

Ks. Rafał MARKOWSKI

FENOMENOLOGICZNE INTERPRETACJE POJĘCIA SACRUM

Treść: 1. Doświadczenie Sacrum; 2. Sacrum jako moc; 3. Sacrum - Profanum; Zakończenie.

Słowa kluczowe: fenomenologia religii, doświadczenie, moc, sacrum, profanum

Keywords: phenomenology of religion, experience, force, sacrum, profanum

Wśród dziedzin religioznawstwa empirycznego badających zjawisko religii szczególną pozycję zajmuje fenomenologia religii. Szkoła fenomenologiczna i jej metoda badań ukształtowała się w kontekście XIX – wiecznego pozytywizmu i ewolucjonizmu, które problem genezy religii i spełnianej przez nią funkcji rozwiązywały w duchu redukcjonizmu. W sensie genetycznym wykazywano, że religia nie jest zjawiskiem pierwotnym, lecz wtórnym, pochodzącym ze źródeł pozareligijnych, np. psychicznych lub społecznych. Natomiast w sensie funkcjonalnym usiłowano wykazać, że religia nie posiada własnej, specyficznie religijnej treści, lecz jest zastępczym sposobem zaspakajania potrzeb człowieka czysto świeckich. Innymi słowy interpretacje te ograniczały problem pochodzenia religii do sfery podmiotowej, poszukując źródeł zjawiska religijnego w naturze człowieka i uwarunkowaniach życia ludzkiego. Natomiast pomijały odniesienie człowieka do rzeczywistości sakralnej, której istnienie w tych interpretacjach jest zasadniczo zanegowane.

Badania z zakresu fenomenologii religii w istotnym stopniu przyczyniły się do obrony autonomii i specyfiki zjawiska religii. Fenomenologowie wskazują, że genezy tego zjawiska nie można wyjaśnić za pomocą czynników pozareligijnych, gdyż wyrasta ono z własnego, oryginalnego i sakralnego podłoża. Także w znaczeniu funkcjonalnym religia stanowi wartość *sui generis* i jawi się jako zjawisko niezależne, posiadające właściwą sobie religijną treść. Religia zatem jest odpowiedzią na religijne potrzeby natury ludzkiej, zaś istotą religii jest relacja jaka zachodzi między podmiotem, czyli człowiekiem a przedmiotem religii, czyli rzeczywistością absolutną, określaną mianem *sacrum*. Fenomenologia wychodzi od uznania realności *sacrum* jako rzeczywistości transcendentnej i istotowo różnej od rzeczywistości doczesnej. Jednocześnie podkreśla, że *sacrum* jest niezależne od kontekstów społeczno – historycznych, które stanowią jedynie jego historyczne manifestacje. Fenomenolog religii badając owe manifestacje (fenomeny) próbuje opisać rzeczywistość sakralną, określić jej kontur znaczeniowy, natomiast nie jest w stanie *sacrum* zdefiniować, gdyż przekracza to możliwości języka pojęciowego.

1. Doświadczenie *Sacrum*

Do prekursorów fenomenologicznego opisu rzeczywistości *sacrum* należy Rudolf Otto¹. Punktem wyjścia jego badań było doświadczenie religijne człowieka, w którym rzeczywistość sakralna manifestuje swoją obecność i jest uchwytna dla ludzkiego poznania. Poznanie to jest możliwe, gdyż Otto uznawał, że obok wiedzy naukowej istnieje religijna wiedza na temat wszechświata. Według niego te dwie koncepcje wiedzy nie tylko się nie wykluczają, ale wzajemnie się uzupełniają. Nauka bowiem pojmuje i wyjaśnia świat za pomocą zasady przyczynowości, tworząc ogół uporządkowanej i logicznie uzasadnionej wiedzy ludzkiej. Doświadczenie religijne natomiast obejmuje rzeczywistość świata intuicją, dzięki której umysł ludzki poszerza swoje poznanie ponad świat empiryczny. Intuicja w ujęciu Otta stanowi pełnoprawną drogę poznania, która uznając i wychodząc od świata materialnego pozwala człowiekowi odkryć i poznać świat duchowy. Dzięki intuicji człowiek dokonuje wglądu w siebie i odkrywa idee tkwiące głęboko w jego wnętrzu, których źródłem nie może być zewnętrzny świat empiryczny. Jest to bowiem świat nietrwały i przemijający, zaś idee, które człowiek odkrywa cechuje trwałość i nieśmiertelność. Im bardziej człowiek wkracza w sferę idei wewnętrznych, duchowych i je poznaje, tym wyraźniej dostrzega, że świat zewnętrzny, nietrwały i przemijający, znajduje uzasadnienie swojego istnienia tylko w zasadzie absolutnej. Tą zasadą jest byt absolutnie wieczny i wolny, czyli *sacrum*².

