

ZBIGNIEW KAŹMIERCZAK

KONCEPCJA FENOMENOLOGII RELIGII W UJĘCIU GERARDUSA VAN DER LEEUWA

Gerardus Van der Leeuw (1890-1950) to jeden z czołowych religioznawców XX wieku. Jego zainteresowania nad religią obejmują religie pierwotne, religię staroegipską, religie klasycznego antyku, historię chrześcijaństwa, historię porównawczą religii i fenomenologię religii. Jego *Fenomenologia religii* jest dziełem klasycznym dla tej dyscypliny religioznawczej¹. Liczba jego publikacji sięga 650, w tym ok. 50 książek. Uczeń Van der Leeuwa, F. Sierksma, pisał: „Każda dziedzina ma swoje wielkie nazwiska, swoje kamienie milowe w historii. Nauka o religii zna Schleiermachera, Otto i Soederbloma. Tuż obok nich stoi Van der Leeuw”².

Mimo tak wielkiej wagi myśli tego autora, jest ona niestety w Polsce prawie nieznaną. Choć *Fenomenologia religii* ukazała się w 1978 r., nie powstało jednak, według naszych najlepszych wiadomości, żadne poważne opracowanie tak całości, jak części jego spuścizny. Jeśli chodzi o krótkie wypowiedzi o Van der Leeuwie, które można znaleźć w polskich podręcznikach dotyczących religii³, to łatwą rzeczą będzie udowodnienie, że wszystkie opierają się wyłącznie na ostatnim, bardzo krótkim (choć ze względów metodologicznych ważnym) rozdziale *Fe-*

¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978. Wydanie pierwsze, niemieckie: *Phaenomenologie der Religion*, Tübingen 1933.

² Cyt. za: J. J. Gorski, *Cult-Culture. The Theological Anthropology of Gerardus van der Leeuw*, Paris 1971, 13 (nie opublikowana praca doktorska obroniona w Instytucie Katolickim w Paryżu).

³ Zob. M. Nowaczyk, *Fenomenologia religii*, w: *Zarys religioznawstwa*, wyd. zb., Warszawa 1988, 194-198; M. Nowaczyk, *Fenomenologia religii*, w: *Leksykon religioznawczy*, wyd. zb., Warszawa 1988, 75-78; T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964; J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, 39-43; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, 245-247.

nomenologii o nazwie *Epilegomena*⁴. Ciekawe wahania pod tym względem można znaleźć w pracy T. Margula *Sto lat nauki o religiach świata*. Z jednej strony mówi on, że to właśnie Van der Leeuw powołał do życia fenomenologię religii i że wyrażająca zbliżone stanowisko praca Menschinga *Die Religion* nie może się mierzyć z dziełem Holendra; z drugiej, to właśnie Mensching i – zdaniem Margula – jego mniej wartościowe dzieło omawiane są obszernie w jego książce, podczas gdy Van der Leeuw wzmiankowany jest tylko w ogólnikowych uwagach⁵.

W niniejszym artykule zajmiemy się metodologiczną stroną myśli fenomenologa: na podstawie jego nierzadko enigmatycznych i pozornie sprzecznych wypowiedzi spróbujemy uchwycić Van der Leeuwa rozumienie przedmiotu, celu, metody fenomenologii religii oraz swoistości tego podejścia poznawczego wobec innych dziedzin badań nad religią.

1. Zarys dziejów dyscypliny

Termin „fenomenologia religii” został po raz pierwszy użyty przez Pierre’a Daniela Chantepie de la Saussaye, profesora Van der Leeuwa, we wprowadzeniu do pierwszego wydania podręcznika jego autorstwa, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Freiburg 1887). W słynnej pracy R. Otto *Świętość* (Breslau 1917) występują pewne bardzo skąpe teoretyczne wypowiedzi na temat fenomenologii religii, chociaż uznaje się, że pozycja ta uchodzi za doskonały przykład fenomenologicznego rodzaju rozważań⁶. Gerardus Van der Leeuw w *Einführung in die Religionsphänomenologie* (Groningen 1925) zestawiał po raz pierwszy nowy program fenomenologicznych rozważań nad religią, a następnie, rozwiniawszy go w *Fenomenologii religii*, sprawił, iż fenomenologia religii jest od tej pory powszechnie przyjętym terminem fachowym⁷.

