

Maria Zowisło

Mircea Eliade – między fenomenologią a hermeneutyką religii

Słowa kluczowe: Eliade, morfologia sacrum, fenomenologia religii, hermeneutyka, Husserl, intencjonalność, świat życia, przeżycie religijne, znaczenie egzystencjalne, historyczność, rozumienie, interpretacja

Mircea Eliade, filozof, pisarz, erudyta, wybitny religioznawca, zostawił po sobie trwały ślad we współczesnej humanistyce oraz naukach o religii jako autor książek o jodze, szamanizmie, alchemii, strukturach i znaczeniach hierofanii. Wielu krytycznych badaczy zalicza religioznawstwo Eliadego do nurtu fenomenologii religii. Sam Eliade zasadniczo określał swoje stanowisko w badaniach nad religią mianem morfologii religii, ale umieszczał je w tradycji historycznej komparatystryki, fenomenologii oraz hermeneutyki. Religia oznaczała zaś dla Eliadego nie tyle wiarę w Boga, co doświadczenie *sacrum*, z którym człowiek religijny wiąże intencjonalnie wartości bytu, znaczenia i prawdy. Eliadowska morfologia religii jest zatem morfologią *sacrum* i mieści się w tradycji klasycznej fenomenologii religii, zainicjowanej przez badania Rudolfa Otto, Gerardusa van der Leeuwa oraz Joachima Wacha. Eliadowski *Traktat o historii religii*, fundamentalne dzieło prezentujące założenia morfologii *sacrum* i ich rozwinięcie, nie ma charakteru *stricte* historycznego, podkreśla się nawet, iż książka ta jest zaprzeczeniem wszystkiego tego, co mieścić się może w idei historii religii. Mircea Eliade świadom był, iż idealna historia religii nie jest możliwa i nieprawomocne okazują się ostatecznie wszelkie genetyczne oraz ewolucyjne ujęcia religii, ponieważ nie jesteśmy w stanie w sposób naukowy dotrzeć ani do jej pierwocin, ani do prostego faktu religijnego, ani tym bardziej stworzyć obrazu historycznej ciągłości tych faktów. Badacz zawsze ma do czynienia ze złożonością zjawisk, które dodatkowo dostępne są wyłącznie w formie przypadkowych dokumentów pochodzących z różnych epok, kultur i środowisk. „W rzeczywistości – pisał Eliade – mamy do czynienia z wielokształtną, a nawet chaotyczną masą gestów, wierzeń, teorii,

które stanowią to, co można by nazwać zjawiskiem religijnym”¹. W tej sytuacji najśluszniejszym wyjściem jest, według niego, rodzaj fenomenologicznego wglądu w struktury i znaczenia hierofanii, postaci *sacrum* przejawiającego się na różnych poziomach kosmosu, ujawniane w generalizującym opisie opartym na komparatystycznej analizie intuicyjnie dobranych świadectw z różnych epok i kultur. Procedura ta ma charakter ideacji. Obok tego programu oryginalnej kulturowej ejdetyki innymi fenomenologicznymi akcentami metodologii Eliadowskiej są na pewno charakterystyka świadomości człowieka jako istotowo intencjonalnej oraz stosowanie zasady redukcji fenomenologicznej, tj. interpretowanie *sacrum* jako korelatu teźże świadomości bez przesądzania o faktycznym istnieniu świętych istot. Warto zatem zastanowić się głębiej nad sensem i stopniem faktycznych pokrewieństw metodologicznych między religioznawczą fenomenologią *sensu largo* a fenomenologią Edmunda Husserla. Pokrewieństwo to pozostaje jedną z najbardziej spornych kwestii.

Według niektórych interpretatorów odwołanie do fenomenologii filozoficznej w ramach porównawczego czy typologicznego religioznawstwa ma charakter nie tyle aplikacyjny, co zaledwie figuratywny, metaforyczny – uważają oni, iż o fenomenologii religii można mówić wyłącznie w wypadku takich autorów jak Max Scheler czy Paul Ricoeur, których dzieła poświęcone religii wyrastają nie tylko z tradycji filozoficznej, będąc zresztą jej częścią, ale także ze szkoły myślenia fenomenologicznego. Holenderski fenomenolog religii C. Jouco Bleeker uważa nawet, że historyk religii jest laikiem filozoficznym i uprawiając własną dyscyplinę, nie powinien wchodzić w trudny obszar zagadnień filozoficznej fenomenologii². Inni z kolei (jak Gerardus van der Leeuw czy Douglas Allen, filozoficzny hermeneuta fenomenologii Eliadego) podkreślają, iż należy poważnie potraktować fenomenologiczne dziedzictwo filozofii, które dostarczyć może (a w wielu wypadkach faktycznie było i jest owocnie wykorzystywane) metodologicznego ugruntowania nauce o religii³.

Trzeba jednakże zaznaczyć, iż nawet jeśli badacze religii określają się mianem fenomenologów, podkreślając przy tym wprost bądź nie zapożyczenia i „dług metodologiczny” wobec Husserla, sprawa powinowactwa fenomenologii religii z fenomenologią i filozofią dodatkowo komplikuje się przez jednoczes-

¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo Opus, Łódź 1993, s. 2.

² C.J. Bleeker, *The Contribution to the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions*, w: U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions*, E.J. Brill, Leiden 1972, s. 39 (podaję za: D. Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton Publishers, The Hague-Paris-New York 1978, s. 58). Zob. także tegoż, *The Phenomenological Method*, w: „Numen” 1959/6, s. 96–111.

³ D. Allen, tamże, s. 58–59; także I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History. Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, University of Iowa Press, Iowa City 1987, s. 115.

