

PAWEŁ SZUPPE

 <https://orcid.org/0000-0001-6806-3161>

WYBRANE ZAGADNIENIA Z FENOMENOLOGII RELIGII

Fenomenologia religii w szerokim znaczeniu bada fenomeny religijne lub stanowi całościową refleksję nad religią. Może też oznaczać: metodę bądź technikę porównawczego i typologicznego ujmowania faktów religijnych; dyscyplinę religiologiczną zapewniającą podstawy wszystkim naukom o religii; dziedzinę wiedzy w ramach religioznawstwa; filozoficzne podejście do religii¹.

Celem fenomenologii religii jest uchwycenie, a następnie zrozumienie natury religii. Dokonuje się to przez: usystematyzowaną charakterystykę zjawisk religijnych w bogactwie ich szczegółów i powiązań dzięki całościowemu, ejdetycznemu, rozumiejącemu oglądowi; dostrzeżenie tych samych komponentów w różnych religiach, niezależnie od miejsca i czasu występowania; ujęcie – bez względu na uwarunkowania – istoty oraz struktury religii; odtworzenie morfologii i typologii religijności; zbudowanie ogólnej teorii religii².

PAWEŁ SZUPPE (UKSW) – dr nauk teologicznych w zakresie teologii religii, misjolog, religioznawca; adiunkt w Katedrze Religiologii i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UKSW; pracownik Dominikańskiego Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Warszawie; autor ponad 90 publikacji naukowych i popularno-naukowych; obszary badań: nowe ruchy religijne, edukacja i wychowanie w kulturach świata, parareligijny charakter nazizmu; ppp-1975@o2.pl.

¹ Zob. A. Bronk, *Nauki o religii. 9. Fenomenologia religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 40; J.A. Kłoczowski, *Fenomenologia religii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Warszawa 2002, s. 17; H. Hoffmann, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, w: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, s. XXI.

² Zob. Kłoczowski, *Fenomenologia religii*, s. 17; Hoffmann, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, s. XVIII–XX; R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013, s. 21, 97n.

Fenomenologia religii – przez całościową interpretację religii oraz intuicyjne podejście do faktów religijnych – ma najbardziej filozoficzny wymiar spośród nauk religioznawczych. Etapy badania fenomenologicznego obejmują: opis licznych manifestacji *sacrum*; empatyczne wejście w sytuację człowieka wierzącego, dzięki któremu dochodzi do rozumiejącego uchwycenia zjawisk religijnych; tworzenie klasyfikacji fenomenów religijnych na zasadzie porównywania ich między sobą³.

Według Gerardusa van der Leeuwa fenomenologia religii to metoda badawcza, która przez zestawianie faktów i systemów religijnych oraz dokonywanie porównań pozwala oddzielić zjawiska religijne od innych dziedzin kultury, uchwycić ich istotę, ukazując nieredukowalny charakter tych zjawisk. Dla Geo Widengrena stanowi ona subdyscyplinę religioznawczą, zmierzającą do ukazania specyfiki danej religii i ustalenia tego, co łączy ją z innymi systemami religijnymi. W jego ujęciu fenomenologia religii jest nauką o różnych formach manifestowania się religii, kładącą nacisk na badanie tych przejawów⁴.

Fenomenologia religii – jako dziedzina religioznawstwa – porządkuje wiedzę o zjawiskach i przejawach religijnych z uwzględnieniem właściwego dla nich kontekstu kulturowego⁵. Założeniem tej dyscypliny naukowej jest ukazywanie zjawisk będących rzeczywistymi czynnikami tworzącymi religię. Istota rzeczy polega tym, że wybór i selekcjonowanie tego rodzaju fenomenów zależy od trzech uwarunkowań: kultury reprezentowanej przez badacza; stosowanej metodologii; specjalizacji pogłębiającej wiedzę szczegółową, ale zawężającej horyzont poznawczy na poziomie ogólnym⁶.

Dzieje fenomenologii religii

Termin „fenomenologia religii” pojawił się po raz pierwszy w *Podręczniku historii religii* Pierre’a Daniela de la Saussaye z 1887 r. w odniesieniu do porządkowania, klasyfikacji oraz systematyzacji zjawisk religijnych⁷.

³ Zob. E. de Martino, *Fenomenologia religijna i historyzm absolutny*, „Przegląd Religioznawczy”, 1995, nr 4, s. 3–6.

⁴ W. Bator, *Fenomenologia religii Geo Widengrena. Blaski i cienie pewnej idei*, „Nomos”, 2011, nr 75–76, s. 9; zob. Widengren, *Fenomenologia religii*, s. 13.

⁵ Bator, *Fenomenologia religii Geo Widengrena*, s. 10.

⁶ Tamże, s. 31.

⁷ M. Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum. Doświadczenie religijne w koncepcjach R. Otto, G. Van der Leeuwa i M. Eliadego*, „Colloquia Communia”, 2004, nr 1, s. 42; zob. Z. Zdybicka, *Fenomenologia religii*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 126; E. de Martino,

W rozwoju fenomenologii religii można wyróżnić dwie fazy: klasyczną i współczesną. P.D. de la Saussaye należy do pierwszej, która – jako dyscyplina religioznawcza – ukształtowała się pod koniec XIX stulecia na gruncie porównawczej historii religii. Od XX w. (koniec pierwszej wojny światowej) rozpoczyna się drugi okres fenomenologii religii. Nie stanowi już ona tylko nauki systematyzującej zjawiska religijne, ale też stara się zrozumieć ich istotę. Zasadniczym celem, jaki stawia sobie ta dziedzina wiedzy, jest uchwycenie i określenie niezmiennych, powtarzających się we wszystkich religiach, struktur fenomenów religijnych oraz postaw człowieka wobec rzeczywistości sakralnej⁸.

Podstawą fenomenologii religii jest pojęcie doświadczenia religijnego. Przez zbieranie, opisywanie, klasyfikowanie i rozumną interpretację faktów religijnych próbuje ukazać istotny wymiar *sacrum* – kategorii zakorzenionej w określonym kontekście społeczno-kulturowym, a jednocześnie przekraczającej tę rzeczywistość⁹.

Fenomenologia religii zmierza do uchwycenia doświadczenia *sacrum*, postaw religijnych, odkrycia tożsamości i sensu ludzkiego istnienia. Historia ludzkości to manifestacja sakralnego wymiaru uczestnictwa człowieka w rzeczywistości. Poznanie tych dziejów dostarcza wiedzy o *sacrum*, świecie i człowieku¹⁰.

Fenomenologia religii ma dwa znaczenia: szersze – każda typologia życia religijnego (porządkowanie i grupowanie zjawisk religijnych według różnych klasyfikacji); węższe – autonomiczna dyscyplina religioznawcza, metoda rozumienia życia religijnego¹¹.