⁴ (709-735). Numer w nawiasie oznaczać będzie stronę w polskim wydaniu *Fenomenologii religii*.

⁵ Zob. T. Margul, dz. cyt., 82, 217-224.

⁶ Zob. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowa 1989, 85-113.

⁷ Do współczesnych najbardziej znanych fenomenologów religii zalicza się M. Eliadego i G. Lanczkowskiego. Zob. też listę XX-wiecznych fenomenologów w: G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1986, 63. Wypada jednak zaznaczyć, że niektórzy badacze (np. Z. Poniatowski, *Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii*, 27, w: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, wyd. cyt.) odróżnia fenomenologię religii od stanowiska Eliadego (Poniatowski nazywa je „morfologią sacrum”) i Otto (według tego samego autora, Otto jest reprezentantem nurtu irracjonalistycznego w religioznawstwie). D. Allen uważa, że R. Otto dokonał wkładu w rozwój fenomenologii religii poprzez dwa elementy: podejście doświadczeniowe połączone z szukaniem uniwersalnych istotowych struktur religii oraz antyredukcyjizm, D. Allen, *Phenomenology of Religion*, w: *The Encyclopedia of Religion*, New York-London 1983. t. 11, 277.

Spróbujmy teraz scharakteryzować w sposób ogólny przedmiot oraz procedury poznawcze fenomenologii religii.

a. Fenomenologia religii jako dyscyplina religioznawcza

Na początku musimy zauważyć, że fenomenologia religii to zarówno pewne podejście metodologiczne w badaniach nad religią, jak i pewne stanowisko filozoficzno-światopoglądowe w tych badaniach. W pierwszym znaczeniu fenomenologia religii jest *dzieliną* (działem, dyscypliną) religioznawstwa. W drugim sensie jest pewnym *kierunkiem* w religioznawstwie. Jako podejście metodologiczne musi ona zostać wyodrębniona z innych działów nauki o religii, takich jak: historia religii, typologia religii, geografia religii, etnologia religii, socjologia religii, czy psychologia religii⁸. Fenomenologia religii ujawnia swoją swoistość zwłaszcza poprzez porównanie jej z historią religii. O ile bowiem historia religii zajmuje się religiami w ich rozwoju historycznym (aspekt diachroniczny badania religii), o tyle fenomenologia religii spośród przedstawionego przez historię materiału dąży, poprzez badania porównawcze, do ujęcia religii w aspekcie synchronicznym⁹. Dążenie to posiada trzy podstawowe formy. Fenomenolog może ograniczyć się do zwykłej *systematyzacji* (1), ale może również usiłować podać *typologię* zjawisk religijnych (2) albo szukać ich *istoty* (3). Według Chantepie de La Saussaye, fenomenologia religii zajmuje miejsce pośrednie między historią a filozofią, jest podejściem opisowym i porównawczym kulminującym w systematyzacji. Rolę deskryptywną i porównawczą przyznawał tej dyscyplinie religioznawstwa również jeden z jej fundatorów, W. Brede Kristensen (1867-1953), który zadanie fenomenologii religii upatrywał w tworzeniu istotnych typów¹⁰. W przeciwieństwie do tych autorów, inny wybitny religioznawca, F. Heiler (1892-1967), cel tej dyscypliny naukowej widział w szukaniu istoty religii. Poszukiwania te muszą unikać jednak wszelkich presupozycji, wszelkiej filozofii *a priori* i powinny zostać oparte na procedurze, która – zauważmy – filozoficznie rzecz biorąc, wyklucza wszelkie ujęcie istoty, a mianowicie na indukcji. Istotowej wersji fenomenologii trzyma się również C. Jouco Bleeker (1898-1983)¹¹. Warto też dodać, że ze względu na wzmiankowany moment porównaw-

⁸ Zob. G. Lanczkowski, dz. cyt., 52-82.

⁹ „(...) Zadaniem fenomenologii jest wzajemne przyporządkowanie rzeczowo pokrewnych zjawisk religijnych” (G. Lanczkowski, dz. cyt., 59).