ne odwołania wielu spośród tychże badaczy do metody hermeneutycznej czy hermeneutyki filozoficznej. Tak jest w wypadku Eliadego czy Gerardusa van der Leeuwa. Rzuca to pewne światło na dialektykę metod fenomenologicznych i hermeneutycznych w ramach samej filozofii, proces, który pozwala umieścić w obszarze filozoficznej fenomenologii takich oryginalnych myślicieli świata życia człowieka jak Maurice Merleau-Ponty czy Martin Heidegger. Pole do takich zbliżeń między filozofią oczywistości i źródłowego początku, jaką jest fenomenologia, a filozofią rozumienia zapośredniczonego w znakach, jaką jest hermeneutyka, dał zresztą sam Edmund Husserl. Chociaż w 1911 roku przeciwstawił on fenomenologię jako „naukę ścisłą” (*strenge Wissenschaft*) „światopoglądowej filozofii” (*Weltanschauungsphilosophie*) Diltheya, skazanej „historycznym sceptycyzmem” i relatywizmem⁴, dziesięciolecie później przyznał, iż „filozofia Diltheya w genialny sposób antycypowała fenomenologię, stanowiąc jej pierwszy i decydujący krok”⁵. To idea „psychologii opisowej” była tym odkryciem Diltheya, które miało zainspirować Husserla. Autor fenomenologicznego programu filozofii z czasem podjął w swym myśleniu „powracającym do rzeczy samych” problematykę „świata życia” oraz historyczności, tę ostatnią ujmując zarówno przez pryzmat kwestii czasowości nawarstwiania się sensów rzeczy w ramach konstytucji transcendentalnej, jak i w perspektywie teleologii rozumu, filozofii i nauk europejskich. Pogłębiona o te zagadnienia późna fenomenologia Edmunda Husserla (wyrażona w takich pracach jak *Logika formalna i transcendentalna*, 1929, oraz *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, 1937) zbliża się jawnie do historycznej hermeneutyki filozoficznej Wilhelma Diltheya.

Celem artykułu jest ukazanie elementów pokrewieństwa, łączących fenomenologię religii z filozoficzną fenomenologią oraz hermeneutyką. Takie porównanie, przeprowadzone na płaszczyźnie metodologicznej, umożliwi także pewne pozametodologiczne konstatacje, jak choćby te związane z refleksją antropologiczną, która jest istotnym komponentem zarówno fenomenologii religii, jak i filozoficznej hermeneutyki. Fenomenologię religii charakteryzować tutaj będę w sposób szeroki, wychodząc od Eliadego, ale wykraczając poza jego konstatacje, przywołując także innych fenomenologów, zarówno religioznawców, jak i filozofów religii.

Fenomenologia religii jest zakresowo bardzo bogatym i zróżnicowanym nurtem badania religii, rozwijającym się zasadniczo w dwóch odnogach: religioznawczej (fenomenologiczna komparatystyka religii, strukturalna socjologia religii, typolo-

⁴ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1991, s. 54–79.

⁵ L. Brogowski, „...ce qu'il me faut, c'est l'homme entier...”. *Uwagi na marginesie książki Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej* Logos życia, w: tegoż, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 173–174.

gia religii, morfologia *sacrum*) oraz filozoficznej. Wśród fenomenologów religii wymienia się zatem religioznawców (R. Otto, J. Wach, W. Brede Kristensen, G. van der Leeuw, G. Widengren, G. Mensching, G. Lanczkowski i wielu innych) oraz filozofów religii (W. James, M. Scheler, P. Ricoeur, H. Duméry, L. Dupré, M. Henry, L.J. Marion). Idea „fenomenologii religii” pojawiła się jeszcze przed zainicjowaniem badań fenomenologicznych przez Husserla, a z wyraźnym odniesieniem do Hegłowskiej idei fenomenologii – po raz pierwszy użył tego określenia do badań nad religią rozumianych jako systematyka zjawisk religijnych holenderski egiptolog P.D. Chantepie de la Saussaye w *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (dwa tomy wydane w latach 1887–1889, wydanie polskie *Historia religij* w 1918 roku)⁶. Wcześniej religioznawcy tacy jak Max Müller czy Cornelius Petrus Tiele, chociaż ukazywali wielkość i splendor religii w historii kultur, pozostawiali pod wpływem paradygmatu ewolucyjnego. Chantepie de la Saussaye polemizując z ewolucjonizmem, powiązał badania nad religią z przeżyciami i ideami religijnymi człowieka. Pełna eksplikacja fenomenologicznego, antyredukcyjnego podejścia do religii była jednak dziełem Rudolfa Otto. Antyredukcyjne, idiogenetyczne rozumienie zjawisk religijnych było także jednym z istotnych metodologicznych wyznaczników morfologii religii Mircei Eliadego.

Kwestia samej religii, doświadczenia religijnego czy specyficznie religijnych przeżyć nie była wprost fenomenologicznie przebadana przez Husserla. W książce pierwszej *Idei* filozof poddał transcendencję Boga redukcji, utrzymując, iż transcendencji nie można wprost doświadczyć, nie stanowi ona bowiem przedmiotu oglądu zredukowanej, czystej świadomości. Pozaświatowy „boski” byt absolutny byłby transcendensem w podwójnym sensie, tj. nie tylko w stosunku do czystej świadomości, ale także w stosunku do świata naturalnego (który jest już transcendentny względem świadomości). Bóg mógłby być jedynie poznany w jakiś pośredni sposób⁷. Jednocześnie w *Kryzysie nauk europejskich* Husserl przyznał, iż problem Boga zawiera w sobie ważne kwestie filozoficzne związane z zagadnieniem „absolutnego” rozumu jako „teleologicznego źródła wszelkiego rozumu w świecie”, „sensu” świata⁸. Z kolei w rozmowach ze swoją uczennicą, benedyktynką A. Jaegerschmid, Husserl wyznał, iż jako uczony dążył „do Boga bez Boga”, to znaczy eliminując, „biorąc w nawias” konfesyjne nastawienie, wszelkie teoretyczne, teologiczne oraz naiwne przeświadczenia pozytywnej religii, przedstawiające Boga jako stwórcę świata i człowieka, byt konieczny, wszech-

⁶ J.A. Kłoczowski, *Fenomenologia religii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, t. 4, Warszawa 2002, s. 17–19.

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 187–189.

⁸ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, PAT, Kraków 1987, s. 7.

mocny, absolutny⁹. Tak fenomenologicznie przez redukcję „oczyszczony” Bóg był dla Husserla pewną metaforą, osią krystalizującą wokół siebie prawdę i rozum w filozofii. Husserlowska droga do Boga nie jest drogą fenomenologicznej konstytucji idei Boga jako korelatu świadomości w akcie religijnej nocezy, lecz jest to droga pośrednia, na której Bóg ujawnia się *per analogiam*, jako horyzont absolutnego filozoficznego sensu. Bóg nie jest zatem korelatem fenomenologicznego doświadczenia, lecz przedmiotem teoretycznego namysłu, konkluzją refleksji metafenomenologicznej.