Jako empiryczna wiedza klasyfikacji materiału historyczno-religijnego fenomenologia religii powstała razem z religioznawstwem. W sensie węższym rozwinęła się za sprawą działalności naukowej Gerardusa van der Leeuwa i jego refleksji metodologicznej¹².

Fenomenologia religijna i historyzm absolutny, s. 3; Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 39.

⁸ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 42; zob. Bronk, *Nauki o religii*, s. 41n.

⁹ Zob. Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 42n; R. Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 23(2010), nr 2, s. 71.

¹⁰ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 43.

¹¹ De Martino, *Fenomenologia religijna i historyzm absolutny*, s. 3.

¹² Tamże.

Punktem wyjścia fenomenologii religii G. van der Leeuwa jest doświadczenie rozbieżności między życiem a intelektem, które rodzi potrzebę poznania, akceptującego wartość życia i ułatwiającego jego zrozumienie. Sformułował postulat „wzucia się” i „przeżycia” zjawisk religijnych, po których następuje moment analizy intuicyjnej fenomenów, „tak, jak pojawiają się”, w celu wydobywania ich „istoty”, stopniowo oczyszczanej z empirycznej realności przedmiotu. Rezygnacja z wszelkiego odniesienia egzystencjalnego to odkrycie idealnej istoty i proces „redukcji ejdetycznej”¹³.

Fenomenologia religii oznacza poszukiwanie intuicyjne struktur życia religijnego, uchwyconych przez badacza we własnym przeżyciu za pomocą metody odkrywania i kryterium oczywistości¹⁴.

Głównym dziełem G. van der Leeuwa jest *Fenomenologia religii* z 1933 r. Rozpoczyna je opis doświadczenia i wyobrażenia *sacrum* jako manifestacji „mocy”. Wobec przejawiania się sakralnej siły człowiek ma świadomość tego, że staje przed wartością, której nie sposób wyprowadzić z nicości. Może być ona określona tylko w kategoriach religijnych (*sacrum* lub analogiczne terminy określające przecucie czegoś absolutnie innego, co objawia się). Człowiek instynktownie ucieka od tej rzeczywistości, ale pragnie też spotkania z nią. Jego postawę wyraża zdziwienie, groza, niekiedy lęk. Ten ambiwalentny stosunek do *sacrum* stanowi tajemnicę religii. Badacz nie może go wyjaśnić, tylko przeżyć oraz opisać językiem pełnym wzruszenia i napięcia, jak również starać się wywołać to doświadczenie przy pomocy związanych z nim słów. Odczuwa w *sacrum* pierwotną dyspozycję natury ludzkiej, która angażuje całego człowieka na wszystkich poziomach jego świadomego życia¹⁵.

Wszelkie próby historycznego ujęcia tego doświadczenia są odrzucone, zgodnie z tym, jak czyni to religijnie zaangażowana świadomość. Przeżycie boskiej mocy znajduje się poza horyzontem ludzkiego oglądu¹⁶.

W opisie fenomenologicznym *sacrum* jest przeżywane i opisywane w swoich strukturach i typach idealnych. Chcąc je zrozumieć, trzeba przekroczyć granice tego doświadczenia, pytać o racje istnienia takich a nie innych mocy, wskazać na proces historyczny, który ukształtował ich świadomość¹⁷.

¹³ Tamże, s. 4n.

¹⁴ Tamże, s. 5.

¹⁵ Tamże, s. 8.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 8n.

Fenomenologiczne pojęcie religii zakłada, że jest ona poszerzeniem życia do najdalszych jego granic. Religijna istota rzeczy to taka, za którą nie może kryć się już żadna głębia. Stanowi sens całości, który nigdy nie będzie zrozumiany i wypowiedziany. Rzeczywistość ta oznacza nieustannie objawiającą się tajemnicę, pozostającą jednak w ukryciu¹⁸.

Fenomenologiczne koncepcje doświadczenia religijnego (fenomenologie *sacrum*)

Wśród dyscyplin religioznawczych, badających religię w różnych wymiarach, szczególne miejsce zajmuje fenomenologia religii. Nauka ta ukazuje genezę religii, która wyrasta z własnego, oryginalnego i sakralnego podłoża. W jej ujęciu religia stanowi odpowiedź na naturalne potrzeby człowieka. Istotą religii jest relacja, jaka zachodzi między podmiotem (człowiek) a przedmiotem (rzeczywistość wyższa, *sacrum*)¹⁹.

Fenomenologia religii uznaje *sacrum* za rzeczywistość nadprzyrodzoną, transcendentną, przekraczającą świat doczesny. Podkreśla niezależność *sacrum* od kontekstu kulturowego, społecznego, które są tylko historycznymi przejawami świętości. Bada manifestacje (fenomeny) religijne, próbując opisać *sacrum*, określić jego istotę i znaczenie. Nie definiuje jednak tej rzeczywistości, będącej poza kategoriami pojęciowymi²⁰.

Fenomenologia religii jest teorią doświadczenia religijnego. Stosowana przez nią metoda pomaga ustalić, w jaki sposób przedmioty są dane świadomości. Wychodzi od doświadczenia tego, co bezpośrednio objawia się. Ukierunkowuje uwagę na przeżywanie istoty przedmiotu.

Rudolf Otto szukał w ludzkiej psychice odczucia świętości jako czegoś niezwykłego, nie dającego porównać się z innymi przeżyciami. W książce *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* z 1917 r. rozróżnia człowieka naturalnego, nie rozumiejącego sensu zbawienia, oraz człowieka bytującego w duchu, posiadającego pewną dyspozycję, która umożliwia mu rozpoznawanie wartości duchowych. Ten drugi odkrywa coś, co nie jest dostępne pojęciowemu ujęciu – *numinosum*, świętość bez elementu racjonalnego czy moralnego, niepoznawalna, oddziałująca na człowieka tak, że budzi

¹⁸ Tamże, s. 11n.

¹⁹ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 71; zob. Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 48.

²⁰ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 71.

w nim przerażenie i lęk, a jednocześnie pociąga i fascynuje. *Numinosum* nie zależy od faktów, historii, kultury, języka. To jedna z podstawowych kategorii, za pomocą których R. Otto próbuje wyjaśnić sens religii²¹.

Zmysł boskości (łac. *sensus numinis*) stanowi rozpoznawalny znak *sacrum*, potwierdzenie tego, że mamy do czynienia ze świętością. Człowiek doświadcza *numinosum* przez mity i symbole. Przeżycie religijne charakteryzuje się ambiwalencją. Jest odczuciem stworzenia, rodzącym poczucie zależności, grozy, lęku, trwogi (*tremendum*), a zarazem szczęśliwości, fascynacji (*fascinans*). Doświadczenie to umożliwia człowiekowi orientację w świecie, uczy rozróżniania wartości, odczytywania znaków boskości. Dzięki temu może on intuicyjnie ujmować świat jako całość i własną egzystencję w jej skończoności. Według R. Otto intuicja jest poznaniem, umożliwiającym ogarnięcie przedmiotu. Człowiek religijny ma „wrodzone” poczucie świętości, zmysł bóstwa, pozwalający mu doświadczać sfery *sacrum*²².