¹⁰ J. D. Bettis, *The Phenomenology of Religion. W. Brede Kristensen. (Editor's Introduction)*, w: J. D. Bettis (wyd.), *Phenomenology of Religion. Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, New York – Evanston 1969, 35.

¹¹ D. Allen, dz. cyt., 278-279.

czy liczni uczeni uznają fenomenologię religii za właściwie pojęte „religioznawstwo porównawcze”¹².

Zdaniem R. Schaefflera, do sformułowania fenomenologicznego programu poszukiwania istoty doprowadziły trudności w generalizacjach dokonywanych na materiale przyniesionym w ciągu dziejów badań religioznawczych. Materiał ten zdobywany na gruncie filologii i archeologii, historii i badań etnologicznych był bardzo bogaty i różnorodny, lecz definicje religii na nim oparte wydawały się zbyt ubogie i upraszczające. Nie obejmowały one wszystkich cech religijnych, zaś kryterium, które kierowało ich powstaniem, zdawało się być dowolne. W obliczu tej sytuacji fenomenologia religii postawiła sobie za zadanie próbę wyłonienia z konkretnych zjawisk takich struktur, które pozwalałyby doświadczać konkretny przypadek jako element swoistej większej całości¹³. Wedle słów R. Schaefflera, „jako (...) trwałą strukturę (...), a nie jako sztucznie wyizolowany kompleks poszczególnych cech, opisywanych przez abstrakcyjne, tzn. oderwane pojęcie, należy ujmować 'pojęcie istoty', które fenomenologia chciała odsłonić w napotkanych zjawiskach”¹⁴.

b. Fenomenologia religii jako podejście filozoficzne

Jak powiedzieliśmy wyżej, fenomenologia religii to nie tylko pewne podejście metodologiczne, ale również, powiązane z nim, stanowisko filozoficzno-światopoglądowe. Stanowisko to nie jest przeważnie wyraźnie deklarowane, ale raczej mniej lub bardziej świadomie zakładane. Oprócz nastawienia porównawczego i systematycznego, empiryczno-historycznego i opisowego, cechuje bowiem fenomenologię religii antyredukcjonizm, wymierzony głównie przeciw ewolucjonizmowi i pozytywizmowi (ten ostatni przybiera w teorii religii również stanowisko ewolucjonistyczne), które w XIX i na początku XX wieku dominują w filozofii i naukach humanistycznych. Dystansując się do ewolucjonizmu, fenomenologia religii dzieli w ten sposób podejście antyewolucjonistyczne, które szeroką falą pojawiło się w humanistyce po I wojnie światowej.

Przypomnijmy, że według doktryn ewolucjonistycznych (główni reprezentanci: A. Comte (1798-1857), H. Spencer (1820-1903), E. Tylor (1832-1917), J. Frazer (1854-1941)) religia jest rodzajem błędu intelektu popełnionego na początku istnienia ludzkości, który wynikał z niewłaściwego tłumaczenia zjawisk przyrodniczych i psychicznych. Wszystkich ewolucjonistów cechuje zatem *intelektualizm*, który sprawia, że rozpatrują religie, nawet te ludów niepiśmiennych, przede

¹² G. Lanczkowski, dz. cyt., 63. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że dzieje religioznawstwa holenderskiego praktycznie są tożsame z dziejami fenomenologii religii. Podkreślał to J. Waardenburg; zob. Z. Poniatowski, dz. cyt., 26.

¹³ R. Schaeffler, dz. cyt., 87.

¹⁴ Tamże.

wszystkim jako pewien *pogląd*, natomiast aspekt egzystencjalny i przeżyciowy doświadczenia religijnego uznają za jej element niekonieczny¹⁵. Według ich wizji wraz ze wzrostem wiedzy empirycznej i matematyczno-fizycznej znaczenie religii słabnie ustępując miejsca bardziej doskonałym formom wiedzy. Comte (*Kurs filozofii pozytywnej*, 1830-1842) mówi więc o trzech etapach w dziejach ludzkości: religijno-teologicznym czyli fikcyjnym¹⁶, metafizycznym, czyli abstrakcyjnym¹⁷, oraz naukowym, czyli pozytywnym¹⁸. H. Spencer (główna praca: *Zasady socjologii*, 1876-1896) ewolucji wierzeń religijnych upatrywał w przejściu od kultu przodków – rzekomo najpierwotniejszej formy religii – poprzez politeizm i monoteizm aż do agnostycyzmu, który jest najdoskonalszą, bo naukową, postawą religijną.