Fenomenologia – fenomeny, świadomość intencjonalna, „powrót do rzeczy samych”

Nazwa fenomenologia religii zasadniczo, tj. na najbardziej pierwotnym, etymologicznym poziomie, wskazuje na rozumienie religii jako fenomenu, przy czym fenomen, z języka greckiego *phainómenon*, zjawisko, ma tutaj dwojakie znaczenie – jako zjawisko świadomości oraz zjawisko kulturowe. To podwójne znaczenie zjawiska religijnego warunkuje podwójny ruch rozumienia, w który zaangażowana jest fenomenologia religii: z jednej strony ku podmiotowo-przedmiotowemu ugruntowaniu doświadczenia religijnego w świadomości intencjonalnej człowieka, a z drugiej strony ku obiektywizacjom historyczno-kulturowym tego doświadczenia, takim jak np. mity i rytuały. Świadomość religijna jest intencjonalna, to znaczy wypełniona treściami wskazującymi na świętą transcendencję, jest zawsze ukierunkowana na fascynujące, numinotyczne, budzące cześć przedmioty. Badacz nie przesądza o ich faktycznym istnieniu, ujmuje je jako fenomeny świadomości. Van der Leeuw pisał:

Fenomen jest to przedmiot odnoszący się do podmiotu i podmiot odnoszący się do przedmiotu. Przy tym ani przedmiotu, ani podmiotu nie rozumie się tutaj w tym sensie, iżby podmiot robił coś z przedmiotem lub, odwrotnie, przedmiot doznawał czegoś ze strony podmiotu. Fenomen nie jest wytworzany przez podmiot, a tym bardziej podmiot nie stanowi dlań oparcia ani dowodu. Cała istota fenomenu dana jest w tym, że jawi się „komuś”. Kiedy ów „ktoś” zaczyna mówić o tym, co się jawi, wówczas mamy do czynienia z fenomenologią¹⁰.

W świadomości intencjonalnej skorelowane są ze sobą dwa istotne komponenty: podmiotowy i przedmiotowy. Oba te komponenty były opisywane strukturalnie przez Rudolfa Otto w jego fundamentalnej dla całego zróżnicowanego nurtu

⁹ A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, w: „Znak”, 1972/2, s. 168, gdzie czytamy: „Życie ludzkie nie jest niczym innym jak drogą do Boga. Ja staram się osiągnąć ten cel bez dowodów, metod i podbudówek teologii, to znaczy dojść do Boga bez Boga”. Dane bibliograficzne, do których w tym akapicie się odnoszę, zawdzięczam opracowaniu T. Gadacza, *Husserl*, hasło w: *Religia: Encyklopedia PWN*, t. 4, wyd. cyt., s. 477–479.

¹⁰ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 583–584.

fenomenologii religii książce *Das Heilige*, wydanej w 1917 roku¹¹. Podmiotowa strona doświadczenia wyrażana jest przez uczucie „zależności stworzenia” wobec *numinosum* w przeżyciu egzaltacji i trwogi. Przedmiotowym korelatem tego doświadczenia będą cechy numinotycznego bóstwa, takie jak *mysterium*, *tremendum*, *fascinans*, *majestas*, *augustum*, *mirum*, *energicum*, czyli elementy irracjonalne numinotycznej świętości, a obok nich schematyzujące elementy racjonalne, które można ująć w pojęciach etycznych, estetycznych oraz filozoficzno-teologicznych (dobro, piękno, prawda, byt, stwórczość, wzniosłość). Ponieważ jednak świętość przejawia się nie tylko w życiu świadomości (jest kategorią *a priori*), ale także w historii, co więcej, to materiał historyczny w postaci różnorodnych dokumentów, zapisów biograficznych, opisów i opracowań badań terenowych wedle różnych metodologii, świętych ksiąg objawionych, tekstów liturgicznych, obrzędowych, teologicznych i filozoficznych, zbiorów mitów, świętych podań i legend stanowi podstawowe źródło świadectw przeżyć na poziomie świadomości, zatem fenomenolog ma do czynienia przede wszystkim z konkretnymi, zdeterminowanymi przez zmienne konteksty społeczne, historyczne i kulturowe obiektywizacjami podmiotowych i przedmiotowych aspektów doświadczenia religijnego, takimi jak mity, rytuały, idee, symbole, instytucje. Są to ekspresje pierwotnych i bezpośrednich przeżyć na poziomie świadomości. Jak zauważył van der Leeuw: „Tym, co odsłania ‘Młodzieniec z Sais’, jest postać, a nie życie”¹². Autor *Fenomenologii religii* utrzymywał, iż *Erlebnis* jest zaledwie pewną postacią życia, jest *er-lebt*, prze-żytym życiem, nie życiem samym w jakiejś czystej pierwotności. Implikacją zapośredniczenia doświadczenia religijnego jest konieczność przyjęcia przez badacza postawy atencyjnego wsłuchiwania się, wczuwania, imaginatywnej sympatii z dokumentami przeżyć. Van der Leeuw, który otwarcie odwoływał się do Husserla w swym wysiłku ustanowienia metody badań religii, podkreślał, iż obiektywizm zapewniony przez zastosowanie strategii redukcyjnej winien być uzupełniony przez subiektywizm empatii (*Einfühlung*). W ten sposób metodologia religioznawstwa może zintegrować dwa dopełniające się poziomy: ścisły (obiektywizm) i humanistyczny (subiektywizm). Trzeba zaznaczyć, iż heurystyczna wartość empatii i współodczuwania była ideałem zarówno fenomenologów-filozofów (Edmund Husserl, Edyta Stein, Max Scheler), jak i hermeneutów (Wilhelm Dilthey, Paul Ricoeur)¹³. Według Rudolfa Otto postawa wczucia stanowić ma

¹¹ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

¹² G. van der Leeuw, dz. cyt., s. 584.

¹³ Empatię wykorzystywał Husserl zasadniczo w swej monadologii, tj. konstytucji świata innych osób. Interesujące jest również zastosowanie przez filozofa koncepcji wczucia jako metody poznania świata kultur archaicznych. W odniesieniu do odmiennych i odległych historycznie kultur nie sprawdza się metoda transcendentálna, aprioryczna. Antropologia kulturowa wymaga według Husserla empirycznego podejścia, a to implikuje relatywizm. Uwagi na ten temat wypowiedział Husserl w 1935 roku w liście do L. Lévy-Bruhla, filozofa i autora wielu książek o kulturze archaicznej, m.in.

jedyne możliwe medium wniknięcia przez czytelnika czy badacza zapisanych świadectw doświadczeń numinotycznych w irracjonalne aspekty *sacrum*, intencjonalnego korelatu tych doświadczeń. Według Eliadego wczuwająca lektura książek religioznawczych może spowodować u czytelnika wewnętrzne przebudzenie i przemianę¹⁴.

Chociaż zatem fenomenologowie religii uznają doświadczenie religijne za źródłowy fundament badania religii (pionierami takiego podejścia obok Otta byli Benjamin Constant, Friedrich Schleiermacher, William James), co oznacza, iż każda idea religijna, dogmat, akt mogą być zrozumiałe jedynie jako odzwierciedlenie pewnych doświadczeń, przeżyć, to jednocześnie podkreślają oni, iż właściwie brak jest dostępu do czystych faktów i czystego doświadczenia. Tak ujął to Eliade:

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 wyrażone i przekazane w określonym kontekście historycznym¹⁵.