Nowatorstwo teorii R. Otto polega na twierdzeniu, że w głębi każdego człowieka istnieje bardziej lub mniej wyraźne, ale realne przecucie istnienia wyższego bytu. Przecucie to zakłada poznanie inne niż spekulatywne czy teoretyczne. Jest to poznanie irracjonalne, tzn. niezależne od logicznego uzasadniania i myślenia pojęciowego. Dotyczy bowiem szczególnego doświadczenia ludzkiego jakim jest doświadczenie religijne, którego istotą jest aprioryczne przecucie przez człowieka rzeczywistości sakralnej. Przecucia tego nie należy utożsamiać z uczuciowością i sferą emocjonalną, jak również nie należy go sprowadzać do aktów woli i ludzkiego woluntaryzmu. Jest to natomiast, według Otta, nagłe stawanie człowieka wobec rzeczywistości zupełnie odmiennej, rzeczywistości zupełnie odmiennego rodzaju. W doświadczeniu religijnym rzeczywistość ta dana jest człowiekowi bezpośrednio i intuicyjnie, zaś o jej przecuciu nie da się nic więcej powiedzieć, jak tylko to, że jest przecuciem. Wszelkie próby zdefiniowania go, jak również próby wyjaśniania np. na płaszczyźnie psychologicznej czy socjologicznej są bezcelowe i bezskuteczne. Wprawdzie poznanie dyskursywne i pojęciowe ma w tym przecuciu swoją rolę do spełnienia. Otóż wyprzedza ono aktualizację poznania intuicyjnego tworząc obraz świata i dając człowiekowi pojęcie sakralności. Ponadto staje się ono wykładnikiem tego, co dane jest w przecuciu, a zatem doświadczenie religijne podlega procesowi racjonalizacji i ujmowane jest w racjonalne pojęcia i

¹ Rudolf Otto (1869 – 1937) niemiecki religioznawca, filozof i teolog. Wykładowca teologii systematycznej na Uniwersytecie w Getyndze, zaś od 1917 profesor teologii i historii religii na Uniwersytecie w Marburgu. Założyciel organizacji *Religiöser Menschheitsbund*, której celem była współpraca etyczna ludzi reprezentujących różne przekonania religijne.

² Por. R. OTTO, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, 38n, 181n.

wyobrażenia. Jednak istota tego doświadczenia przekracza pojęciowe możliwości poznania ludzkiego, zaś przecucie *sacrum* ma zasadniczo charakter pozaracjonalny³.

Szczególnym wkładem doświadczenia religijnego, które wzbogaca nasze poznanie jest doświadczenie tajemnicy (mysterium). Wynika to z ottowskiego stwierdzenia, że rzeczywistość *sacrum*, na określenie której używa on także pojęcia *numinosum* (łac. numen – bóstwo), konstytuują elementy racjonalne i irracjonalne. Elementy racjonalne to elementy, które dają się ująć w system pojęć i twierdzeń tworzących to, co określamy mianem doktryny religijnej i związanego z nią języka religijnego. A ponieważ w historycznych systemach religijnych istnieje potrzeba przekazu treści doktrynalnych, dlatego zwykle w systemach tych akcentuje się elementy racjonalne. W ten sposób następuje proces racjonalizacji religii, który według Otta, religię zubaża i deformuje. Gdyby bowiem przyjąć, że treść i istotę *sacrum* można w całej pełni wyrazić pojęciami racjonalnymi, wówczas należałoby uznać kategorię *świętości* za kategorię racjonalną, zaś każdą religię, która z tej kategorii wyrasta, za religię racjonalną. Tymczasem Otto podkreśla, że w rzeczywistości *sacrum* obok elementów racjonalnych istnieją także elementy irracjonalne, które wymykają się poznaniu zmysłowemu, jednak dają się doświadczyć dzięki poznaniu intuicyjnemu. Stanowią one istotę rzeczywistości sakralnej, rzeczywistości, która jest „czymś całkiem innym” w stosunku do człowieka i całego świata naturalnego. Wykracza ona poza granice rzeczywistości zrozumiałych i znanych człowiekowi. Dlatego nie można jej istoty wyrazić w sposób pojęciowy, natomiast można jej doświadczyć i ją przeżyć jako tajemnicę⁴.