Na terenie nauki o religii wpływowymi okazały się przede wszystkim ewolucjonistyczne poglądy E. B. Tylora i J. Frazera. Pierwszy z nich (główna praca: *Kultura pierwotna*, 1871), nawiązując do spencerowskiego poglądu o źródłach religii, uznaje „wiarę w Byty Duchowe” (zwaną animizmem) za pierwszą formę religii. Jego zdaniem, człowiek pierwotny doszedł do tej wiary poprzez obserwację takich zjawisk jak śmierć, sen, marzenia sennie, transe, halucynacje itd oraz poprzez wyjaśnianie ich za pomocą błędnych rozumowań¹⁹. J. Frazer (główna praca: *Złota gałąź*, 1890), należący do najbardziej przekonanych obrońców ewolucjonizmu, zakładał jednolitą ewolucję ludzkości pod względem fizycznym i psychicznym (różnił się tym od Tylorem, który przyjmował wielość dróg, którymi rozwijały się kultury). W jego ujęciu u źródeł zjawisk religijnych leżała pierwotna magia, która została stopniowo zastąpiona przez religię, ta ostatnia zaś przez naukę. Rozwój religijny dokonywał się wówczas, gdy późniejsze pokolenie uświadomiło sobie błędy i praktyczną nieskuteczność działań zgodnych ze światopoglądem ich przodków.

W przeciwieństwie do poglądu ewolucjonistów o tymczasowym, historycznym i błędnym charakterze religii, fenomenologowie religii uznawali ją za zjawisko trwałe, uniwersalne, o charakterze egzystencjalnym, w którym zaangażowany jest nie tylko intelekt, ale przede wszystkim sfera przeżyć i uczuć. W większości wypadków byli oni teistami i wielu z nich podkreślało, że dla właściwego zrozumienia religii potrzebne jest osobiste pozytywne doświadczenie w tym względzie. Ich zdaniem, jedynie badacz posiadający takie doświadczenie może zdobyć się na szczerą

¹⁵ Zob. J. Waller, E. Edwardson, *Evolutionism*, w: *Encyclopedia of Religions*, New York – London 1987, t. 5, 216.

¹⁶ Z trzema poddziałami: fetystycznym, politeistycznym i monoteistycznym; na tym etapie rozwoju dominuje tłumaczenie zjawisk w oparciu o „wole” analogiczne do woli człowieka.

¹⁷ Tłumaczenie poprzez abstrakcyjne idee, istoty, energie.

¹⁸ Tłumaczenie poprzez naukowe zasady przyczyny i skutku.

¹⁹ Zakładając, iż wszelkie formy religijne wywodzą się z animizmu, Tylor nie przedstawił jednak żadnej specjalnej teorii ich rozwoju.

życzliwość wobec fenomenu religii, co jest warunkiem empatycznego zrozumienia należącego do arsenału metod fenomenologii.

Poza wyżej przedstawioną ogólną charakterystyką, nie ma zgody co do powszechnie ważnej definicji fenomenologii religii. J. Waardenburg zwraca uwagę, że u sześciu czołowych holenderskich fenomenologów religii napotykamy aż pięć różnych rozumień tej dyscypliny²⁰. Ta różnorodność poglądów obecna nie tylko wśród holenderskich religioznawców zdaje się wynikać z rozmaitych faz rozwojowych i tradycji w poszczególnych krajach²¹ oraz oczywiście – jak pokazuje przykład podany przez J. Waardenburga – z jednostkowych przedrozumień poszczególnych badaczy.