Podkreślanie historycznego uwikłania zarówno ludzkiej kondycji, jak i wyrastającego na podłożu tej przygodności procesu rozumienia zanurzonego w historii, jest hermeneutycznym akcentem „powrotu do rzeczy samych” (do źródłowych doświadczeń) w fenomenologii religii. Źródłowość doświadczenia religijnego nie jest dostępna jednakże w sposób źródłowy, tak jak wyobrażał to sobie Husserl, to znaczy w bezpośrednim wglądzie, uobecnia się ona wyłącznie poprzez dyskurs, zapośredniczona jest w języku i tekstach kulturowych. Powrót do źródeł, „rzeczy samych” nie oznacza tutaj normatywnego fundowania „punktu Archimedesowego” poznania, jak w tradycji kartezjańsko-husserlowskiej, jest zaledwie idealnym celem hermeneutycznych zabiegów rozumienia¹⁶.

Czynności umysłowych w społeczeństwach pierwotnych (1910), *Doświadczenia mistycznego i symboli u ludów pierwotnych* (1949). List był reakcją Husserla na książkę Lévy-Bruhla *Mitologia pierwotna. Świat mityczny aborygenów australijskich i Papuasów* (1935). Podają za: K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 193.

¹⁴ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 91.

¹⁵ Tamże, s. 19.

¹⁶ Hasło „powrotu do rzeczy samych” oznaczało u Husserla zwrot podmiotu filozofującego ku bezpośredniemu doświadczeniu, pojętemu fenomenologicznie, tj. w duchu zasady wszystkich zasad, postulującej czysty ogląd i opis tego, co naocznie dane i jak dane w czystej świadomości. Postulat takiego fenomenologicznego oglądu i opisu danych wiąże się u Husserla z ideą bezzalożeniowości, nakazem porzucenia wszelkich uprzednich sądów na temat jawiących się fenomenów, czy to w formie naiwnych przesądów, czy też uczonych przedśądów, zakorzenionych w naukowych teoriach i koncepcjach. Zob. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 297.

Ejdetyczne nastawienie

Ejdetyczne ukierunkowanie, wgląd w istotę (*Wesensschau*) jest jednym z elementów pokrewieństwa fenomenologii religii z fenomenologią filozoficzną i, jak się wydaje, stanowi także zwornik łączący pod pewnymi względami fenomenologię i hermeneutykę w filozofii (w fenomenologii ejdetyka dotyczy oczywiście ogólnych istot rzeczy oraz ich sensów, w hermeneutyce odnosi się do znaczeń związków strukturalnych czy form życia oraz ich typowości, morfologii). Metoda ideacji (*Ideation*), opracowana przez Husserla w *Badaniach logicznych*, oraz redukcja ejdetyczna, której poświęca swoją uwagę w I tomie *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, zdążają do uchwycenia czystych jakości idealnych (*species*), czystej istoty (*eidos*) i czystego sensu przedmiotu przez odrzucenie, redukcję tego, co jest w nim przypadkowe, faktyczne, szczegółowe, a co nie stanowi momentów konstytuujących jego tożsamość¹⁷.

Czysta albo transcendentalna fenomenologia zostanie ugruntowana nie jako nauka o faktach, lecz jako nauka o istocie (jako 'ejdetyczna' nauka); jako nauka, która chce ustalać wyłącznie 'poznania dotyczące istoty', a bynajmniej nie 'fakty'¹⁸.

Metoda osiągania istotowych wglądów to *Variation*, „uzmiennianie”, „wariacja imaginacyjna” (opracował ją Husserl dopiero w 1925 roku, w pracy, która została opublikowana dopiero po jego śmierci, w 1939 roku, przez L. Landgrebego: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*; opisał ją także Roman Ingarden¹⁹), polegająca na apriorycznym przedstawianiu, czystym intuicyjnym oglądzie rzeczy w wielu mnogich jej odmianach, odrzuceniu tego, co akcydentalne, i wydobyciu momentów istotnościowych, których nie da się już usunąć, są bowiem nieprzypadkowe, właśnie istotnościowe.

Szukanie istot odbywa się w badaniu fenomenologa religii przez ekspozycję tego, co esencjonalne w różnorodności, *simile in multis*, można zatem powiedzieć, że i tutaj mamy do czynienia ze szczególnie pojętą operacją uzmienniania. Nie jest to jednak działanie apriorycznej intuicji i chociaż wymaga od badacza uruchomienia imaginacyjnej sympatii z fenomenami, jest zdecydowanie procedurą bliską indukcyjnej generalizacji, działaniem teoretycznym operującym porównaniami i abstrahowaniem²⁰. Materiałem są szczegółowe dane historyczne, tj.

¹⁷ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, wyd. cyt., Warszawa 1991, s. 43 i n.

¹⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, wyd. cyt., s. 7 (w cytacie pominęłam rozstrzelony druk).

¹⁹ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 września–17 listopada 1967)*, przeł. A. Półtawski, PWN, Warszawa 1974, s. 147 i n.

²⁰ O indukcji fenomenologicznej u Eliadego zob. D. Allen, tamże, s. 195–199. Indukcjonizm Eliadego jest bliski Diltheyowskiemu ujęciu znaczenia indukcji w metodologii nauk humanistycznych, zgodnie z którym: „historia, etnologia, antropologia oferują ogromny materiał do prawdzi-

fakty religijne, dostarczane w formie już opracowanej przez historyków religii. Doskonałym przykładem takiego historycznego kompendium, służącego fenomenologowi do ejdetycznych wglądów, jest zbiór-antologia tekstów-opisów-dokumentów doświadczeń religijnych oraz religijnych wyobrażeń zredagowany przez Eliadego i opatrzony tytułem *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*²¹.

