjach religijnych zwykle wypowiadają się nie przedstawiciele religioznawstwa akademickiego, lecz badacze reprezentujący inne dyscypliny i prezentujący często niepogłębione opinie na temat religii i jej roli w społeczeństwie. Intelektualista posiadający rozległą wiedzę religioznawczą ma jednak do odegrania ważną rolę. Jego zadaniem jest poddawanie krytyce pojęć, które wielu religioznawcom wydają się oczywiste same przez się. Jego zadaniem jest także ujawnianie mechanizmów ideologicznych leżących u podłoża światopoglądów religijnych.

Niechęć do uczestniczenia w debacie publicznej lub – przeciwnie – zaangażowanie w debatę są po części konsekwencją tego, jak rozumie się religię. Problematyce definiowania religii można by poświęcić odrębną monografię,

a liczba definicji wskazuje na brak zgody co do tego, czym religia jest. Definiowanie religii nie jest sprawą marginalną, ponieważ ma wpływ na kierunek podejmowanych badań oraz dobór metod. W tym miejscu interesujące jest tylko to, czy i w jaki sposób rozumienie religii wpływa na uczestnictwo w debacie publicznej. Pojmowanie religii jako autonomicznej dziedziny kultury zmienia sposób ujmowania zależności między religią a innymi dziedzinami życia społecznego i kulturowego. W ujęciu takim religia jest rozumiana jako „zmienna niezależna zajmująca nieskażoną dziedzinę czystego i prywatnego moralnego wglądu, w opozycji do i jako wybawienie od nieczystych, publicznych światów polityki i ekonomii” (McCutcheon, 1997: 450). Do świata polityki i ekonomii można dodać wiele innych dziedzin ludzkiej aktywności, w szczególności zaś działalność naukową zorientowaną na wyjaśnianie zjawisk kulturowych. Autonomiczność religii sprawia bowiem, że rozum naukowy ma ograniczony dostęp do „moralnego wglądu”, a szerzej ujmując – wglądu w istotę religijnego doświadczenia. W tej sytuacji łatwiej jest badać wpływ religii na inne dziedziny kultury, aniżeli identyfikować rozmaite determinanty religii.

Powyższe rozumienie religii pełni funkcję ochrony tradycji religijnej przed krytyką, zarówno tą odwołującą się do nauki, jak i tą, która nie jest w pierwszym rzędzie zainteresowana realizacją celów poznawczych. Zwolenników fenomenologii religii określano, w niektórych przypadkach słusznie, apologetami religii w ogóle bądź obrońcami określonych tradycji religijnych (Waardenburg, 1974: 82). Czyniono tak nie tylko dlatego, że badacze identyfikowali się z określonymi tradycjami religijnymi, zazwyczaj z wyznaniem chrześcijańskimi, ale również dlatego, że forsowali wyidealizowane wyobrażenia o religiach. Ukierunkowujące badania definiowanie religii jako dziedziny autonomicznej niejako z góry ograniczało możliwość stawiania pewnych pytań, np. pytań o zależności między religiami a światem zewnętrznym. Ponieważ udzielenie odpowiedzi na takie pytania wymaga zwykle podejścia interdyscyplinarnego, przedstawione wyżej rozumienie religii pomniejszało rolę badań interdyscyplinarnych.

Istotną rolę w procesie marginalizowania religii odegrało także zastosowanie metody interpretacji zjawisk religijnych oraz poniechanie prób ich wyjaśniania. Nazbyt często interpretacja zjawisk religijnych jest w istocie poruszaniem się w ramach określonych tradycji religijnych lub w horyzoncie religii jako dziedziny kultury. W odróżnieniu od wyjaśniania zjawisk religijnych w kategoriach zjawisk innego typu interpretacja porusza się w obrębie symbolizmu religijnego. Polega albo na rozbudowaniu tego symbolizmu, albo na przekładzie jednych symboli religijnych na inne. Chociaż można