Ponieważ zdefiniowanie *sacrum*, w przekonaniu R. Otta, jest niemożliwe, dlatego w swoich badaniach skoncentrował się on na przeżyciach religijnych, jakie wywołuje doświadczenie przez człowieka rzeczywistości sakralnej. Wśród przeżyć tych wyróżnił trzy najbardziej charakterystyczne: mysterium tremendum, fascinosum i augustum. Pierwsze z nich oznacza, że człowiek doświadczając *sacrum* doznaje uczucia grozy i lęku wynikającego z tajemniczości, majestatu i potęgi rzeczywistości sakralnej. Wobec absolutnej wszechmocy *sacrum* człowiek uświadamia sobie własną nicość, a w konsekwencji odczuwa lęk, strach, wręcz przerażenie połączone z wewnętrzną grozą⁵.

Jednak przeżycie mysterium tremendum, według Otta, łączy się i wchodzi w osobliwy kontakt – harmonię z przeżyciem mysterium fascinosum. Jest to przeżycie i doświadczenie *sacrum* jako rzeczywistości niezwykle uszczęśliwiającej, przez którą człowiek pragnie być ogarniętym, a nawet się z nią zjednoczyć. Wyrazem mysterium fascinosum jest uczucie religijnej tęsknoty, której celem jest osiągnięcie zbawienia czy wybawienia rozumianego powszechnie jako stan najwyższej szczęśliwości⁶.

Przeżycie mysterium tremendum i fascinosum sprawia, że człowiek w doświadczeniu religijnym przyjmuje postawę ambiwalentną. Rzeczywistość *sacrum* z jednej strony go przeraża i napełnia lękiem, z drugiej zaś strony pociąga i fascynuje. Według Otta

³ Por. *tamże*, 95; zob. również H. W. SCHÜTTE, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto*, Berlin 1969, 34nn.

⁴ Por. R. OTTO, *Świętość*, dz. cyt., 55.

⁵ Por. H. W. SCHÜTTE, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto*, dz. cyt., 55n.

⁶ Por. R. OTTO, *Świętość*, dz. cyt., 64nn.

ta ambiwalencja uczuć religijnych jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech całej historii religii. Natomiast doświadczenie *sacrum* dynamizuje i ukierunkowuje życie ludzkie, gdyż zobowiązuje sumienie człowieka do postępowania zgodnego z moralnymi zasadami życia, które z tego doświadczenia wynikają. Otto wprowadza tu istotny termin: *augustum*, który odnosi się do systemu wartości. Otóż doświadczenie *sacrum* stanowi najgłębsze źródło wszelkiej moralności, pozwala człowiekowi odróżnić dobro od zła oraz przyczynia się do poszanowania takich wartości jak dobro, piękno, sprawiedliwość itp. Istnieje oczywista zgodność między tymi wartościami a wartością *sacrum*, przy czym, jak podkreśla Otto, istnieje między nimi także zasadnicza różnica natury. Oznacza ona, że rzeczywistość sakralna nie jest sumą dobra, piękna, sprawiedliwości i innych wartości znanych człowiekowi, lecz jest wartością samoistną, obiektywną, nieskończoną, będącą irracjonalną podstawą i źródłem wszelkich wartości dających się ująć w sposób racjonalnych⁷.

Rudolf Otto dokonał opisu rzeczywistości *sacrum* w oparciu o wieloaspektową analizę przeżycia religijnego, dzięki któremu człowiek odkrywa i poznaje tę rzeczywistość. Wskazał na swoistość i odrębność przeżycia religijnego od doświadczeń typu psychologicznego czy socjologicznego, a tym samym na jego autonomiczny i nieredukowalny charakter. Przeżycie religijne uobecnia w życiu człowieka rzeczywistość *sacrum* i umożliwia człowiekowi nawiązanie z nią relacji. Jednocześnie jednak Otto w swoich badaniach ograniczył się do analizy przeżycia religijnego, marginalizując inne przejawy ludzkiej religijności. Przez to jego opis *sacrum* dokonuje się tylko w takim stopniu, w jakim jest ono dane i doświadczane w tym przeżyciu. Natomiast jego fenomenologiczna teoria religii zawiera wiele elementów z zakresu psychologii religii.

2. *Sacrum* jako moc

Fenomenologia religii z natury swojej powiązana jest i korzysta z badań innych dziedzin religioznawstwa empirycznego. W przypadku fenomenologicznej teorii Gerarda van der Leeuwa⁸ jest to powiązanie z historią i etnologią religii, które dostarczają wiele danych na temat różnorodnych przejawów życia religijnego świata.