Bliska fenomenologicznej „operacji uzmienniania” w poszukiwaniu znaczeń faktów religijnych pozostaje metoda amplifikacji, którą za filologami przejął do psychologii analitycznej i analizy symboli szwajcarski psychiatra C.G. Jung. Amplifikacja u Junga była metodą polegającą na poszukiwaniu i zestawianiu wielokulturowych przybliżeń symboliki religijnej w celu rozjaśnienia źródłowych (archetypowych) sensów symboli²². Można także odwołać się w tym miejscu do „archetypologicznej antropologii” Gilberta Duranda, który w swej analizie symboli religijnych stosował metodę „redundancji”, tj. stopniowego gromadzenia przybliżeń, powtórzeń ikonograficznych, które w efekcie ujawniają „zbieżności” i przydają symbolom dodatkowej „mocy” symbolicznej²³. Sam Durand tę metodę redundancji i poszukiwania zbieżności nazywa interpretacją hermeneutyczną. Z kolei Paul Ricoeur uważa, iż umieszczanie symbolu w całości symbolicznej tworzącej system, rozumienie symbolu przez inne symbole, jest działaniem fenomenologicznym (odwołuje się przy tym do Mircei Eliadego, Gerardusa van der Leeuwa oraz Maurice’a Leenhardta), ale stanowi etap wstępny (na równi z psychoanalityczną archeologią świadomości) na drodze do hermeneutycznego rozumienia religijno-egzystencjalnych sensów *hierofanii*²⁴. W związku z powyższym Ricoeur pisze o projekcie odnowy fenomenologii filozoficznej przez hermeneutykę, o „szczepie problemu hermeneutycznego dokonany na metodzie fenomenologicznej”²⁵. Sam Eliade pisał:

Naszym wyłącznym celem jest sumaryczna analiza fenomenologiczna [...]. I dlatego unikamy jakiegokolwiek socjologicznej czy etnologicznej interpretacji, ograniczając się do prostej ekspozycji ogólnego sensu²⁶.

wych indukcji”. Podają za: E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 40.

²¹ M. Eliade, *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, William Collins Sons & Co. Ltd., London 1967.

²² A. Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, Tavistock/Routledge, London and New York 1991, s. 11–12.

²³ G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. C. Rowiński, PWN, Warszawa 1986, s. 26.

²⁴ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, przeł. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, Pax, Warszawa 1985, s. 67–68.

²⁵ Tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 182.

²⁶ M. Eliade, *The Myth of Eternal Return, or Cosmos and History*, Princeton University Press, New York 1965, s. 73–74.

Jednocześnie w swych metodologicznych rozważaniach rumuński religioznawca podkreślał, iż fenomenologiczna analiza (którą zamiennie określał także jako interpretację hermeneutyczną) wykracza poza ograniczenia czysto historycznego zbierania i kolekcjonowania faktów i mirabiliów, jest bowiem szukaniem sensów, odcyfrowywaniem przesłań, rozumieniem wieloznacznej mowy symboli i mitów²⁷. Eliade powołuje się przy tym na podnoszoną przez Raffaele Petazzoniego konieczność komplementarności ujęć historycznego oraz fenomenologicznego w badaniach nad religią, która w efekcie daje „religijne zrozumienie (*Verständnis*) historii”²⁸.

Przyjrzyjmy się innym jeszcze aspektom pokrewieństwa fenomenologii religii z fenomenologią i hermeneutyką filozoficzną. Wypunktujmy pozostałe, poza omówionym już aspektem ejdetycznym, momenty zbieżności, które w związku z fenomenologiczno-historycznym ukierunkowaniem badań fenomenologii religii nie będą nigdy ani czysto fenomenologiczne, ani czysto hermeneutyczne, lecz pozostawać będą na styku tych dróg badawczych w pewnej „poróżnionej wspólnocie” czy, mówiąc inaczej, „dialektyce komplementarności”.

Redukcja fenomenologiczna

Postulat stosowania fenomenologicznej redukcji u Husserla łączył się z koniecznością „wzięcia w nawias”, zawieszenia (*epoché*) potocznych, naturalnych przekonań dotyczących świata zewnętrznego. To, co dane w czystym doświadczeniu świadomości, to nie świat, a fenomeny, docieramy w badaniu wyłącznie do tego, co transcendentne. Wszelkie sądy dotyczące realnego istnienia świata zewnętrznego w świetle redukcji okazują się naiwne. Świat realny jest przedmiotem konstytucji dokonywanej przez świadomość transcendentálną, jest korelatem oczywistego potwierdzenia, które jest budowane przez nieskończone kogitacje (akty świadomości), jest więc zatem granicą idealną nieskończonej syntezy²⁹.

²⁷ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 7 i n.; tegoż, *Methodological Remarks on the History of Religious Symbolism*, w: M. Eliade, J.M. Kitagawa, *The History of Religions. Essays in Methodology*, The University of Chicago Press, Chicago 1959, s. 86–107.

²⁸ R. Pettazoni, *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development*, w: M. Eliade and J.M. Kitagawa, dz. cyt., s. 59–66; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 21. Andrzej Bronk recenzując przywoływaną już tutaj książkę Douglasa Allena, pisze, iż napięcie między historią a fenomenologią, empiryzmem a aprioryzmem stanowi najistotniejszy problem fenomenologii religii w ogóle: „Rzeczywiście konflikt między historią i fenomenologią (zjawiskiem religijnym a jego uniwersalną strukturą, ujęciem wąskospecjalistycznym i generalizującym, faktem i jego istotą, szczegółem i ogółem, opisem i rozumieniem, opisem i deskryptywną oceną, ujęciem płytkim i głębokim) jest centralnym problemem fenomenologii religii, nie tylko Eliadego”. Zob. A. Bronk, *Metodologiczna charakterystyka fenomenologii M. Eliadego*, w: „Zeszyty Naukowe KUL”, 1980/2, s. 95–102; cyt. na s. 99.

²⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 88–90.

Fenomenolodzy religii stosują procedurę redukcji, która w wypadku doświadczenia religijnego dotyczy twierdzeń egzystencjalnych o realnym istnieniu bogów/Boga. Fenomenologiczna redukcja łączy się tutaj z zawieszeniem postawy konfesyjnej badacza i ograniczeniem się do neutralnego, wolnego od twierdzeń normatywnych i asercyjnych opisu doświadczenia, jego fenomenów, sensów i istot tych fenomenów. Van der Leeuw pisał:

[...] nie dążymy do odkrycia prawdy poza zjawiskami, lecz próbujemy zrozumieć zjawiska w ich prostym istnieniu³⁰.

Eliade podkreślał:

[...] religia wciąż jeszcze może być użytecznym terminem – pod warunkiem, że będziemy pamiętali, iż słowo to nie oznacza bynajmniej wiary w Boga, bogów czy duchy, ale że odnosi się do doświadczenia *sacrum* [...] ³¹.