c. Fenomenologia religii a Husserl

Jednym z czynników różnicujących koncepcje fenomenologii religii jest stosunek do stricte filozoficznej fenomenologii zapoczątkowanej przez Husserla. Otóż są fenomenologowie religii, którzy świadomie i programowo odwołują się do husserlizmu, a są także tacy, którzy czynią to w stopniu niewielkim lub zgoła wcale²². Husserlowskie *epoche* (lub zabieg analogiczny) stosowane w fenomenologii religii wiązało się z antyredukcjonizmem i było uważane za warunek dobrego empatycznego zrozumienia zjawisk religijnych – a więc zrozumienia ich tak, jak pojawiają się one faktycznie w życiu ludzi. Oznacza ono więc, podobnie jak u Husserla, powstrzymywanie się od sądów wartościujących o prawdziwości badanych zjawisk. Spośród badaczy fenomenologii, R. Schaeffler jest zdania, że mimo swej słownej identyczności ze słownikiem Husserla (a także Hegla), sensy pojęć używanych przez Otto czy Van der Leeuwa, w istocie nie pokrywają się z sensem nadawanym im przez twórcę fenomenologii filozoficznej (oraz Hegla). „Pojęcia, które w fenomenologii filozoficznej posiadały jasno zarysowane znaczenia, tu używane są w bardzo niewyraźnym sensie, a także pozbawione są funkcji, jaką pełniły w ramach metody fenomenologicznej”²³. Z kolei zdaniem D. Allena, fenomenologowie religii na ogół nie poddawali przyjętej zasady *epoche* i rezultatów poprzez nią osiągniętej rygorystycznej analizie. Częstokroć nie czynią oni nic więcej jak tylko nieokreślone wezwania do powstrzymywania się od sądów wartościujących i przeprowadzenia empatycznej partycypacji, nie podając naukowych kryteriów pozwalających stwierdzić, czy cele te zostały faktycznie osiągnięte²⁴.

²⁰ Zob. Z. Poniatowski, dz. cyt., 43.

²¹ Por. tamże, 42-43.

²² Tamże, 40.

²³ R. Schaeffler, dz. cyt., 89.

²⁴ D. Allen, dz. cyt., 281.

Według Bleekera, typowe dla fenomenologów filozoficznych pojęcie oglądu ejdetycznego używane jest na terenie fenomenologii religii tylko w metaforycznym sensie²⁵. W konsekwencji w pracach fenomenologów religii „przedstawione są często fenomenologiczne typologie i 'uniwersalne struktury', którym brakuje ścisłej analizy pokazującej, jak właściwie fenomenolog do nich doszedł i jak zweryfikował swe odkrycia”²⁶. Innym czynnikiem wyodrębniającym religioznawczą fenomenologię w stosunku do fenomenologii filozoficznej jest bogactwo materiału będącego przedmiotem jej poznania. Będąc zasadniczo *empiryczną* dziedziną badań należącą do obszaru nauk humanistycznych, w przeciwieństwie do filozoficznej fenomenologii religii (która, jak na przykład schelerowska, zmierza do częściowo odmiennych celów²⁷), musi uporać się z *całym* universum faktów religijnych. Podczas gdy obie mogą zmierzać w kierunku ujęcia istoty zjawisk religijnych, stosunek filozoficznej fenomenologii do owego *universum* może być i faktycznie bywa bardziej wybiórczy i mniej zobowiązujący. Dzieli je więc nie tylko metoda i nie tylko naukowa tradycja, w kontekście której każda z nich tworzy, ale dzieli je bardziej zasadniczo równie wysoko rozwinięty, co dogłębnie wzajemnie izolujący, współczesny „podział pracy” naukowej.

2. Van der Leeuw jako fenomenolog religii

Jak powiedzieliśmy wcześniej, Van der Leeuw był pierwszym myślicielem, który zestawił program nowego rodzaju badań zjawisk religijnych – to dzięki wpływowi jego *Fenomenologii religii* nazwa „fenomenologia religii” stała się powszechnie przyjętym terminem fachowym. Zdaniem Z. Poniatowskiego, podejście fenomenologiczne jest, obok antropologii, osią całej twórczości Van der Leeuwa²⁸. Już w wykładzie inauguracyjnym przy obejmowaniu katedry w Groningen (1918) użył on terminu „fenomenologia religii” na oznaczenie sfery badań przeciwstawnych historii religii, jako że ta pierwsza opiera się na psychologii. Obok takich religioznawców jak P. D. Chantepie de la Saussaye czy W. Brede Kristensen²⁹, na koncepcję fenomenologii religii omawianego myśliciela, wpłynął również W. Dil-

²⁵ J. Bleeker, *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden 1963, zwłaszcza esej: *Phenomenological Method*.