W odniesieniu do religii Van der Leeuw wyróżnia dwie jej formy: horyzontalną i wertykalną. Źródłem formy horyzontalnej jest człowiek, jego religijna aktywność i poszukiwanie ostatecznego sensu życia. Natomiast wertykalna forma religii pochodzi bezpośrednio od Boga i jest wyrazem Jego działania, a ściślej Jego objawienia, które przekazuje człowiekowi. Na płaszczyźnie horyzontalnej religia jawi się jako zrozumiałe przeżycie człowieka, które jest fenomenem i w związku z tym może stanowić przedmiot badań fenomenologicznych. Na płaszczyźnie wertykalnej religia ukazuje się jako skierowane do człowieka objawienie Boże, którego jednak nigdy nie można w

⁷ Por. *tamże*, 86n.

⁸ Gerard van der Leeuw (1890 – 1950) holenderski religioznawca, który dokonał opracowania metodologicznego statusu fenomenologii religii. W 1918 roku został powołany na katedrę historii religii Uniwersytetu w Groningen i stanowisko to piastował do swojej śmierci. Współzałożyciel i prezes Holenderskiego Towarzystwa Religioznawczego oraz współinicjator i prezes International Association for the Study of the History of Religions.

pełni zrozumieć i objąć poznaniem ludzkim. A zatem nie jest ono fenomenem i dlatego nie może stanowić przedmiotu poznania fenomenologicznego. Natomiast może być poznane pośrednio, czyli przez uchwycenie i analizę odpowiedzi, jakiej człowiek udziela na objawienia Boże. Odpowiedź taka bowiem wiąże się z przeżyciem religijnym i jest fenomenem podlegającym poznaniu⁹.

Analizując źródła horyzontalnej formy religii Van der Leeuw podkreśla, że człowiek z natury swojej dąży do zrozumienia sensu życia i opanowania otaczającego go świata. Dążenie to określa on „wołą mocy” i ma ono na celu odkrycie *mocy*, która nadałaby życiu ludzkiemu głębszy i szerszy sens. Człowiek bowiem nie akceptuje danego mu życia, lecz stale pragnie życia bogatszego niż to, które posiada. Nieustannie poszukuje więc *mocy*, która by je poszerzyła i sensu, aby je zrozumieć. Owe poszukiwania i aktywność człowieka sprawiają, że porządkuje on i organizuje życie w sensowną całość, tworząc w ten sposób kulturę. Jednak jego poszukiwania *mocy* i sensu trwają nadal. Pokonując kolejne granice sensu człowiek dochodzi wreszcie do pytania o sens ostateczny swojego życia i otaczającego go świata. I wówczas odkrywa religijny wymiar rzeczywistości, który wszystkiemu nadaje sens najgłębszy, całościowy i ostateczny¹⁰.

W powyższym ujęciu religia stanowi poszerzanie życia ludzkiego do najdalszych jego granic, a ściślej ujmując, poszerzanie aż do ostatecznej granicy. Osiągając tę granicę człowiek uświadamia sobie, że w oparciu o własne siły nie jest w stanie odkryć *mocy* ostatecznej i ostatecznego sensu, ale jednocześnie doświadcza, że owa *moc* ogarnia go, przenikając „spoza granic życia”. *Moc* ostateczna ogarnia człowieka, ale jednocześnie pozostaje dla niego tajemnicą, bowiem jej istota znajduje się poza granicą ostateczną¹¹.

Odkrywanie *mocy* może dokonywać się na drodze ludzkich poszukiwań, ale może także być darem w postaci objawienia. Jest to wertykalna forma religii. Według Van der Leeuwa objawienie przychodzi „spoza granic życia” i oznacza prawdę o Bogu przekazaną człowiekowi przez Niego samego. A ponieważ człowiek i jego władze poznawcze nie są w stanie w pełni pojąć prawdy o Bogu, w związku z tym objawienie nie może być całkowicie rozumiane przez człowieka. Poznanie objawienia dokonuje się więc pośrednio przez odpowiedź jakiejś człowiek udziela na objawienie swoją postawą i która wiąże się z przeżyciem religijnym. Dzięki poznaniu objawienia człowiek uświadamia sobie, że w jego życiu pojawia się *moc* całkowicie mu obca, która go ogarnia i poszerza granice jego życia. Człowiek próbuje tę *moc* zgłębić i odnieść się do niej, co sprawia, że przyjmuje wobec niej postawę wyrażającą się najpierw w zdumieniu, a następnie w wierze¹².

W momencie urzeczywistnienia się relacji między przedmiotem i podmiotem religii, tzn. między *mocą* i człowiekiem, pojawiają się, według Van der Leeuwa, działania i środki, dzięki którym te dwa człony mogą na siebie oddziaływać. Dla analizy fenomenologicznej najistotniejsze jest działanie człowieka, które jest konse-

⁹ Por. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, 720n.