To doświadczenie *sacrum* łączone jest intencjonalnie przez człowieka religijnego z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy, co wydobywane jest przez fenomenologiczny opis, ale nie znaczy to, że fenomenolog uznaje święte przedmioty religijnych przeżyć za realne byty, wyposażone w atrybut prawdziwości i absolutnych znaczeń. Fenomenolog ogranicza się do ujawnienia i opisu wartości sensów *sacrum* jako przedmiotów przeżyć, nie jako realnych bytów i wartości. Pamiętamy, iż Husserl także poddał transcendencję Boga redukcji fenomenologicznej, twierdząc, iż transcendencja nie jest przedmiotem oglądu. Wykluczył tym samym doświadczenie religijne z zakresu penetracji fenomenologicznej. Dla fenomenologów religii transcendencja Boga nie wyklucza, lecz otwiera pole fenomenologicznych badań. Niewidzialność Boga stanowi bowiem fundament rozlicznych ludzkich doświadczeń, które znajdują swoją ekspresję w aktach religijnych modlitwy, czci, kultu, rytuałów, wyobrażeń, ikonicznych przedstawień, mitycznych opowieści. Te akty i ich ekspresje są przedmiotem fenomenologicznego badania. Ponadto idea „Boga ukrytego”, Boga transcendentnego, nie jest jedynym możliwym upostaciowaniem bóstwa. Eliade pokazał, iż *hierofanie* dotyczą nie tylko bóstw „odległych”, uranicznych, ale także przedmiotów naturalnych, widzialnych, takich jak kamień, woda, drzewo, które nasycone zostają w pewnych okolicznościach świętością, stając się miejscem dialektyki *sacrum* i *profanum*. Intencjonalne przeżywanie *hierofanii* w świecie nie jest intencjonalnością oglądu zwykłych przedmiotów świata, lecz intencjonalnością aksjologiczną, która naznacza naturalne i neutralne przedmioty, fakty, zjawiska wartościami swoiście religijnymi. W tym kontekście Eliade porównywał analizę fenomenologiczną Husserla do procesu inicjacyjnego,

³⁰ G. van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty*, Weidenfeld and Nicolson, London 1963, s. 6. Podaję za: I. Strenski, dz. cyt., s. 116.

³¹ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 5.

którego początkiem jest „zawieszenie” postawy naturalnej, tj. świeckiego doświadczenia świata, obojętnego na „źródłowe” wartości sakralne, a celem dotarcie do „początku”, czyli absolutnego, rzeczywistego znaczenia, które jest znaczeniem istotowo religijnym³². Jest to oczywiście swobodna reinterpretacja Husserlowskiej *epoché*, przekształcająca jej zasadniczo epistemologiczny, transcendentálny sens w sens ontologiczny, zgodny z tzw. ontologią archaiczną, to jest ontologią człowieka religijnego (archetypem *homo religiosus* był w Eliadowskiej „ontologii archaicznej” człowiek społeczeństw pierwotnych, tradycyjnych).

Wydaje się, iż fenomenolodzy religii stosują zasadę opisu i redukcji w sposób bardziej rygorystyczny niż ci spośród fenomenologów-filozofów, którzy zajmują się problemem religii. Max Scheler uważał, iż fenomenologiczny opis aktów religijnych człowieka w sposób konieczny wskazuje na realne istnienie ich absolutnego, transcendentnego korelatu, czyli Boga. Bóg istnieje realnie, gdyby nie istniał, nie byłoby religijnych aktów człowieka.

Przedmiot aktów religijnych jest zarazem przyczyną ich istnienia. Albo można tak powiedzieć: wszelka wiedza o Bogu jest z konieczności zarazem wiedzą przez Boga³³.

Trzeba jednakże w tym miejscu podkreślić, iż Max Scheler rozumiał redukcję fenomenologiczną inaczej niż Husserl, była ona dla niego nie tyle odrywaniem się od świata, co zbliżaniem do niego w żywej, emocjonalnej, przepełnionej miłością do bytu naoczności, której ostatecznym celem jest zbliżenie się do absolutnej zasady świata i człowieka.

Antyredukcjonizm – idiogenetyczność religii

Max Scheler odwoływał się do Rudolfa Otto, zgadzając się z fenomenologicznym antyredukcyjnym ujęciem religii jako zjawiska *sui generis*, idiogenetycznego, pierwotnego, niewyprowadzalnego i niedającego się sprowadzić do innych, pozareligijnych doświadczeń, czynników, wartości. To Otto po raz pierwszy zwrócił uwagę na nieredukowalność religii jako zjawiska kulturowego. W duchu neokantowskim (bliskim późniejszym konstatacjom symbolizmu Ernsta Cassirera) uznał, iż religia podobnie jak nauka czy sztuka jest niezbywalnym i swoistym fenomenem kulturowym. Przedmiotem religii jest świętość, tak jak przedmiotem sztuki piękno, a etyki dobro. Do Rudolfa Otto nawiązali van der Leeuw i Eliade, którzy podkreślali, iż skoro religia nie da się sprowadzić do innych rzeczywistości, winna posiadać swoją własną dyscyplinę badawczą i metodologię. Błędne, a przynajmniej selektywne są wyłącznie socjologiczne, naturalistyczne,

³² Tamże, s. 172; także tegoż, *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 621–622.

³³ M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Znak, Kraków 1995, s. 227.

lingwistyczne czy psychologiczne ujęcia religii. Eliade we wstępnych rozważaniach *Traktatu o historii religii* ujął rzecz w następujący sposób:

[...] zjawisko religijne ukaże się nam jako takie tylko wówczas, gdy będzie rozumiane według własnych warunków istnienia, czyli wówczas, gdy będzie badane w skali religijnej. Chcieć ustalić granice tego zjawiska za pomocą fizjologii, psychologii, socjologii, ekonomii, językoznawstwa, sztuki – to znaczy sprzeniewierzyć mu się, pozwolić, by wymknęło się to, co właśnie w tym zjawisku jest jedyne i oryginalne, [...] czyli właśnie jego charakter sakralny. Oczywiście nie istnieje ‘czyste’ zjawisko religijne [...]. Religia jest zjawiskiem ludzkim, a więc jest również zjawiskiem społecznym, językowym i ekonomicznym [...]. Byłoby jednak rzeczą złudną próbować wyjaśnić religię za pomocą jednej z tych podstawowych funkcji, które ostatecznie określają naturę człowieka³⁴.