sobie wyobrazić interpretację zjawisk religijnych, która nie przybiera takiej formy, w praktyce badacze religii posługujący się metodami fenomenologii i hermeneutyki tworzyli konstrukcje symboliczne wpisujące się w ramy myślenia religijnego. Nie zawsze było to myślenie w obrębie jednej tradycji religijnej. Często posługiwano się rzekomo uniwersalnymi kategoriami, które miały być użyteczne w interpretacji wszelkich przejawów życia religijnego. Do najbardziej rozpowszechnionych należą: kategoria *sacrum*, opozycja *sacrum – profanum*, pojęcie mocy, misterium. Argumentowano też za nieredukowalnością znaczenia wypowiedzi religijnych (np. niemożnością ich przekładu na język świecki) oraz nieredukowalnością doświadczenia religijnego. Za takimi kategoriami kryją się jednak założenia światopoglądowe, które nie zawsze są *explicite* formułowane i które sprowadzają się do przekonania o autonomii religii, a co za tym idzie – o niemożności wyjaśniania religii głównie w kategoriach nauk społecznych i przyrodniczych.

Problem polega na tym, że charakterystyczna dla rozmaitych nurtów fenomenologii religii teza o nieredukowalności zjawisk religijnych prowadziła do zaniechania krytycznego namysłu nad tymi zjawiskami oraz badania istotnych uwarunkowań religii. Jeśli przykładowo doświadczenie religijne ma być rozumiane jako nieredukowalne *datum*, które podlega interpretacji w języku religijnym lub przy użyciu wypracowanych w ramach fenomenologii kategorii interpretacyjnych, wówczas rozmaite sposoby wyjaśniania doświadczenia (psychologiczne, socjologiczne, biologiczne itp.) schodzą na dalszy plan lub w ogóle zostają zaniechane. Interpretacja realizowana jest niejako w zamkniętym kręgu pojęć, których zastosowanie oznacza zwykle przyjęcie pewnej postawy światopoglądowej. Niewiele pozostaje miejsca na krytyczne badania funkcji takiego doświadczenia w życiu jednostek i społeczeństw. Problem z interpretacją symboli religijnych polega na tym, że interpretacja niewiele wyjaśnia, a w zamian bywa przejawem aktywności symbolotwórczej. Badacz religii, zwłaszcza w tradycji fenomenologicznej, próbuje nie tylko „przeżyć” badaną tradycję, lecz ponadto niejako włącza się we właściwą jej działalność tworzenia i przetwarzania (reinterpretacji) symboli. Przyjmując, że doświadczenie religijne jest nieredukowalnym *residuum* religijności, stara się doświadczenie to zrozumieć, zinterpretować i opisać. Poszukuje istoty w różnorodności zjawisk religijnych.

Krytyka interpretacji nie ma na celu jej eliminacji z procesu badawczego w religioznawstwie. Trudno sobie wyobrazić, czym byłoby religioznawstwo bez interpretacji zjawisk religijnych. Badacza religii interesują przecież wytwory kulturowe, które wcześniej zostały już zinterpretowane przez zaangażowane w działania religijne jednostki. W jaki sposób bez interpretacji

badacz mógłby odróżnić zachowania religijne od niereligijnych? Pytanie zatem nie brzmi, czy interpretacja jest właściwym sposobem postępowania w badaniach nad religiami, lecz czy badanie religii można ograniczać do interpretacji? Jeśli zaś – jak twierdzi wielu współczesnych badaczy – nie może, jaką rolę interpretacja powinna odgrywać? Nadawanie interpretacji najwyższego priorytetu w badaniach religioznawczych idzie w parze z zestawem założeń światopoglądowych, których istotą jest przekonanie o autonomii religii. Zgodnie z nim religia stanowi autonomiczną dziedzinę kultury i jako taka powinna być badana. Konsekwencją tego przekonania jest postulat metodologiczny badania religii na „własnej płaszczyźnie odniesienia” (Eliade, 1997: 15) i zakwestionowanie głównej roli procedury wyjaśniania. Taka postawa prowadzi do eliminacji pytań, które są istotne z punktu widzenia debaty publicznej. Intelktualista pomijający pytania o religię, które publicznie są stawiane i dyskutowane, po części rezygnuje z uczestnictwa w debacie publicznej.