¹⁰ Por. TENŽE, *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957, 18n., 23.

¹¹ Por. TENŽE, *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941, 81.

¹² Por. TENŽE, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., 722.

kwencją przeżycia *mocy*. Człowiek doświadcza *mocy* szczególnie w aspekcie jej obecności, a zarazem obcości. *Moc*, która jest obca nie pozwala człowiekowi czuć się spokojnym, lecz domaga się działania, które Van der Leeuw określa mianem rytu postępowania i rytu obrzędu. Pierwsze dokonuje się, gdy człowiek pokonując poczucie obcości i związaną z nim trwogę wprowadza *moc* w stałe formy swego postępowania. *Moc* staje się fundamentem codzienności. Drugie zaś, tj. obrzęd, ma miejsce wówczas, gdy przez działanie człowiek zatrzymuje *moc*, szczególnie ją uobecnia, a przez to nadaje swemu życiu trwałość. Jednak w istocie postępowanie oraz obrzęd są zjawiskami sobie bliskimi¹³.

W oparciu o bogaty materiał faktograficzny G. van der Leeuw dokonał wnikliwej analizy przeżycia religijnego. Na jej podstawie stwierdził, że zjawisko religii można określić jako poszerzanie i pogłębianie życia ludzkiego do nieskończoności przez zakorzenienie go w *mocy*. Natomiast najbardziej fundamentalnym, a zarazem uniwersalnym przeżyciem religijnym jest doświadczenie *mocy*.

Pojęcie *mocy* stanowi centralną kategorię teorii Van der Leeuwa. Oznacza ona rzeczywistość sakralną o absolutnym charakterze, która znajduje się u źródła zjawiska religii. *Moc* jako taka nie jest dostępna ludzkiemu poznaniu, można natomiast uchwycić jej historyczną formę, czyli historyczne systemy religijne. Są one przejawem tej samej rzeczywistości sakralnej, różnią się zaś pod względem jej symbolicznego wyrażania. Historyczne systemy religijne to historyczne upostaciowanie *mocy*, a historyczne postacie tzw. założycieli religii, to postacie, które w określonych okolicznościach historycznych zapoczątkowały specyficzne dla nich przeżycie *mocy*.

W ten sposób Van der Leeuw z jednej strony uznał realne istnienie rzeczywistości sakralnej jako rzeczywistości absolutnej i autonomicznej, co decyduje, że zjawisko religii jest zjawiskiem samoistnym i specyficznym. Z drugiej zaś strony jego koncepcja *mocy* implikuje tezę relatywizmu uznającą równość i jednakową wartość wszystkich religii historycznych. Wprawdzie w swojej teorii Van der Leeuw szczególne miejsce przypisuje tzw. „religiom pierwotnym”, ale na tej zasadzie, że w religiach tych odnajduje on źródło i początek doświadczenia *mocy* oraz największy z możliwych stopień jedności między podmiotem a przedmiotem przeżycia religijnego. Ten stopień jedności nazywa totalnością i oznacza on, że nie sposób oddzielić jednego od drugiego. Religie pierwotne są przejawem totalnego powiązania życia ludzkiego, wszelkich jego dziedzin oraz otaczającego świata z rzeczywistością sakralną¹⁴. Jednocześnie religijność pierwotna jest, według Van der Leeuwa, zasadniczym przeciwieństwem religijności nowożytnej, którą charakteryzuje proces sekularyzacji i utrata poczucia sakralności życia. W dążeniu do niezależności człowiek nowożytny dokonał rozdzielania owej pierwotnej jedności podmiotu i przedmiotu przeżycia religijnego, w wyniku którego zrodził się dystans człowieka do świata zewnętrznego, do innych ludzi i do samego siebie. W szczególności zaś nastąpiła utrata jedności człowieka z rzeczywistością sakralną, czyli *mocą*.

¹³ Por. *tamże*, 389nn.

¹⁴ Por. *tamże*, 58.

3. Sacrum – Profanum

Związek fenomenologii religii z innymi dziedzinami religioznawstwa empirycznego szczególnie uwidacznia się w badaniach Mircea Eliade¹⁵. Jego prace stanowią swoiste przenikanie się fenomenologii z historią, etnologią, socjologią religii, a nadto z hermeneutyką i filozoficzną antropologią. Przedmiotem jego badań religioznawczych było nie tyle doświadczenie religijne rozumiane jako jednostkowe przeżycie człowieka, lecz analiza tzw. faktów, czyli wszelkich przejawów życia religijnego, które miały miejsce w różnych kulturach i różnych okresach historycznych.