Fenomenologia religii podkreśla autonomiczny i nieredukowalny do innych płaszczyzn kultury wymiar zjawisk religijnych. Wskazuje, że religia posiada uniwersalny charakter. *Sacrum*, które objawia się w świecie, jednocześnie przeraża i fascynuje. Istotę religii stanowi pewien paradoks: coś, co wzbudza grozę, równocześnie przyciąga. Kategoria świętości obejmuje także momenty racjonalne, ale to irracjonalne nadają jej religijne znaczenie. Do *sacrum* można dotrzeć tylko na drodze bezpośredniego, pozarozumowego jego ujęcia. Doświadczenie religijne staje się przeżyciem paradoksu, groźnej i zachwycającej tajemnicy. Ukazuje budzący lęk i fascynujący wymiar rzeczywistości – *sacrum*²³.

Nowatorstwo teorii R. Otto polega na przekonaniu, że we wnętrzu każdego człowieka tkwi realne poczucie istnienia wyższego bytu, zakładające poznanie irracjonalne, niezależne od uzasadniania logicznego i myślenia pojęciowego. Dotyczy ono doświadczenia religijnego, przeżycia przez człowieka świętości, danej bezpośrednio oraz intuicyjnie. Poznanie pojęciowe wyprzedza intuicyjne, tworząc obraz świata i zapewniając człowiekowi pojęcie sakralności. Staje się również wykładnią tego, co przeżywane. Doświadczenie religijne podlega procesowi racjonalizacji.

²¹ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 45n; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 41–44.

²² Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 46.

²³ Tamże; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 45–51.

Nadaje się mu pojęcia i wyobrażenia. Jego istota przekracza jednak pojęciowe możliwości poznania ludzkiego, a przeżywanie *sacrum* ma charakter irracjonalny²⁴.

Doświadczenie świętości dynamizuje i ukierunkowuje życie ludzkie. Zobowiązuje do postępowania zgodnego z normami moralnymi, mającymi swoje źródło w tym przeżyciu. Doświadczenie *sacrum* stanowi źródło wszelkiej moralności. Pozwala człowiekowi odróżniać dobro od zła oraz przyczynia się do poszanowania takich wartości, jak dobro, piękno, sprawiedliwość²⁵.

R. Otto opisał *sacrum* przez pryzmat wieloaspektowej analizy przeżycia religijnego, dzięki któremu człowiek odkrywa i poznaje tę rzeczywistość. Doświadczenie to umożliwia odkrycie przez człowieka świętości w swoim życiu i nawiązanie z nią relacji²⁶.

Gerardus van der Leeuw uchodzi za twórcę fenomenologii religii. Postulował on badanie zjawisk religijnych przy pomocy metody gwarantującej analizę istotową. Według niego fenomenologia jest nauką dotyczącą tego, co ukazuje się. Fenomen to przedmiot, który odnosi do podmiotu i odwrotnie. Jego istota objawia się zawsze „komuś”. Kiedy „ktoś” zaczyna o tym mówić, wtedy mamy do czynienia z fenomenologią²⁷.

Celem badań fenomenologicznych jest uchwycenie istoty, fundamentalnej struktury przedmiotu, czyli jego znaczenia. Odkrywamy je we wzajemnym związku podmiotu z przedmiotem: przedmiot ukazuje się, a podmiot chwytą ten sens w akcie doświadczenia i rozumienia²⁸.

Fenomenologia – jako droga rozumienia – obejmuje następujące stadia: nazywanie – rodzaj porządkowania i klasyfikacji zjawisk, które objawiają się; włączenie fenomenu w życie – zjawisko staje się częścią życia przeżywającego (rodzaj wczucia i zrozumienia własnych doświadczeń w szerszym kontekście, znaczącej całości); zachowanie rezerwy – zawieszenie sądów, zdystansowana postawa; wyjaśnianie oglądanego – szukanie między fenomenami związków idealnych, przyporządkowanie ich większej całości znaczeniowej (odkrywanie sensu całości); rozumienie – rzeczywistość ukazuje swoje sensory, a przeżywający je interpretuje;

²⁴ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 72n.

²⁵ Tamże, s. 74.

²⁶ Tamże.

²⁷ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 47n; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 56.

²⁸ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 48.

korekta – porównywanie analiz fenomenologicznych z badaniami archeologicznymi i filologicznymi²⁹.

Fenomenologia to rodzaj postępowania odkrywający sens świata. Religia zaś staje się doświadczeniem mocy, która wkracza w ludzkie życie. Doświadczenie religijne jest „przeżyciem granicznym”, ukazującym swój przedmiot – świętość³⁰.

Fenomenologia religii pozwala wyjaśnić wewnętrzne znaczenie zjawisk religijnych. Mówi o rzeczywistości, próbując zrozumieć fakty religijne wykraczające poza ludzką psychikę. Opiera się na interpretacji i zrozumieniu tego, co dane³¹.

Zadanie fenomenologii religii polega na: nadawaniu nazw różnym zjawiskom; włączaniu ich w ludzkie życie, aby je przeżyć; zachowaniu dystansu wobec objawiających się fenomenów; wyjaśnieniu i zrozumieniu tych faktów³².

G. van der Leeuw dostrzega dwa wymiary religii: horyzontalny (poziomy) i wertykalny (pionowy). Na płaszczyźnie horyzontalnej podstawą religii jest człowiek, jego aktywność oraz poszukiwanie ostatecznego celu i sensu życia. Religia staje się tu przeżyciem ludzkim, zjawiskiem będącym podstawą badań fenomenologicznych. W aspekcie wertykalnym religia stanowi wyraz objawienia Bożego, skierowanego do człowieka, którego nie sposób w pełni zrozumieć i objąć poznaniem. Nie może być przedmiotem refleksji fenomenologicznej. Daje się jednak poznać pośrednio przez uchwycenie i analizę odpowiedzi, jakiej człowiek udziela na objawienie Boże. Odpowiedź taka należy do doświadczenia religijnego, będąc zjawiskiem podlegającym poznaniu³³.

Przy analizie horyzontalnego aspektu religii G. van der Leeuw podkreśla, że człowiek dąży do zrozumienia sensu życia oraz opanowania istniejącego świata. Proces ten nazywa „wolą mocy”, którego celem jest odkrycie „mocy” nadającej egzystencji ludzkiej głębsze znaczenie. Poszukiwania i aktywność człowieka sprawiają, że porządkuje on i organizuje życie w logiczną całość, tworząc kulturę. Prowadzą do pytania o cel, sens, wartość życia ludzkiego i otaczającego świata. W ten sposób człowiek

²⁹ Tamże, s. 48n.

³⁰ Tamże, s. 49.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 74n; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 61.

dostrzega religijny wymiar rzeczywistości, który nadaje wszystkiemu najgłębsze, całościowe i ostateczne znaczenie³⁴.