To właśnie fenomenologia religii rozumiana w duchu hermeneutycznym ustanowiona i powołana jest do tego, by sprostać wymogom nieredukcyjnego badania religii. W perspektywie fenomenologicznej religia jest autonomiczną sferą, czymś danym pierwotnie, jest wyrazem swoiście religijnych intencji przepełniających ludzkie bytowanie pośród świata. Otto pisał o *sensus numinis*, zmyśle numinotycznym człowieka (zapożyczając ten termin z prac M. Müllera), traktując kategorię świętości jako podmiotową kategorię *a priori*, niewywiedlną z doświadczenia, lecz warunkującą to doświadczenie. Scheler pisał, iż człowiek jest „poszukiwaczem Boga”, Eliade określał człowieka jako *homo religiosus*, byt istotowo naznaczony „głodem ontologicznym”, głodem bytu, prawdy i znaczenia, wartości w pełni aktualizowanych wyłącznie przez *sacrum*. Antyredukcyjne stanowisko w rozumieniu religii jest tą postawą badawczą, która wydaje się wspólnym, niekwestionowanym założeniem fenomenologów-filozofów, jak i fenomenologów religii. Idiogenetyczność i swoistość religii eksponowana jest też przez badaczy religijności pozostających w nurcie hermeneutycznym. Dzięki swoistości i idiogenetyczności można w ogóle religię wyróżnić na tle innych zjawisk kulturowych, takich jak moralność, prawo, sztuka, nauka. Taka nieredukowalna postawa daje także możliwość ejdetycznego badania, szukania istotnych momentów konstytuujących religijne doświadczenie.

Podmiotowość – między transcendentalizmem a metafizyką człowieka

Ejdetyczne nastawienie fenomenologów religii, ich zainteresowanie tym, co uniwersalne, niezmiennie, istotnościowe, typowe czy archetypowe, opisy strukturalne bądź morfologiczne fenomenów religijnych umożliwiają systematyzację tychże fenomenów, a także typologię religii, jej przedmiotów, idei, instytucji. Owo-
cem tej postawy badawczej jest również antropologiczna refleksja nad specyfi-

³⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 1.

ką ludzkiej kondycji w świecie, refleksja nastawiona na odkrycie archetypowej natury człowieka, jej istotowych konstytutywnych wyznaczników. Antropologiczna refleksja wśród fenomenologów religii rozwija się zasadniczo w dwu kierunkach – transcendentalnego ujęcia bądź metafizycznych konstatacji. Transcendentizm obecny jest u Rudolfa Otto, który kategorię *sacrum* ujął w duchu aprioryzmu i transcendentalizmu Kanta. Otto porównał transcendentalną podstawę doświadczenia *sacrum* do czystego rozumu Kanta, ale nadał jej głębsze znaczenie, wykraczające poza teoretyczne i praktyczne ukierunkowanie rozumu. Ta podmiotowa podstawa została przezeń nazwana za tradycją mistyczną dnem duszy, *Seelengrund, fundus animae*³⁵. Metafizyczne ujęcie człowieka charakterystyczne jest szczególnie dla Eliadego, według którego człowiek w sposób uniwersalny, ponadhistoryczny i ponadkulturowy jest *homo religiosus et symbolicus*, stałą, niezmienną „substancją w różnorodności” (historycznej i kulturowej), podmiotem rozumianym jako „*subiectum* i *substantia* historii”, jak u Hegla³⁶. Metafizyka człowieka oraz filozofia kultury u Eliadego mają w związku z tym charakter redukcyjny, wszelkie doświadczenia ludzkie oraz ich kulturowe obiektywizacje w całej ich różnorodności, bogactwie i rozciągłości sprowadzane są tutaj do idealnych, sakralnych archetypów, mitycznych pragestów boskich istot. Człowiek, jego życie i kultura interpretowane są w sposób panreligijny³⁷.

Idee transcendentalnej bądź metafizycznej homogeniczności ludzkiej świadomości w fenomenologii religii są podstawą rozumienia sensów religijności jako ekspresji przeżyć. Nie trzeba przypominać, iż idea jedności natury ludzkiej obecna była w oświeceniowej komparatystyce religijnej, podpisywali się pod nią Lafitau, Vico, Fontenelle, Boulanger, de Brosses, Turgot, Herder³⁸. Ta uniwersalistyczna teza obecna jest także w filozofii życia i hermeneutyce Diltheya, dla którego problemem podstawowym była odpowiedź na pytanie, w jaki sposób „uzewnętrzniająca się [...] w jednorodnościach indywidualna tożsamość naszej

³⁵ R. Otto, dz. cyt., s. 134–135.

³⁶ T. Murphy, *Eliade, Subjectivity, and Hermeneutics*, w: B. Rennie (ed.), *Changing Religious World. The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, Albany 2001, s. 40.

³⁷ Dla kontrastu wobec metafizycznego redukcjonizmu Eliadego warto również przywołać transcendentalne i neokantowskie ujęcie człowieka jako *animal symbolicum*, obecne w filozofii form symbolicznych Ernsta Cassirera – aprioryczne formy ludzkiego doświadczenia, choć homogeniczne w spełnianiu symbolicznej funkcji, są jednocześnie heterogeniczne, zachowując swoją autonomię i odrębność strukturalną i przedmiotową. Religia i mit współlistnieją zatem w kulturze równolegle z innymi formami symbolicznymi – językiem, nauką, sztuką, historią – i nieuzasadnione jest sprowadzanie ich wzajem do siebie. Zob. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Teile I–III, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923–1929; tegoż, *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.

³⁸ Zob. M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 47–59; F.E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, przeł. M. Król, J. Wiercińska, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 60.

ludzkiej istoty łączy się z jej wariabilnością, z jej historycznością”³⁹. Dilthey był przekonany o „równokształtności natury ludzkiej”⁴⁰.