U podstaw eliadowskiej teorii religii znajduje się pojęcie *sacrum*, którym określa on nieredukowalną istotę wszelkich historycznych zjawisk religijnych. Eliade nie definiuje pojęcia *sacrum*, lecz stwierdza, że określa je opozycja wobec *profanum* i podejmuje próbę ustalenia zakresu znaczeniowego tych dwóch kategorii. *Sacrum* jest, według niego, całkowicie odmienne od *profanum*, stanowi też zupełnie inny rodzaj rzeczywistości. *Sacrum* utożsamia on z tym, co realne, rzeczywiste i ponadhistoryczne, *profanum* zaś oznacza sferę tego, co nierealne, przypadkowe i ściśle związane ze zmiennymi dziejami świata. *Sacrum* to wartość wskazująca na byt prawdziwy i niezmienny, podczas gdy sfera *profanum* to wartość pozorna, określająca byt istniejący w sposób wtórny i przygodny. I chociaż *sacrum* i *profanum* są rzeczywistościami tak diametralnie różnymi od siebie, to jednak, jak zauważa Eliade, wzajemnie niezbędnymi, zachodzi bowiem między nimi swoista dialektyka i zależność. Otóż *sacrum*, czyli to co nieskończone i ahistoryczne, zawsze manifestuje swoją obecność poprzez *profanum*, czyli przez to, co skończone i historyczne¹⁶.

Eliade podkreśla, że rzeczywistość *sacrum* nigdy nie jest dana człowiekowi wprost i bezpośrednio. Manifestuje się zaś przez sferę *profanum*, a manifestacje te określa on mianem hierofanii. *Sacrum* może ujawniać się w dowolnym miejscu, w dowolnym czasie i w dowolny sposób, gdyż posiada zdolność nadawania każdemu elementowi rzeczywistości empirycznej cech hierofanii. A zatem hierofanią mogą stać się elementy i zjawiska otaczającego nas świata, człowiek, jego codzienne czynności oraz przedmioty przez niego wytwarzane, wreszcie świat zwierząt i roślin. Eliade twierdzi, że każdy fakt religijny można uznać za hierofanię, o ile wyraża on w pewien sposób wartość *sacrum*, tzn. jakieś jedno jego przeżycie spośród niezliczonych, możliwych wariantów. Wszystkie tego rodzaju fakty religijne posiadają jednakową wartość dla badacza analizującego zjawisko religii, gdyż jako hierofanie wyrażają *sacrum* oraz ukazują postawę wobec *sacrum* tych ludzi, którzy doświadczają hierofanii¹⁷.

Hierofanie, jak podkreśla Eliade, mogły występować wszędzie i w każdej dziedzinie życia. Można zatem sądzić, że wszelkie zjawiska czy przedmioty empiryczne, istoty

¹⁵ Mircea Eliade (1907 – 1986) rumuński religioznawca, od 1933 roku wykładowca Uniwersytetu w Bukareszcie. Po drugiej wojnie światowej w 1945 roku osiedlił się w Paryżu, gdzie na przełomie 1947/1948 w *École des Hautes Etudes* wygłosił serię prelekcji na temat struktury *sacrum* i mitu. W 1956 wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie został wykładowcą Uniwersytetu w Chicago, zaś w 1957 roku na tymże Uniwersytecie objął katedrę historii religii, którą kierował aż do swojej śmierci.

¹⁶ Por. M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz - Kowalski, Warszawa 1966, 7, 20-28.

¹⁷ Por. TENŻE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, 166n.

żywe czy też wykonywane przez człowieka czynności miały w ciągu historii swego istnienia udział w hierofaniach. Jest więc prawdopodobne, że na przestrzeni tysięcy lat życia religijnego ludzi na ziemi, nic co naturalne nie uniknęło związku z wartością sakralną. Oczywiście nie oznacza to, że cały rodzaj ludzki przeszedł przez wszystkie przejawy *sacrum* i że każda społeczność ludzka doświadczyła wszystkich przejawów świętości. Wolno jednak utrzymywać, według Eliadego, że każda wspólnota ludzka, w jakimś okresie swej historii dostrzegała w pewnych zjawiskach, istotach żywych czy przedmiotach empirycznych przejawy *sacrum*. Dzięki temu zachowuje ważność wskazana powyżej dialektyka: *sacrum* – *profanum*, bowiem w ramach każdego systemu religijnego obok tego, co święte istniało także to, co świeckie. Przeżycie hierofanii zakłada zatem zawsze pewien wybór ze strony człowieka i oddzielenie przedmiotu hierofanicznego od otaczającej go reszty przedmiotów. Ta reszta pozostaje dla człowieka nadal świecka¹⁸.