Odkrywanie „mocy” może być efektem ludzkich poszukiwań lub darem w postaci objawienia. Poznanie objawienia dokonuje się pośrednio przez odpowiedź człowieka własną postawą na dar Boga. Jest to przeżycie religijne. Dzięki temu poznaniu człowiek uświadamia sobie, że w jego egzystencję wkracza „moc” poszerzająca granice życia. Próbuje ją zgłębić. Przyjmuje wobec niej postawę, którą wyraża zdumienie, po którym następnie wiara³⁵.

Podczas relacji zachodzącej między podmiotem (człowiek) a przedmiotem („moc”) pojawiają się działania i środki, umożliwiające wzajemne oddziaływanie. Dla analizy fenomenologicznej najważniejsze jest działanie człowieka, będące konsekwencją przeżycia „mocy”. Doświadczenie to wyrażają dwa aspekty: obecność i obcość. „Moc” domaga się działania, które G. van der Leeuw nazywa rytami: postępowania – człowiek pokonuje poczucie obcości i trwogi, wprowadzając „moc” do codziennego życia; obrzędu – człowiek zatrzymuje, uobecnia „moc” przez działanie, nadając trwałość swojej egzystencji³⁶.

W przekonaniu G. van der Leeuwa religia to poszerzanie i pogłębianie życia ludzkiego do nieskończoności przez zakorzenienie go w „mocy”, fundamentalnym oraz uniwersalnym przeżyciu religijnym³⁷.

Pojęcie „mocy” stanowi fundamentalną kategorię doświadczenia religijnego w teorii G. van der Leeuwa. Oznacza świętość, znajdującą się u podstaw religii. „Moc” nie jest dostępna poznaniu ludzkiemu, ale można uchwycić jej historyczną formę w postaci systemów religijnych. Są one przejawem *sacrum*, lecz różnią się pod względem symbolicznego wyrażania tej rzeczywistości. Stanowią historyczne uobecnienie „mocy”. Założyciele poszczególnych religii to postaci, które w określonych warunkach dziejowych dały początek przeżywaniu „mocy”³⁸.

³⁴ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 75; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 61n.

³⁵ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 75; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 62n.

³⁶ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 75n.

³⁷ Tamże, s. 76; Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 64.

³⁸ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 76; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 70n.

Według fenomenologii religii Mircei Eliadego doświadczenie religijne, którym jest odczucie *sacrum*, łączy w całość wiele aktów świadomości. Proces ten ma charakter antropotwórczy, gdyż pozwala odzielić podmiot od przedmiotu. Doświadczenie świętości ma też wymiar historyczny, ponieważ historia ukazuje sens religii. Stanowi obszar dialektyki *sacrum* i *profanum*. Człowiek, uświadamiając sobie, że jest istotą historyczną, pragnie wyjść poza tę sytuację, pokonać własną skończoność. Może to uczynić przez doświadczenie wyższej, transcendentnej rzeczywistości. Interpretacja symboli pozwala zrozumieć przejawy *sacrum*, transcendencji. Dla M. Eliadego dialektyka *sacrum* i *profanum* staje się metodą fenomenologiczną, pozwalającą wyodrębnić świętość, a symbolika religijna – hermeneutyką, dzięki której można interpretować przejawy religijności³⁹.

M. Eliade wyróżnia dwa sposoby podejścia do zjawisk religijnych na gruncie historii religii, różne pod względem metody, ale wzajemnie uzupełniające się. Jedni badacze zwracają uwagę na specyficzne struktury zjawiska religijnego, inni ukazują jego kontekst historyczny. Pierwsi dążą do zrozumienia istoty religii, stosując metodę fenomenologiczną. Drudzy chcą przedstawić jej historię za pomocą metody historycznej, polegającej na odkryciu, wydobyciu i opisanu zjawisk religijnych oraz kontekstu, w jakim one występują⁴⁰.

Metoda fenomenologiczna pomija czasowość faktów religijnych. W ten sposób może nie uwzględnić wszystkiego, co rzeczywiście historyczne. Metoda historyczna ma wymiar porównawczy: przedstawia zjawiska religijne w ich złożoności i różnych odniesieniach. Istnieje więc ryzyko, że badacz stosujący tę metodę zatraci aspekty zjawisk religijnych, które sprawiają, że ich sens przekracza kontekst, w jakim powstały. Historyk religii powinien łączyć obie metody. Świadectwa religijne są jednocześnie historycznymi, będąc integralną częścią różnych kontekstów kulturowych. Dotarcie do struktury fenomenu religijnego musi obejmować jego historyczność. Dopiero wtedy zjawisko religijne staje się świadectwem doświadczenia religijnego, pozwalającym uchwycić zawarte w nim głębsze znaczenie⁴¹.

³⁹ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 50.

⁴⁰ Tamże, s. 51.

⁴¹ Zob. S. Bukowska, *Mircea Eliade wobec problemu historii i fenomenologii religii*, „Folia Philosophica”, 23(2005), s. 206; Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 74.

Cechą specyficzną fenomenów religijnych jest dwoistość ich sensu: objawiają się w ciągu zdarzeń historycznych, jak też przekraczają historię. M. Eliade szuka takiego klucza do interpretacji zjawisk religijnych, który pozwoli do nich dotrzeć ponad założeniami metodologicznymi poszczególnych dyscyplin religioznawczych, a także poza jednostronnym podejściem, jakie proponuje kultura współczesna. Fakty religijne – jako zjawiska – są historyczne i dlatego obejmują kontekst wydarzeń dziejowych, lecz ich źródło przekracza wymiar historyczności, bowiem w doświadczeniu odzwierciedlają się podstawowe formy bytowania człowieka w świecie. Struktura zjawisk religijnych pozwala mówić o ich znaczeniu, a historia wskazuje na wielość przejawów, dzięki którym ten sens daje się uchwycić⁴².

M. Eliade szuka istoty religii w wielości *hierofanii*. Twierdzi, że można do niej dotrzeć tylko przez zjawiska specyficznie religijne, tj. mity, obrzędy, symbole, których natura jest nieredukowalna do faktów językoznawstwa, etnologii czy historii. Zjawiska te przejawiają się w dziejach jako świadectwa życia człowieka w kulturze i społeczeństwie. Nie sposób prowadzić badań nad religią z pominięciem historii. Trzeba jednak pamiętać, że wszelkie fakty religijne wykraczają poza kontekst historyczny, w jakim funkcjonują, ponieważ odzwierciedlają podstawowe wymiary egzystencji ludzkiej⁴³.

Według M. Eliadego religia stanowi inny rodzaj odniesienia człowieka do rzeczywistości niż ten zwykły, codzienny. Założenie takie nadaje religii sens „kosmiczny”. Opiera się na doświadczeniu *sacrum*, łącząc z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy⁴⁴.