Zarówno jednak „transcendentaliści”, jak i „metafizycy” wśród fenomenologów religii dystansują się od Husserlowskiego rozumienia *ego transcendentalnego* jako pozaświatowej monady, czystego siedliska sensów, sfery czystej myśli. Husserl wyszedł od krytyki Kartezjańskiej świadomości empirycznej, psychologicznej, indywidualnej. Świadomość fenomenologiczna to *residuum*, które ostaje się po zastosowaniu operacji *epoché* i jest samooczywista, uniwersalna, czysta, nieskażona faktycznością. Fenomenolodzy religii inaczej rozumieją podmiotowość. To nie *cogito*, lecz byt egzystujący, jak rzecz ujął Paul Ricoeur⁴¹. Podmiot jest tutaj żywą jaźnią człowieka zanurzonego w potoku życia, osobowym podłożem przeżyć intencjonalnych o modalności nie tylko intelektualnej, ale także wolitywnej i emocjonalnej. Jego podstawowym impulsem jest *conatus essendi*, wysiłek bycia. „Świadomość religijna”, o której piszą fenomenolodzy religii, jest co prawda uogólnionym pojęciem, rekapitulacją wglądów w historyczne fakty, ale nie oznacza bytu idealnego, pozaświatowego, wręcz przeciwnie, podkreśla się jej empiryczne czy psychologiczne ugruntowanie. Można powiedzieć, że uogólniona podmiotowość nie wyklucza z zakresu swej tożsamości swojego pierwotnego usytuowania w byciu świata, usytuowania, którego nie da się wziąć w nawias, zredukować bez zniekształcenia jej istoty. Bliskie takiemu pojęciu świadomości jest Schelerowskie czy Ingardenowskie ujęcie osoby, Heideggerowskie rozumienie człowieka jako *Dasein*, czy *żywe ja transcendentalne* w fenomenologicznej socjologii Alfreda Schütza. Jest to podmiot świata życia, świata przeżywanego nie jako całość obiektywnych dat czy konstytuowanych, nawarstwiających się w świadomości sensów, ale jako intencjonalna konfiguracja sensów egzystencjalnych, znaczeń wynikających wprost z doświadczania życia, żywego obcowania ze światem, bycia-w-świecie. Dlatego byt jest w świadomości religijnej przeżywany jako wartość, a nie zaledwie wygląd. Świat, o który chodzi człowiekowi religijnemu, nie jest światem wyglądnów, ale światem symbolicznych znaczeń wskazujących poza siebie. Kształty fenomenalne, figury nadprzyrodzonego, *hierofanii* są wypełnione wartościami duchowymi i egzystencjalnymi, co znaczy, że człowiek przeżywa to, co duchowe, święte, transcendentne – jako znak własnego potencjału, jako wezwanie do zaangażowania, osobistej przemiany, a także jako horyzont ostatecznych spełnień zawartych w obietnicy zbawienia.

Metanoia jest w rozumieniu Eliadego sensem danym i zadany: danym w opisach doświadczeń religijnych, ale także zadany wczuwającemu rozumie-

³⁹ W. Dilthey, *Wyobraźnia poety. Elementy poetyki*, w: tegoż, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzymieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 29.

⁴⁰ E. Paczkowska-Łągowska, dz. cyt., s. 150.

⁴¹ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 190.

niu badacza. Samo rozumienie ma tutaj charakter przemieniający, kreatywny. Hermeneutyce swojej nadał Eliade miano kreatywnej hermeneutyki. Pisał:

Ostatecznie twórcza hermeneutyka zmienia człowieka; jest czymś więcej niż tylko nauką, jest także techniką duchową, która daje możliwość zmodyfikowania jakości samej egzystencji⁴².

Paul Ricoeur za podstawowe zadanie hermeneutyki zajmującej się *hierofaniami* uznał powtórne ożywienie wiary w symbole. Hermeneutyka filozoficzna zaszczerpiona na gruncie fenomenologii filozoficznej ma pomóc człowiekowi współczesnemu w ponownym odkryciu *sacrum* i jego egzystencjalnych mocy jako detektorów rzeczywistości⁴³. Fenomenologia filozoficzna nie stawiała sobie takich zadań, dążyła zaledwie do neutralnych opisów i wiedzy pojęciowej, które w żaden sposób nie mogły wpłynąć na status epistemologiczny czy ontologiczny świadomości. Dopiero w *Kryzysie nauk europejskich* Husserl wprowadził w zakres zadań fenomenologii przemianę kultury Zachodu przez rewizję rozumu, ale wtedy uznał także konieczność zwrotu ku światu życia, uznając jednocześnie zasługi hermeneutycznego namysłu nad dziejowością człowieka.

Na gruncie religioznawstwa fenomenologia religii, stosując wybrane procedury filozoficznej fenomenologii, bliższa pozostaje jednak hermeneutyce filozoficznej. Wyznacznikami tej bliskości są przekonanie o historyczności podmiotu i procesu rozumienia, koncepcja znaczenia jako sensu egzystencjalnego, a nie czysto pojęciowego, poznawczego. Hermeneutom chodzi o komunikację ze światem wartości, a nie neutralne poznanie, ponadto sama komunikacja, tj. proces rozumienia, ma charakter transformujący, dzięki niej dochodzi do przyrostu wartości, ich współtworzenia, jak i do przemiany podmiotu rozumiejącego.

Sam Eliade, którego droga intelektualna zainicjowana była przez uniwersyteckie studia filozoficzne w Bukareszcie, pozostał w swej złożonej refleksji nad religią bardziej filozofem niż religioznawcą. Jego – jak można to określić – „hermeneutyczna fenomenologia religii” pełna jest filozoficznych założeń, które są eksponowane, ale nie eksplikowane w ich konsekwencjach do końca. Konsekwencje te tkwią jednakże *implicite* w Eliadowskiej filozofii, przyjmując nierzadko w jej krytycznych opracowaniach jawny charakter już nie komplementarności, lecz kontradykcji. Tak często bywa z dziedzictwem myśli eklektycznej. Eklektyzm Eliadego wynikał ze swobodnego czerpania pełnymi garściami z tradycji metodologicznej filozofii, z zachowaniem świadomości, iż złożone fakty z życia człowieka są zbyt bogate i pełne tajemnic, by ich deskrypcja i interpretacja mogły być spełnione wyłącznie przy zastosowaniu jednej drogi badawczej. Dlatego myśl Eliadego może być potraktowana jako pleromatyczna matryca wszystkiego tego,

⁴² M. Eliade, *Kryzys i odnowienie*, w: tegoż, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 90–91.

⁴³ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, wyd. cyt., s. 72 i n.

co ważne w rozumieniu religii, matryca, w której usilne starania dokonania różnic i stratyfikacji okazują się ostatecznie podrzędne wobec pełni i płynności życia i *sacrum*.

Between Phenomenology and Hermeneutics of Religion

Key words: *Eliade, morphology of sacrum, phenomenology of religion, hermeneutics, Husserl, intentionality, life-world, religious experience, existential sense, historicity, understanding, interpretation*

The article examines the methodological basis of Eliade's position in the field of the religious studies. Eliade defines his own attitude as "morphology of sacrum" or "phenomenology of religion" or as "creative and integral hermeneutics". Such qualifications seem to need further explanation, or even a critical study conducted within a broader horizon of philosophical phenomenology and hermeneutics. Originally Eliade was a philosopher and occasionally he continued to make references to Husserl's and Dilthey's tradition. The article examines the affinity and the differences between Eliade's research style and philosophical methods. It analyzes such issues as religious phenomena, the intentionality of religious consciousness, phenomenological and eidetic procedures of reduction and the idea of returning to things themselves as they are practiced and commented upon by Eliade. The conclusion is that because he put strong emphasis on existential meaning, historicity of human religious experiences and self-realization Eliade's morphology is much closer to philosophical hermeneutics than to Husserl's phenomenology.