W swoich badaniach Eliade wielokrotnie podkreśla, że swoista dialektyka zachodząca między *sacrum* a *profanum* sprawia, że w hierofaniach następuje zbieżność tego, co absolutne i tego, co względne; tego, co wieczne i tego, co przemijające; tego, co ze swej istoty jest ahistoryczne i tego, co związane jest ze zmiennymi dziejami świata. Hierofania jest więc paradoksem – jakiś element rzeczywistości empirycznej, pozostając sobą, objawia coś „całkiem innego”. Każda hierofania ukazuje też współistnienie dwóch przeciwstawnych sobie rzeczywistości: ducha i materii, wieczności i doczesności. To współistnienie sprawia, że *profanum* często ogranicza i zakrywa istnienie *sacrum*, ale jednocześnie, według Eliadego, określa kierunek badań nad zjawiskiem religii. Celem tych badań jest analityczne i intuicyjne odkrywanie obecności *sacrum* w jego licznych, historycznych przejawach, a jednocześnie odkrywanie ponadhistorycznych i ponadczasowych struktur sakralnych¹⁹.

W kontekście pojęcia hierofanii i jego interpretacji, Eliade formułuje jedną z zasadniczych tez swojej teorii religii, a mianowicie tezę o „duchowej jedności i ciągłości dziejów religijnych świata”. Według niego dzieje te ukształtowane są przez nagromadzenie hierofanii, czyli wielorakich manifestacji *sacrum* i związanych z nimi doświadczeniami religijnymi człowieka. Od najbardziej elementarnych hierofanii, czyli np. manifestacji rzeczywistości sakralnej w kamieniu, aż do najwyższej, czyli osobowej, jaką dla chrześcijanina jest Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie, istnieje nieprzerwana ciągłość. W każdym z tych przypadków bowiem dochodzi do manifestacji rzeczywistości „całkiem innej”, która nie należy do świata widzialnego, mimo iż objawia się w przedmiotach czy osobach stanowiących integralną część rzeczywistości empirycznej. Przedmiot zaś, czy osoba, w których człowiekowi manifestuje się wartość *sacrum*, stają się dla niego przez to samo także „czymś innym”, chociaż należą one nadal do świata naturalnego i na pozór nic nie zdradza ich inności²⁰.

Eliadowska teoria religii jest próbą wszechstronnego wyjaśnienia zjawiska religijnego w oparciu o analizę tzw. faktów, czyli różnorodnych przejawów życia religijnego

¹⁸ Por. M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., 17n.

¹⁹ Por. TENŻE, *Mythes, rêves et mystères*, dz. cyt. 178n.

²⁰ Por. TENŻE, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1976, 160n.

świata. Jednocześnie badania Eliadego zmierzały nie tylko do poszerzenia wiedzy humanistycznej o zjawisku religijnym, ale także do sformułowania w oparciu o tę wiedzę wniosków wykraczających poza dane empiryczne. Służyło temu zastosowanie w jego badaniach metody fenomenologicznej, dzięki której dążył on do przekraczania historycznych uwarunkowań różnych tradycji religijnych i wydobywania ich istoty, czyli elementarnych i ponadhistorycznych struktur religijnych. Podstawę tych struktur stanowią pojęcia: *sacrum* i *profanum* oraz związane z nimi pojęcie hierofanii. Ponadhistoryczne struktury religijne, według Eliadego, decydują o zasadniczej równości historycznych systemów religijnych, które jedynie różnią się między sobą w określaniu tego, co stanowi sferę *sacrum* i sferę *profanum*. Jednocześnie jednak struktury te pozwalają stwierdzić, że zjawisko religii jest zjawiskiem autonomicznym i nieredukowalnym, które można wyjaśnić tylko we właściwych mu warunkach istnienia, czyli w tzw. skali religijnej. Zrozumienie istoty tego zjawiska jest tym samym możliwe tylko dzięki wyróżnieniu tego, co jest w nim oryginalne i co nie da się sprowadzić do czegoś poza-religijnego, jak np. zjawisk o charakterze społecznym lub psychologicznym.