Przedmiotem badań M. Eliadego jest analiza faktów, wszelkich przejawów życia religijnego istniejących w różnych kulturach i okresach dziejowych. U podstaw jego teorii znajduje się pojęcie *sacrum*, źródło wszystkich historycznych zjawisk religijnych, coś realnego, nieskończonego i ponadhistorycznego. W opozycji do niego znajduje się *profanum*, sfera związana ze zmiennymi losami świata, doczesnością. *Sacrum* manifestuje się przez *profanum* w postaci *hierofanii* (elementy i zjawiska otaczającego świata, człowiek, jego codzienne czynności oraz wytwarzane przedmioty, świat zwierząt i roślin)⁴⁵.

⁴² Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 52.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 53.

⁴⁵ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 77; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 78–80.

M. Eliade twierdzi, że każdy fakt religijny może być *hierofanią*, o ile przedstawia wartość *sacrum*, jedno przeżycie spośród różnych możliwości. Wszystkie zjawiska religijne mają taką samą wartość, gdyż – jako *hierofanie* – wyrażają *sacrum* oraz ukazują postawy ludzi wobec tej rzeczywistości. Doświadczenie *hierofanii* zakłada pewien wybór ze strony człowieka i wyłączenie danego przedmiotu z codziennego użytku⁴⁶.

Eliade ukazuje dialektykę zachodzącą między *sacrum* a *profanum*, która sprawia, że *hierofanie* łączą to, co absolutne i względne, wieczne i doczesne, duchowe i materialne, ponadhistoryczne i związane z przemijalnością świata. Współistnienie tych przeciwności powoduje, że *profanum* często zakrywa *sacrum*, wyznaczając jednocześnie kierunek refleksji nad religią. Celem tych badań jest analityczne i intuicyjne odkrywanie obecności *sacrum* w jego licznych, historycznych przejawach, a także docieranie do transhistorycznych oraz ponadczasowych struktur sakralnych⁴⁷.

W kontekście pojęcia *hierofanii* M. Eliade formułuje tezę o „duchowej jedności i ciągłości dziejów religijnych świata”. Według niego historia religii stanowi nagromadzenie *hierofanii*, wielorakich manifestacji *sacrum* i związanych z nimi doświadczeń religijnych człowieka. Od najprostszych (kamień) do najwyższej (wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie) istnieje ciągłość. Ukazują one rzeczywistość wyższą, chociaż objawiają się w przedmiotach czy osobach należących do świata doczesnego⁴⁸.

M. Eliade próbuje wyjaśnić religię przez analizę faktów, różnych przejawów życia religijnego. Stosuje metodę fenomenologiczną, umożliwiającą przekraczanie historycznych, kulturowych, społecznych uwarunkowań zjawisk religijnych i odkrywanie ich istoty, elementarnych, ponadhistorycznych struktur religijnych, u podstaw których znajdują się pojęcia: *sacrum*, *profanum*, *hierofanii*⁴⁹.

⁴⁶ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 77n; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera* s. 80n.

⁴⁷ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 78; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 81n.

⁴⁸ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 78; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 82; zob. Bukowska, *Mircea Eliade wobec problemu historii i fenomenologii religii*, s. 208.

⁴⁹ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 78n; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 82n.

R. Otto rozumie doświadczenie religijne jako przeżycie tajemnicy, która jednocześnie odpycha (budzi lęk, trwogę) i pociąga (fascynuje). Dla G. van der Leeuwa oznacza „moc” umożliwiającą człowiekowi przekraczanie granic życia. U M. Eliadego będzie to sfera *sacrum*, rzeczywistość, dzięki której człowiek uczestniczy w absolutnym i wiecznym życiu⁵⁰.

Fenomenologia religii Mircei Eliadego

Mircea Eliade przyjmuje tezę, że w nauce najważniejsza jest wyobraźnia, intuicyjna hipoteza i twórcza synteza, gdyż tylko one zapewniają zrozumienie fenomenów religijnych⁵¹. Uważa, iż bycie religijnym należy do natury (istoty) człowieka, świadczy o kondycji ludzkiej. Człowiek religijny (*homo religiosus*) to stworzenie zdolne do irracjonalnego (intuicyjnego) pojmowania wymiaru rzeczywistości różnej od świata doczesnego i świadomego w nim uczestnictwa⁵².

Teoria religii M. Eliadego zakłada, że struktury religijne są u swych podstaw ahisteryczne, chociaż określony kontekst dziejowy zapewnia ich manifestację. Skupia się na wyjaśnianiu wewnętrznych struktur zjawisk religijnych. Podkreśla, iż pewien fakt religijny objawia swoje znaczenie tylko w dziejach. Jego ujęcie dokonuje się dzięki odpowiedniemu porównaniu z innymi, podobnymi lub różnymi fenomenami religijnymi. Dostrzeżenie istoty zjawiska religijnego wymaga pozbawienia go historycznego i kulturowego wymiaru⁵³.

Fenomenologia religii M. Eliadego opiera się na dwóch założeniach: wszelkie fenomeny religijne można sprowadzić do wspólnego archetypu, zachowań będących pierwotnym wzorcem; podobne zjawiska mają tendencję do tworzenia systemów. Stąd powstaje przekonanie, że rozumienie zjawiska religijnego nie dokonuje się przez ustalenie jego historyczno-kulturowego kontekstu, lecz zgodnie z uniwersalną strukturą, do której należy. Zostaje ono sklasyfikowane w odniesieniu do pewnego archetypu i zintegrowane z globalnym systemem, którego jest częścią⁵⁴.

⁵⁰ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 79; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 95.

⁵¹ A. Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 16(2007), nr 4, s. 112.

⁵² Tamże, s. 114.

⁵³ Tamże, s. 115; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 74n.

⁵⁴ Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 115.

U Mircei Eliadego występuje także węższe rozumienie fenomenologii religii, jako wydzielonej subdyscypliny w ramach szerszej historii religii. Jej zadanie polega na porządkowaniu zjawisk religijnych przez wyróżnienie określonych struktur, niezależnie od miejsca i czasu ich występowania⁵⁵.

M. Eliade koncentruje się na porównawczym badaniu, opisie i typologii manifestacji *sacrum* w postaci *hierofanii*, symboliki religijnej, mitów, obrzędów, które – rozmieszczone w różnych miejscach i czasie – nawiązują do archetypu, pierwotnego wzorca i odnoszą do *sacrum*. Analizuje ponadhistoryczne, uniwersalne struktury, a nie historycznie-kulturowo uwarunkowane zjawiska religijne⁵⁶.

M. Eliade próbuje odkryć podstawowe sytuacje egzystencjalne wspólne różnym fenomenom religijnym (religijne uniwersalia) i ukazać „jedność duchową dziejów ludzkości”⁵⁷.

W fenomenologii M. Eliadego istotne miejsce zajmuje kategoria *sacrum*, nieredukowalne jądro wszystkich historycznych zjawisk religijnych. Każdy mit, wierzenie, obrzęd, boska postać stanowią odbicie doświadczenia świętości, implikując pojęcie bytu, znaczenia prawdy⁵⁸.