²⁶ D. Allen, dz. cyt., 282.

²⁷ Na przykład ugruntowanie dla wszelkich badań nad religią poprzez analizę istotowych form przedmiotów i aktów religijnych. Zob. S. Doty, *Max Scheler and the Phenomenology of Religion*, „Man and World” 10 (1977), 273-291.

²⁸ Z. Poniatowski, dz. cyt., 21.

²⁹ Z innych nazwisk można też wspomnieć K. P. Tielego, J. E. Lehmana oraz Fr. Pfistera.

they ze swoją koncepcją rozumienia (*Verstehen*), a także Spranger (psychologia strukturalna) oraz Jaspers (psychologia egzystencjalna)³⁰.

a. Epistemologiczny status fenomenu

Van der Leeuw określa fenomenologię jako „szukanie fenomenu”, zaś fenomenem nazywa „to, co się ukazuje” (711). To proste i dość enigmatyczne określenie niesie ze sobą, jak się wydaje, odcień polemiczny. Można rozumieć je tak: fenomenolog zajmuje się tym, co się jawi, natomiast odrzuca wszelkie wychodzenie poza to, co się jawi, celem podania wyjaśnienia, przyczyn (np. na modłę ewolucjonistyczną)³¹. Widoczny jest tutaj więc aspekt antyredukcyjny, a wraz z nim fenomenologiczne *epoche* wobec rzeczywistej natury badanych zjawisk.

Fenomen nie jest czystym przedmiotem istniejącym niezależnie od umysłu: „Fenomen nie jest (...) czystym przedmiotem, nie jest przedmiotem samym w sobie, prawdziwą rzeczywistością” (711), ale nie jest też subiektywnym życiem podmiotu lub, innymi słowy mówiąc, nie jest „wytwarzany przez podmiot” (712). Odnosimy wrażenie, że mamy do czynienia ze sprzecznością: autor zdaje się przypisywać fenomenowi obiektywny i zarazem subiektywny sposób istnienia. Inne określenie spotkane w *Epilegomenie* nie wyjaśnia sprawy bliżej: „Fenomen jest

³⁰ Jeżeli chodzi o wpływy nie rzutujące bezpośrednio na koncepcję fenomenologii religii, lecz mające szerszy filozoficzny i światopoglądowy zasięg, należało by wymienić zwłaszcza Levy-Bruhla – autora koncepcji „umysłowości pierwotnej”. Zob. zwłaszcza Van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion. Etude anthropologique*, Paris 1940.

³¹ Por. kontekst pojawienia się tej samej definicji na s. 736: wcześniejsze partie tekstu omawiają *redukcyjne*, zdaniem Van der Leeuwa, oświeceniowe i romantyczne teorie religii i autor szczególnie akcentuje to ich ograniczenie (zob. 729-736). Pomimo dystansu Van der Leeuwa wobec redukcjonizmu ewolucjonistycznemu, pojawia się możliwość wysunięcia wobec niego zarzutu redukcjonizmu psychologicznego – utożsamia on przecież, jak zobaczymy wkrótce, metodę fenomenologii z pewnym rodzajem psychologii. (J. J. Waardenburg zarzuca właśnie koncepcji Van der Leeuwa nie przedłożenie dowodów na rzecz autonomii religii. Zob. M. Nowaczyk, *Fenomenologia religii*, w: *Leksykon religioznawczy*, wyd. cyt., 78). Zarzut psychologizmu wydaje się dopuszczalny, ale tylko pod warunkiem przyjęcia zasadniczej tezy, iż pojęcie redukcjonizmu psychologicznego jest pojęciem sensownym na bazie nauk o człowieku. Zachodzi bowiem pytanie, czy opisanie fenomenu wewnętrznego w kategoriach *prawidłowości* psychologicznych (nie *praw* na modłę przyrodoznawstwa) rzeczywiście oznacza jego redukcję, czy istotnie jest pozbawieniem go do sfery niższej i istotnie heteronomicznej, czy faktycznie jest pozbawieniem go transcendencji? Odpowiedź nie wydaje się być oczywista, bo przecież nawet wyższe, moralno-religijne czy filozoficzne życie duchowe posiada swoiste prawidłowości i swoiste prawa rozwoju. Czyż takie „transcendentne” aktywności, jak życie duchowe czy praca intelektualna miałyby toczyć się w zupełnej arbitralności? A jeśli się nie toczą, to czy ujęcie religijnych zjawisk wewnętrznych w kategoriach prawidłowości na modłę psychologiczną, można nazwać *redukcją*? Jeżeli chodzi o stosunek Van der Leeuwa wobec pojęcia ewolucji, trzeba jeszcze zaznaczyć, że przeciwstawiając wyraźnie swą koncepcję fenomenologii ewolucjonizmowi oraz koncepcjom szukającym genetycznego wyjaśnienia zjawisk religijnych (por. 728), nie neguje on istnienia jakiejś zewnętrznej i zjawiskowej ewolucji, to znaczy ewolucji nie naruszającej nieziennej, istotnej struktury zjawisk religijnych; ewolucja istnieje – mówi Van der Leeuw – bo człowiek nie jest *faktem*, ale *aktem*.