Zakończenie

Fenomenologia religii w istotnym stopniu przyczyniła się do rozwoju religioznawstwa empirycznego i jego badań nad zjawiskiem religii. W kontekście teorii redukcjonistycznych fenomenologowie podjęli się zadania obrony autonomii i specyfiki zjawiska religijnego, wykazując, że genezy tego zjawiska nie można wyjaśnić za pomocą czynników pozareligijnych, gdyż wyrasta ono z własnego i sakralnego podłoża. Ponadto fenomenologia wydatnie poszerzyła wiedzę na temat religii, szczególnie w odniesieniu do określenia jej istoty jako relacji zachodzącej między człowiekiem a rzeczywistością sakralną określaną mianem *sacrum*. Wprawdzie poszczególni fenomenologowie nieco odmiennie ujmują i interpretują charakter owej relacji oraz jej podmiot i przedmiot, ale nie są to interpretacje wzajemnie się wykluczające, lecz dopełniające. Tak więc w pojęciu *sacrum* R. Otto akcentuje tajemnicę, która człowieka fascynuje i odpycha zarazem, G. van der Leeuw uwydatnia *moc*, która umożliwia człowiekowi przekraczanie granic życia, zaś M. Eliade podkreśla w pojęciu *sacrum* rzeczywistość realnie istniejącą, dzięki której człowiek partycypuje w absolutnej i wiecznej sferze życia. Są to więc koncepcje pojęcia *sacrum*, które wskazują na różne jego aspekty, wzajemnie się uzupełniają i dopiero w sumie dają możliwie jego pełny obraz. Różnice interpretacyjne w teoriach fenomenologicznych wynikają bowiem przede wszystkim z bogactwa zjawiska, jakim jest religia, a także z powiązania fenomenologii religii z innymi dziedzinami religioznawczymi.

LES INTERPRÉTATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES DU SACRUM

Résumé

La phénoménologie de la religion a été constituée au 19^{ème} siècle dans le contexte du positivisme et de l'évolutionisme qui, eux-mêmes, ont résolu le problème de la genèse de la religion par le réductionnisme. En effet, le positivisme et l'évolutionisme ont permis de trouver la source de la vie religieuse dans la nature humaine et dans les circonstances de la vie humaine. La phénoménologie défend l'autonomie et la spécificité de la religion. Ce système indique, en outre que la religion est la valeur « sui generis » qui développe la base originelle et sacrée. La phénoménologie dit aussi que l'essentiel de la religion est la relation entre l'homme et la réalité qui s'appelle *sacrum*.

La phénoménologie de la religion admet que le *sacrum* est la réalité transcendente qui serait différente de la réalité temporelle. La phénoménologie trouve que le *sacrum* est une valeur ahistorique et que les systèmes religieux sont les manifestations de cette valeur. Grâce à ces manifestations, les représentants de la phénoménologie ont examiné et essayé de décrire la réalité du *sacrum*. Rudolff Otto a analysé l'expérience religieuse de l'homme et a souligné trois aspects du *sacrum* : le *mysterium tremendum*, *fascinans* et *augustum*. Il a affirmé que si l'homme rencontre le *sacrum*, il expérimente simultanément deux sentiments : la peur et l'horreur d'une part et de l'autre la fascination à cause de la toute puissance du *sacrum*. La théorie de R. Otto comporte beaucoup d'éléments psychologiques.

Gerard van der Leeuw admet que la religion est le processus au cours duquel l'homme élargit les limites de sa vie car l'homme n'accepte pas sa vie ; aussi tente-t-il de la chercher plus profondément pour enfin la propager. Grâce à cela, l'homme découvre que la *puissance* est absolument différente du monde temporel. C'est la *puissance* sacrée qui est l'essentiel de chaque religion et de chaque expérience. Grâce à cette *puissance*, l'homme découvre le domaine religieux du monde et le sens religieux de sa vie.

Pour Mircea Eliade, pour comprendre le phénomène de la religion il faut voir deux catégories : *sacrum* et *profanum*. Le *sacrum*, pour lui est la réalité sacrée, éternelle, spirituelle et ahistorique. C'est le domaine qui est réel et qui ne change pas. *Profanum* est la réalité qui est laïque, temporelle, matérielle et historique. Néanmoins, entre ces deux réalités il y a un lien qui les unit car par *profanum*, *sacrum* manifeste sa présence. Selon Eliade, toute l'histoire religieuse du monde, c'est l'histoire des manifestations du *sacrum*. Grâce à ces manifestations, l'homme qui a la nature religieuse a aussi le contact avec le *sacrum*.

Les représentants de la phénoménologie de la religion ont essayé de décrire la réalité du *sacrum*. Si ces descriptions sont différentes, elles sont aussi complémentaires. Chaque auteur fait ressortir un autre aspect du *sacrum* qui serait le plus important pour lui. Mais le mérite le plus sage de la phénoménologie de la religion est l'affirmation que la réalité du *sacrum* est bien réelle, transcendente et que cette réalité est la source de la vie religieuse de l'homme et du monde.