Choć M. Eliade podkreśla realność *sacrum*, to jednocześnie mówi o nim jako intuicyjnie identyfikowanej części struktury ludzkiej świadomości, która manifestuje się w postaci *teofanii* (objawienie bóstwa), *hierofanii* (objawienie świętości), *kratofanii* (objawienie mocy), *intofanii* (objawienie bytu). *Sacrum* ma dwa wymiary: przedmiotowy (*hierofanie* – fizyczne przejawy i sposoby objawiania się świętości przez mity, symbole, obrzędy) i podmiotowy (pierwotny element struktury psychiki człowieka)⁵⁹.

U źródeł religii leży swoista dialektyka *sacrum* i *profanum*, mitu i dziejów, porządku i nieładu, tego, co realne i zjawiskowe. *Sacrum* jest w sobie ahistoryczne, ale objawia się przez rozmaite *hierofanie*. Jego manifestacje mają różne formy, zależnie od tego, jaką postać przybiera proces sakralizacji w religijnej świadomości ludzi. W doczesności i dziejach wyraża się to, co nieskończone i transhistoryczne⁶⁰.

⁵⁵ Tamże, s. 116.

⁵⁶ Tamże, s. 117.

⁵⁷ Tamże, s. 121; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 82.

⁵⁸ Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 121.

⁵⁹ Tamże, s. 122.

⁶⁰ Tamże.

Sacrum nie reprezentuje nigdy czystej postaci, lecz jest zakorzenione w kulturze oraz historii. Zadaniem badacza religii staje się szukanie i odkrywanie aktem intuicji jego ukrytej obecności w licznych świeckich, symbolicznych przejawach⁶¹.

M. Eliade łączy *sacrum* z ludzką świadomością, nadając mu określony status ontyczny. Tym sposobem głosi swoisty pansakralizm. Związane z człowiekiem struktury religijne są powszechne i niezniszczalne. Przeżywanie świętości obejmuje całość ludzkiego życia⁶².

Hierofania to jedno z kluczowych pojęć fenomenologii M. Eliadego. Wyraża obecność *sacrum* w otaczającej rzeczywistości. Może nią być całe otoczenie człowieka: niebo, ziemia, słońce, księżyc, święte czasy i miejsca, mity, symbole. Zakłada określony system znaczeń, ukazując życiowe odniesienie człowieka w relacji do *sacrum* (niebo – transcendencja, ziemia – macierzyństwo, płodność)⁶³.

M. Eliade podkreśla, że struktury religijne zawarte w ludzkiej psychice należą do sfery podświadomości. Chcąc pokazać proces ich funkcjonowania, odwołuje się do kategorii archetypu. Pojęciem tym posługuje się dla określenia stałego elementu mitów i opowiadań. Człowiek zachowuje w swojej podświadomości rodzaj wzorcowych modeli, wyrażanych przez mity i aktualizowanych w postaci czynności rytualnych, będących naśladowaniem zachowań archetypicznych⁶⁴.

Fenomeny religijne tworzą nie tylko archetypy, ale też ogólne systemy. Poznanie zjawiska religijnego dokonuje się przez wskazanie na jego przynależność do określonej archetypicznej struktury, zintegrowanej z ogólniejszym systemem, którego jest częścią⁶⁵.

Wprowadzenie *sacrum* jako podstawowego pojęcia teorii religii doprowadziło do krytyki M. Eliadego. Kwestionowano niejasną pozycję metodologiczną tej kategorii, nieempiryczny wymiar filozoficzno-teologiczny, rodzaj aksjomatu służącego apologetyce religii⁶⁶.

Fenomenologia religii, jaką uprawia M. Eliade, zajmuje się treścią ludzkiej świadomości. Nie podejmuje zagadnienia obiektywnego istnie-

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 123; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 80.

⁶⁴ Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 123.

⁶⁵ Tamże, s. 124.

⁶⁶ Tamże.

nia intencjonalnych przedmiotów poznania, chociaż to zakłada. Uznaje transcendentną rzeczywistość *sacrum* za aprioryczną formę świadomości⁶⁷.

M. Eliade uznaje świętość za coś pierwotnego. Istota religii tkwi w tym, co archaiczne. Dlatego też poświęca on wiele uwagi człowiekowi religijnemu (*homo religiosus*), którego najpełniejszym wyrazem jest człowiek archaiczny, przekraczający wszelkie tradycje religijne. Koncepcja *homo religiosus* obejmuje: rozumienie człowieka przez uniwersalne struktury; traktowanie *sacrum* jako elementu świadomości; przekonanie o duchowej jedności dziejów ludzkości; pogląd, że na najbardziej archaicznych poziomach kultury życie ludzkie ma wymiar religijny⁶⁸.

Funkcjonowanie archetypów zapewniają mity oraz symbole. Mít to pierwszy pośrednik *sacrum*. Ukazuje prawdę o świecie i człowieku językiem innym niż filozoficzny. Stanowi rzeczywiste źródło dziejów. Jest rodzajem *hierofanii*. Przekazuje świętą historię z początku czasów, której aktorami są bogowie lub bohaterowie kulturowi. Zakłada istnienie pierwotnego objawienia oraz świętej tradycji. Jego podstawowa funkcja w życiu człowieka polega na dostarczaniu wzorcowego, powszechnie obowiązującego sposobu zachowania oraz podtrzymaniu tęsknoty za pierwotnymi, doskonałymi czasami („raj”, „złoty wiek”)⁶⁹.

Symbol wyraża egzystencjalne, graniczne sytuacje człowieka. Jest ponadczasowy, aktualny. To szyfr ukrytej rzeczywistości, punkt wyjścia dla analizy świata religijnego. Zapewnia dostęp do *hierofanii*, idei religijnych, *sacrum* w różnorodności jego przejawów⁷⁰.

W fenomenologii religii M. Eliadego można dostrzec komponenty strukturalistyczne, psychoanalityczne podejście do kultury i społeczeństwa, metodologię hermeneutyczną, aspekty egzystencjalne⁷¹.

M. Eliade uznaje wszelkie przejawy *hierofanii* za równorzędne źródła informacji o *sacrum*, transcendencji, które zbiera i łączy w jedną w całość. *Sacrum* stanowi kategorię odmienną od *profanum*, ale wyraża się przez tę właśnie rzeczywistość. Objawiając się, ukazuje swoją stałą, niezmienną

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 124n.

⁶⁹ Tamże, s. 125–127; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 89–92.

⁷⁰ Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 126; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 83–89.