to przedmiot odnoszący się do podmiotu i podmiot odnoszący się do przedmiotu (...)” (712).

Wydaje się, że zrozumienie tych sprzecznych wypowiedzi nastąpi wtedy, gdy uświadomimy sobie lepiej, co jest „materiałem” składającym się na fenomen. Jaki rodzaj czy kategorię rzeczywistości desygnują „fenomeny”?

Otóż, jak się wydaje, fenomen to dla Van der Leeuwa zasadniczo przeżycie. Jego koncepcja odwołuje się do filozofii poznania W. Diltheya. Zdaniem tego ostatniego, przeżycie (*Erlebnis*) będące całością zespalałą w sobie elementy emocjonalności, woli i poznania jest ostatecznym źródłem, z którego wypływają ludzkie działania i wytwory (zwane przez niego „wyrażeniami życiowymi”: *Lebensaussagen*). Aby poznać przeżycie, musimy opierać się na owych wyrażeniach, które służą nam wtedy jako znaki; i odwrotnie: aby zrozumieć właściwie wyrażenia, musimy ująć je w kontekście przeżyć. Celem nauk humanistycznych nie jest nic innego jak właśnie poznanie przeżyć, owej „wewnętrznej strony życia”. Poznanie to dokonać się może wyłącznie przez analogiczny akt badacza – przez przeżywanie: jest ono empatią, wczuciem się (*Einfuehlung*), to zaś jest rozumieniem w sensie właściwym (*Verstehen*)³².

Przenosząc na grunt Van der Leeuwa kategorie diltheyowskie, będzie nam łatwiej zrozumieć jego wypowiedzi o fenomenie. Fenomen jako przeżycie nie jest subiektywny, nie jest „wytwarzany przez podmiot”, jest bowiem zakorzeniony we wnętrzu *drugiego* człowieka, z którego wypływa, np. jako akt ofiary czy modlitwy. Idąc za Diltheyem, Van der Leeuw zdaje się mówić, że to nie dany akt ofiary czy modlitwy jest właściwym przedmiotem fenomenologii, ale leżące u ich źródeł *przeżycie*. Fenomen nie jest też jednak w pewnym sensie czysto obiektywny; „nie jest (...) czystym przedmiotem, nie jest przedmiotem samym w sobie, prawdziwą rzeczywistością” (711), ponieważ istnieje o tyle, o ile jest przede mną wciągnięty w obszar mojego życia wewnętrznego, o ile nastąpi *w moim własnym wnętrzu* domniemana jedność między badanym fenomenem-przeżyciem a moim własnym przeżyciem. Jest samo przez się zrozumiałe, że tak określony brak obiektywizmu nie ma nic wspólnego z podmiotowym zniekształceniem treści tego, co poznawane. W związku z tym moglibyśmy tu mówić o postawie, którą można by określić jako *subiektywizm formalny*. Przez termin ten chcemy wyrazić opisaną wyżej sytuację: przedmiot poznania włączony w moje życie stanowi część mojego wnętrza – staje się samym moim wnętrzem (Van der Leeuw powiada tu o „*l'unité indissoluble de la vie et du vecu*”³³), a mimo to nie zakłóca to, zdaniem naszego autora, poznawczo *rzetelnego* stosunku wobec tego przedmiotu. Stąd subiektywizm

³² Zob. H. N. Tuttle, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding. A Critical Analysis*, Leiden 1969, 14-27.