### **Mariaże ideologiczne religioznawstwa**

Zaangażowanie religioznawcy w roli intelektualisty publicznego niesie za sobą wiele zagrożeń dla religioznawstwa jako nauki. Niewątpliwie religioznawstwo w XX w. należało do tych dyscyplin naukowych, które były podatne na wpływy ideologii, włączając w to wpływy ideologii politycznych. Niemala liczba religioznawców, których można dzisiaj określić mianem intelektualistów publicznych, uległa wpływom faszyzmu i komunizmu. Znajomość dziejów badań religioznawczych skłania do postawienia pytania, czy religioznawstwo w jakiś wyjątkowy sposób podatne jest na wpływy ideologiczne. Czy założenia teoretyczne i metodologiczne przynajmniej niektórych orientacji w religioznawstwie zwiększają jego podatność na ideologię? Niektórzy badacze (McCutcheon) wskazywali, że szczególną podatność na wpływy ideologiczne znaleźć można zwłaszcza w ramach fenomenologii i hermeneutyki religii. Inni podkreślali rolę opresyjnych reżimów, które wymuszają podporządkowanie badań nad religiami szerszym celom ideologiczno-politycznym (Marek i Łętocha, 2021), i stosowanie w tych badaniach określonych metodologii. Niezależnie od przyczyn ideologizacji religioznawstwa, faktem pozostaje uwikłanie wielu intelektualistów publicznych specjalizujących się w badaniach nad religiami w rozmaite ideologie polityczne. Przywołam tylko dwa przykłady tego zjawiska, obrazujące wpływ dwóch ideologii politycznych: faszyzmu i komunizmu.

Jednym z najbardziej znanych przykładów intelektualisty, który zaangażował się we wspieranie ruchu faszystowskiego, był rumuński religioznawca Mircea Eliade (Ioanid, 2004). Nazwanie Eliadego wprost zwolennikiem faszyzmu byłoby sporą przesadą, ponieważ jego związek z rumuńską Żelazną Gwardią oraz zaangażowanie w jej działania wciąż budzą wątpliwości wśród badaczy i są przedmiotem sporu. Nie ma też zgody co do tego, w jaki sposób ideologiczne sympatie Eliadego przełożyły się na jego twórczość religioznawczą i jego rolę intelektualisty publicznego (Fisher, 2010). Znawcy biografii i twórczości Eliadego wskazują jednak na liczne treści ideologiczne, które miały znaleźć ujście w pracach tego badacza. Oryginalna koncepcja religioznawcza Eliadego wraz z jego fascynacją religiami kultur archaicznych miała być wyrazem tęsknot za przednowoczesnym światem, a tęsknoty te współgrały z konserwatywnym światopoglądem badacza (McCutcheon, 1993). Ivan Strenski (1987: 102) podkreśla, że radykalny tradycjonalizm właściwy przedwojennej prawicy rumuńskiej był dla Eliadego nie tylko programem politycznym, ale także stanowił światopoglądową ramę założeń ontologicznych, które legły u podstaw jego teorii mitu i religii. Było to między innymi przekonanie o doniosłości i uniwersalności pierwiastków archaicznych, kosmicznych i tellurycznych w religiach, utożsamienie człowieka kultur archaicznych z *homo religiosus* oraz przeciwstawienie zsekularyzowanych kultur społeczeństw nowoczesnych kulturom społeczeństw archaicznych.

Na związek religioznawstwa Eliadego z promującym elityzm i konserwatywnym programem skrajnej prawicy wskazywał również Daniel Dubuisson (2014: 235), który uważał, że historia religii Eliadego realizuje pewien schemat ideologiczny obejmujący przekonanie o duchowej wyższości elit nad masami, pesymistyczną historiozofię – ideę dziejów jako upadku i dekadencji, oraz przekonanie o konieczności odnowy. Eliade miał też wielu obrońców polemizujących z uproszczonym odczytywaniem jego dorobku religioznawczego przez pryzmat politycznych fascynacji okresu młodości (Rennie, 1992; Allen, 1994; Fisher, 2010). Pomimo że Eliade w powojennej karierze ukrywał swoje związki z ruchem faszystowskim, współcześnie jego twórczość jest inspiracją dla wielu prominentnych przedstawicieli skrajnej prawicy (Weitzman, 2020). Eliade dobrze wpisuje się w rolę religioznawcy jako intelektualisty publicznego, który zaangażowany jest w kształtowanie zbiorowych wyobrażeń o religii. Jego twórczość daleko wykracza poza historię religii i religioznawstwo porównawcze. Eliade był głosicielem idei „nowego humanizmu”, rozumianego jako program duchowej przemiany współczesnego człowieka Zachodu w wyniku konfrontacji z odmiennymi systemami znaczeń religijnych (Eliade, 1997: 10).