⁷¹ D. Michałowski, *Fenomenologia religii Mircei Eliadego*, „Logos i Ethos”, 2006, nr 2, s. 143.

istotę – archetyp, wspólny dla wszystkich, ponadhistoryczny model mitów i opowiadań, określających morfologię świętości. Wprowadzenie pojęcia archetypu wskazuje, że immanentne człowiekowi struktury religijne wykraczają poza sferę świadomości i mają źródło w nieświadomej części ludzkiej psychiki. Człowiek przechowuje w podświadomości wzorce postaw religijnych, które reaktualizuje przez obrzędy, rytuały, naśladowanie tym samym zachowania archetypiczne, znajdujące się u początku czasów (*in illo tempore*). Archetyp jest równocześnie ahistoryczny i zakorzeniony w dziejach. Wyraża się w fenomenach, będąc podstawą systemów bardziej ogólnych. Badacz, który chce zrozumieć zjawiska religijne, powinien odkrywać archetypiczne struktury tworzące ogólniejsze systemy. Podejście takie pozwala dotrzeć do istoty danego zjawiska religijnego czy kulturowego, ukazując jednocześnie występujący w nim szereg znaczeń⁷².

Dla M. Eliadego religia to doświadczanie *sacrum*, którego natura wykracza poza doczesną egzystencję ludzką. Przeżycie świętości oznacza zrozumienie świata, ponieważ *sacrum* jest rzeczywistością jedyną, prawdziwą i obiektywną, ku której zwraca się człowiek w swej religijności. Świętość wyrażają *hierofanie*, ukazujące ostatecznie strukturę bytu⁷³.

Rozważania M. Eliadego na temat *sacrum* można sprowadzić do kilku punktów: *sacrum* jest czymś różnym od *profanum*; może objawić się w dowolnym miejscu i czasie w rzeczywistości świeckiej, nie przekształcając jej zewnątrz; rzeczywistość ta – jako manifestacja świętości – staje się *hierofanią*; w każdej kulturze występują *hierofanie*; dialektyka *sacrum* – *profanum* posiada wartość we wszystkich systemach religijnych⁷⁴.

M. Eliade jest fenomenologiem religii. Przyjmuje transcendentną realność *sacrum*, które uznaje za aprioryczną formę świadomości. W jego podejściu człowiek doświadcza świętości w dziejach. Musi więc korzystać z dostępnych mu źródeł historycznych. Stanowią one tylko środek do odczytania i zrozumienia transhistorycznego sensu i ponadczasowych struktur *sacrum*. U samych podstaw struktury religijne są ahistoryczne, a określone warunki dziejowe umożliwiają jedynie ich manifestację⁷⁵.

Fenomenologia religii zawiesza sądy egzystencjalne dotyczące przedmiotu badania. Chcąc zrozumieć zjawiska religijne, czyli dokonać ich

⁷² Tamże, s. 145n.

⁷³ Tamże, s. 148.

⁷⁴ Tamże, s. 150.

⁷⁵ Tamże, s. 150–152; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 74.

„istotowego oglądu”, należy powstrzymać się od oceny, wynikającej z posiadanego światopoglądu, przekonań, wiary. W refleksji tej zostają zawieszane kryteria prawdy i fałszu przyjęte w nauce. Wyjątek stanowi kryterium koherencji (spójności, łączności) dotyczące całości opisywanych zjawisk, poszczególnych systemów *hierofanii* (uraniczne, solarne, lunarne, akwaticzne). Praca badawcza obejmuje tu dwa etapy: fenomenologiczny – umożliwi przedstawienie morfologii (kształtu) *sacrum*; koherencyjny – pozwala wniknąć w istotę zjawisk przy wykorzystaniu metody porównawczej (zestawienie różnych struktur *hierofanii* i wybranie z nich reprezentatywnych dla danego rodzaju)⁷⁶.

M. Eliade uważa, że najważniejszą rzeczą jest zbadanie zjawiska religijnego samego w sobie, pod kątem tego, co w nim oryginalne i nie dające sprowadzić się do czegoś innego. Dlatego też fenomenologię religii należy uznać za dyscyplinę ahistoryczną, porządkującą fakty religijne przez wyodrębnienie poszczególnych struktur niezależnie od miejsca i czasu ich występowania⁷⁷.

Stosowanie metody fenomenologicznej nie wymaga zamykania zjawiska religijnego w wąskich ramach definicji. Każdy może sam zastanowić się nad istotą i morfologią *sacrum*. Analiza grupy hierofanicznej ukazuje kolejne odmiany świętości. Pozwala to zrozumieć, w jaki sposób tworzą one zwarty system, co prowadzi do uchwycenia istoty religii. Jednoczesne badanie różnych przejawów religijności pozwala dostrzec ich wspólne elementy. Metoda ta chroni przed nadmierną fragmentaryzacją struktur religijnych, gdyż każdy rodzaj *hierofanii* stanowi całość z morfologicznego i historycznego punktu widzenia. Każdy przejaw *sacrum* oznacza relację człowieka do tego, co święte⁷⁸.

M. Eliade uważa, że tylko dzięki religii można zrozumieć człowieka i świat, w którym on żyje. Odkrywanie tajemnicy bytu dokonuje się przez badanie *sacrum*, bo prawdziwa rzeczywistość jest święta⁷⁹.

Nawrócenie religijne w perspektywie fenomenologicznej

Termin „nawrócenie religijne” („konwersja religijna”) to fundamentalna zmiana w życiu jednostki, polegająca na przyjęciu innych niż

⁷⁶ Michałowski, *Fenomenologia religii Mircei Eliadego*, s. 152.

⁷⁷ Tamże, s. 153.

⁷⁸ Tamże, s. 153n.

⁷⁹ Tamże, s. 158.

dotąd przekonań religijnych czy moralnych. Wyraża się przyjęciem wiary w Boga (Istotę Najwyższą, Absolut, bóstwo) i oddaniem własnego życia pod Jego kierownictwo⁸⁰.

Z fenomenologicznego punktu widzenia konwersja religijna obejmuje trzy okresy: przed nawróceniem; nawrócenie – przekształcenie dotychczasowej egzystencji człowieka (światopogląd, system wartości, styl życia); po nawróceniu – życie w nowej rzeczywistości⁸¹.

W etapie przed nawróceniem jednostka posiada wyrazisty ogłęd świata, w którym przyszło jej funkcjonować. Obraz ten charakteryzuje wysoki stopień wewnętrznej spójności. Jest jasny i zrozumiały. Nie podlega kwestionowaniu⁸².

Nawrócenie to czas, kiedy u człowieka pojawia się nowy typ aktywności poznawczej, zwanej intencjonalną. Występuje on wtedy, gdy jednostka zostaje wyrwana z kontekstu własnych doświadczeń. Pierwotna bierność w sferze życia codziennego ulega zmianie, prowadzącej ku aktywności poznawczej. Proces ten zachodzi wówczas, kiedy człowiek – na drodze przemyśleń lub w ramach interakcji z innymi ludźmi – kwestionuje swój obraz świata⁸³.