Drugi przykład dotyczy badań nad religiami rozwijanych pod wpływem marksizmu w powojennej Polsce. Jeśli chodzi o podleganie wpływom ideologicznym i realizację zadań zgodnych z celami państwa, religioznawstwo nie było wyjątkiem, ponieważ również inne dyscypliny humanistyczne i społeczne zostały podporządkowane wyznaczonym przez ideologię marksistowską celom. A cele te miały charakter przede wszystkim praktyczny, wymagający od badacza podjęcia działań na rzecz zmiany rzeczywistości społecznej. Zgodnie z nimi religioznawca jest zatem powołany do działania politycznego. Jego rola nie powinna ograniczać się do samego poznawania świata (Marek i Łętocha, 2021). Zadaniem badacza jest – podobnie jak w przypadku współczesnego intelektualisty publicznego – oddziaływanie na szerokie grupy odbiorców w celu zmiany ich postaw religijnych i postaw wobec religii. Jeden ze znanych w środowisku przedstawicieli orientacji marksistowskiej w religioznawstwie, Andrzej Nowicki, tak wyobrażał sobie rolę badacza religii: „Pracownik naukowy będący marksistą jest badaczem zaangażowanym i prowadzi prace badawcze nie dla zaspokojenia ciekawości i nie dla wymyślenia nowej interpretacji badanych zjawisk, lecz po to, by świat zmieniać, przeobrażać, doskonalić” (Nowicki, 1969: 3). Zmiana społecznego świata w przypadku religioznawcy polegała m.in. na jego laicyzacji, krytyce religii i popularyzacji ateizmu. Zadania religioznawcy częściowo pokrywały się z zadaniami ideologa, który miał pełnić służebną rolę wobec rewolucyjnej praktyki społecznej. Nie może więc dziwić, że wśród znanych religioznawców byli i tacy, którzy obok swojej działalności naukowej zaangażowani byli w działania państwowych urzędów kontrolujących wyznania religijne w PRL oraz w tajną współpracę z aparatem bezpieczeństwa (Komaniecka-Łyp, 2021). Podobnie jak w przypadku Eliadego, pojawia się tutaj pytanie o to, w jakim stopniu treści ideologiczne wpływały na rezultaty badań religioznawczych oraz czy postawa kolidowała z rozwijaniem religioznawstwa jako nauki. Z pewnością religioznawstwo uprawiane w czasach PRL nie było monolityczne, a niektóre osiągnięcia ideologicznie zaangażowanych badaczy stanowią wartościowy wkład w rozwój polskiego religioznawstwa.

## Podsumowanie

W społeczeństwach, w których religie nadal odgrywają istotną rolę, istnieje zapotrzebowanie na religioznawcę pełniącego rolę intelektualisty publicznego. Jego zadaniem jest nie tylko i nie przede wszystkim popularyzowanie wiedzy o religiach i zabieranie głosu w ważnych sprawach dotyczących

religii, ale także krytyczne badanie i ukazywanie ukrytych mechanizmów, które leżą u podłoża widocznej dynamiki religijnego świata. Religioznawca publiczny nie jest funkcjonariuszem żadnej instytucji religijnej, nie jest kapłanem ani moralistą. Jego zadaniem nie jest objaśnianie przesłania głoszzonego przez poszczególne religie, ponieważ takie objaśnianie wpisuje się w transmisję religijnego światopoglądu. Religioznawca dąży również do wyjaśnienia religii w kategoriach zewnętrznych uwarunkowań, które determinują wiele istotnych cech religii. Ekspozowanie autonomii religii i marginalizowanie teorii wyjaśniających w religioznawstwie przyczyniło się w niemałym stopniu do pomniejszenia roli religioznawcy jako intelektualisty publicznego.

Zaangażowanie intelektualisty publicznego specjalizującego się w badaniach nad religiami nie tylko stanowi okazję do wpływania na kształt dyskursu publicznego, ale też wiąże się z licznymi zagrożeniami. Jednym z nich jest bezkrytyczne uwikłanie ideologiczne religioznawcy, w wyniku czego praktyka badawcza jest podporządkowana celom ideologicznym w nie mniejszym stopniu niż celom naukowym. Dzieje religioznawstwa dostarczają wielu przykładów takiego uwikłania ideologicznego. Jedną z możliwych odpowiedzi na dylematy religioznawcy zaangażowanego w dyskurs publiczny jest postulat wzięcia w nawias niektórych założeń światopoglądowych towarzyszących badaniu religii oraz ciągłego poszerzania własnej świadomości metodologicznej.

## Literatura

- Allen, D. (1994). Recent defenders of Eliade: A critical evaluation. *Religion*, 24, 333–351.
- Bronk, A. (1996). *Nauka wobec religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dawkins, R. (2007). *Bóg urojony*, Warszawa: Wydawnictwo CIS.
- Dubuisson, D. (2014). *Twentieth Century Mythologies*. London–New York: Routledge.
- Eliade, M. (1997). *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Etzioni, A., Bowdith, A. (2006). *Public Intellectuals: An Endangered Species?* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Fisher, E. (2010). Fascist scholars, fascist scholarship: The quest for ur-fascism and the study of religion. W: Ch.K. Wedemeyer, W. Doniger (red.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach & Mircea Eliade* (ss. 261–284). Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1988). *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*. London: Routledge.
- Ioanid, R. (2004). The sacralised politics of the Romanian Iron Guard. *Totalitarian Movement and Political Religions*, 5(3), 419–453.

- Jennings, J. (2002). *Death of the intellectual: A comparative autopsy*. W: H. Small (red.), *The Public Intellectual* (ss. 110–130). Oxford: Blackwell.
- Joffe, J. (2003). The decline of the public intellectual and the rise of the pundit (ss. 109–122). W: A.M. Melzer, J. Weinberger, M.R. Zinman (red.), *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Komaniecka-Łyp, M. (2021). Jan Kanty Wierusz-Kowalski – benedyktyn, tajny współpracownik, religioznawca i funkcjonariusz. W: Ł. Marek, R. Łętocha (red.), *Ile z nauki, ile z ideologii? Religioznawstwo w PRL* (ss. 267–295). Kraków: IPN.
- Łętocha, R. (2021). Wizja zadań i celów religioznawstwa marksistowskiego na łamach czasopisma „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1957–1989. W: Ł. Marek, R. Łętocha (red.), *Ile z nauki, ile z ideologii? Religioznawstwo w PRL* (ss. 129–137). Kraków: IPN.
- Marek, Ł., Łętocha, R. (red.) (2021). *Ile z nauki, ile z ideologii? Religioznawstwo w PRL*. Kraków: IPN.
- Martin, L.H., Wiebe, D. (2012). Religious studies as a scientific discipline: A persistence of a delusion. *Journal of the American Academy of Religion*, 80(3), 587–597.
- McCutcheon, R.T. (1993). The myth of the apolitical scholar. *Queen's Quarterly*, 100, 642–663.
- McCutcheon, R.T. (1997). A default of critical intelligence? the scholar of religion as Public intellectual. *Journal of the American Academy of Religion*, 65(2), 443–468.
- Michael, J. (2000). *Anxious Intellectuals: Academic Professionals, Public Intellectuals, and Enlightenment Values*. Durham–London: Duke University Press.
- Nowicki, A. (1969). Centralne kategorie religioznawstwa marksistowskiego. *Euhemer*, 1–2(71–72), 3–17.
- Posner, R.A. (2001). *Public Intellectuals: A Study of Decline*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Said, E.W. (1996). *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lecture*, New York: Vintage Books.
- Smart, N. (1973). *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Strenski, I. (1987). *Four Theories of Myth in the Twentieth Century: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss, and Malinowski*, Iowa City: University of Iowa Press.
- Rennie, B.S. (1992). The diplomatic career of Mircea Eliade: A response to Adriana Berger. *Religion*, 22, 375–392.
- Waardenburg, J. (1974). W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze. *Euhemer – Przegląd Religioznawczy*, 3(93), 73–87.
- Weitzman, M. (2020). “One Knows the Tree by the Fruit That It Bears.” Mircea Eliade’s influence on current far-right ideology. *Religions*, 11, 250.