Przyczyną, która łączy okres przed nawróceniem i etap nawrócenia, jest wątpliwość. Konwersja dokonuje się zwykle na płaszczyźnie relacji międzyludzkich lub zawiera w określonego typu postawach grupowych. Dlatego też kontakt z drugim człowiekiem może wywoływać wątpliwość. Kiedy jednostka próbuje zrozumieć znaczące działania innych, zaczyna stawiać pytania na temat kształtu rzeczywistej do niedawna rzeczywistości. W wątpliwość może interpretować swoją aktualną sytuację, historię i świat przez pryzmat nowych kategorii, odmiennie definiujących rzeczywistość. Znane z minionych doświadczeń związki przyczynowo-skutkowe zaczynają wyglądać inaczej. Wysoki poziom emocjonalny, któremu towarzyszy silna koncentracja uwagi i świadomości, powodują, że to, co pomyślane, staje się istniejącym. Dochodzi do reinterpretacji przeszłości. Powstaje nowa terażniejszość i przyszłość, postrzegana inaczej niż dotychczas. Następuje nawrócenie. Zmianie ulega światopogląd, system wartości, styl życia⁸⁴.

⁸⁰ P. Załęcki, *Nawrócenie religijne w perspektywie fenomenologicznej*, „Nomos”, 1995, nr 11, s. 21n.

⁸¹ Tamże, s. 22.

⁸² Tamże, s. 22n.

⁸³ Tamże, s. 24.

⁸⁴ Tamże, s. 24n.

Okres po nawróceniu zakłada przyjęcie nowego systemu znaczeń. Wymaga to zawieszenia wątpienia, gwarantującego oczywistość rzeczywistości. Proces ten utrzymują dwa czynniki: wysoki poziom moralności w stosunku do innych konwertytów – wzajemne potwierdzanie słuszności i trafności definiowania świata; głębokość przemiany nawróconego – rezygnacja z dotychczasowego stylu życia, poczucie wejścia na wyższy poziom egzystencji, przekonanie o wyzwoleniu z moralnej degradacji czy beznadziejności, przeświadczenie bycia zbawionym od różnych negatywnych konsekwencji jako rezultat interwencji bóstwa. Nowy obraz świata łączy się z nowym uspołecznieniem, opartym na nowej interpretacji życia. Dla konwertyty postrzegana rzeczywistość odznacza się wysokim stopniem wewnętrznej spójności. Wątpienie zostaje zawieszono⁸⁵.

W swoim przebiegu i konsekwencjach nawrócenie stanowi przejście między okresem sprzed nawrócenia a etapem po nawróceniu. Przez proces ponownego, zmodyfikowanego uspołeczniania jednostki ustanawia nowe rozumienie rzeczywistości⁸⁶.

* * *

W najbardziej ogólnym znaczeniu fenomenologia religii to nauka humanistyczna, która analizuje, porównuje, zestawia rozmaite zjawiska (fakty) religijne, przejawy religijności, manifestacje *sacrum*. Próbuje dotrzeć do istoty fenomenów religijnych, uwzględniając zarówno ich kontekst społeczno-kulturowy, jak też wymiar transhistoryczny. Jest dyscypliną religioznawczą o podłożu filozoficznym, porządkującą wiedzę na temat religii i jej różnych aspektów. Ukazuje elementy tworzące religię.

Fenomenologia religii stara się uchwycić, a następnie zrozumieć naturę religii. Dzięki całościowej interpretacji religii i intuicyjnemu podejściu do zjawisk religijnych może: dostrzegać te same komponenty w różnych religiach, niezależnie od uwarunkowań czasowo-przestrzennych; ukazywać istotę oraz strukturę religii; odtwarzać morfologię *sacrum*; wprowadzać typologię fenomenów religijnych i porównywać je ze sobą.

Nauka ta bada zjawiska religijne w zewnętrznych przejawach. Zmierzona do ukazania ich najgłębszej istoty oraz elementarnych struktur, które leżą u podstaw życia religijnego. Zajmuje się empirycznym „oglądem”

⁸⁵ Tamże, s. 25n.

⁸⁶ Tamże, s. 26.

religii, co zapewnia jej ważne miejsce w ramach religioznawstwa. Stanowi również pomost między dyscyplinami religioznawczymi a filozofią i teologią religii.

STRESZCZENIE

Artykuł analizuje wybrane zagadnienia z fenomenologii religii. Zainteresowania tej nauki obejmują wiele tematów, których nie sposób omówić w jednym tekście. Dlatego ograniczyliśmy się do prezentacji kilku – moim zdaniem ciekawych i ważnych – kwestii. Przedstawiłem dzieje fenomenologii religii, fenomenologiczne koncepcje doświadczenia religijnego (fenomenologie *sacrum*), fenomenologię religii uprawianą przez Mirceę Eliadego, a także nawrócenie religijne w perspektywie fenomenologicznej.

Słowa kluczowe: fenomenologia religii, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, doświadczenie religijne, nawrócenie religijne.

SUMMARY

Article analyzes selected issues in phenomenology of religion. Interests in this science include many topics that cannot be discussed in one text. That is why we have limited ourselves to presenting several – in our opinion interesting and important – issues. We presented history phenomenology of religion, phenomenological concepts of religious experience (phenomenology of *sacrum*), phenomenology of religion practiced by Mircea Eliade, and well as religious conversion in a phenomenological perspective.

Key words: phenomenology of religion, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, religious experience, religious conversion.

BIBLIOGRAFIA

- Bator W., *Fenomenologia religii Geo Widengrena. Blaski i cienie pewnej idei*, „Nomos”, 2011, nr 75–76, s. 7–32.
- Bronk A., *Mircea Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 16(2007), nr 4, s. 107–131.
- Bronk A., *Nauki o religii. 9. Fenomenologia religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 40–43.
- Bukowska S., *Mircea Eliade wobec problemu historii i fenomenologii religii*, „Folia Philosophica”, 23(2005), s. 201–212.
- Hoffmann H., *Geo Widengren i fenomenologia religii*, w: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, s. IX–XVIII.
- Kłoczowski J.A., *Fenomenologia religii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Warszawa 2002, s. 17–19.

- Kuszyk-Bytniewska M., *Fenomenologie sacrum. Doświadczenie religijne w koncepcjach R. Otto, G. van der Leeuwa i M. Eliadego*, „Colloquia Communia”, 2004, nr 1, s. 37–53.
- Markowski R., *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 23(2010), nr 2, s. 71–80.
- Markowski R., *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013.
- Martino E. de, *Fenomenologia religijna i historyzm absolutny*, „Przegląd Religioznawczy”, 1995, nr 4, s. 3–21.
- Michałowski D., *Fenomenologia religii Mircei Eliadego*, „Logos i Ethos”, 2006, nr 2, s. 143–159.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, Kraków 2008.
- Załęcki P., *Nawrócenie religijne w perspektywie fenomenologicznej*, „Nomos”, 1995, nr 11, s. 19–27.
- Zdybicka Z., *Fenomenologia religii*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 126–128.