³³ *Confession scientifique*, „Numen” I (1954), 12.

ten nie wpływa na *treść* poznania, nie jest *treściowy*, lecz jedynie *formalny*.

Bliskość podmiotu i przedmiotu, o której mowa, jest w oczach Van der Leeuwa nieco paradoksalnie warunkiem rzetelności poznawczej, bo tylko tak badacz tej rzeczywistości, jaką jest przeżycie, jest w stanie ująć swój przedmiot³⁴.

b. Rozumienie i *epoche*

Istnieją jednak ponadto pewne sposoby zapobieżenia błędom w tej mierze. Jednym z podstawowych sposobów jest metoda *epoche*, innym (powiązany z poprzednim) – wyrosła z miłości wierność temu, co realne. Miłość ta jest „spontanicznie gorącym, samonegującym się oddaniem (*Hingabe*)”³⁵; wczucie się natomiast nabiera wydźwięku *moralnego*: jest *empatią-współczuciem*, współodczuwaniem³⁶.

Jak widzimy, istnieje wyraźne napięcie między partycypacją zakładaną w *verstehen* a dystansem zakładanym przez *epoche*³⁷. Jak bowiem można angażować w poznanie całą swoją sferę przeżywaną, choćby nawet to zaangażowanie miało być, jak chce Van der Leeuw, świadomie wywołane (716), a zarazem, w imię zasady *epoche*, nie przyjmować do wiadomości ewentualnych zniekształceń poznawczych tak bardzo prawdopodobnych w tym procesie?³⁸

Van der Leeuw wymienia jeszcze inne cechy poznania fenomenologicznego. Doświadczenie przedmiotu w empatii musi mianowicie odrzucić na modłę bergsonowską metody mierzeniowe i wyliczenia, podejście ilościowe i mechaniczne³⁹. Odrzuca też analizę, która może być, co prawda, konieczna, ale nie jest w stanie ująć *pełni* życia⁴⁰. Poprzez analizę bowiem tracimy zdolność poznania tych

³⁴ *Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History in Particular the History of Religion*, w: J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, t. I, The Hague 1973, 400.

³⁵ Tamże, 403.

³⁶ Por. dwuznaczny – metodologiczny i moralny – sens samego słowa, o które tu chodzi, a mianowicie *Einfuehlung*; por też: *Some*, 403.

³⁷ Zwraca na to uwagę także J. Waardenburg. Zob.: J. Waardenburg, *Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist*, w: *Reflections in the Study of Religion Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*, The Hague 1978, 231 (cytowane dalej jako *Theologian*).

³⁸ Z drugiej strony, pomimo olbrzymich trudności podobnego przedsięwzięcia, diltheyowski postulat poznania przez przeżycie przyjęty przez Van der Leeuwa wydaje się być ze wszech miar godny uwagi: wszak poznajemy i rozumiemy tylko na zasadzie „podobne przez podobne”, a więc twory kultury *de facto* są i jedynie mogą być poznawane *całą* osobowością poznającego, gdyż właśnie *cała* osobowość twórcy kultury legła u podstaw jego dzieła.

³⁹ Van der Leeuw powołuje się tu na Binswagera, który podejście mierzeniowe uznał za typowe dla XIX wieku i który szacunek dla bogactwa faktów traktował jako wyróżnik nauki XX wieku. Zob. *L'Homme*, 1.

⁴⁰ Na poprzedników tej myśli Van der Leeuw wskazuje bezpośrednio Jamesa, Bergsona i Brentano. Zob. *Some*, 402.

jakości, które mogą być nam dane tylko wtedy, gdy uwzględnimy rolę wszystkich części składających się na całość przedmiotu⁴¹.

Jak widzimy, diltheyowskie stanowisko Van der Leeuwa zakłada zasadniczą jedność zawartości emocjonalnej i wolitywnej wśród wszystkich ludzi żyjących dawniej i obecnie, optymizm poznawczy odnośnie możliwości dotarcia doń oraz taki sposób realizacji tego optymizmu, który normalnie budzi obawy co do swej prawomocności: wszak zabezpieczenie się przed błędem widzi się zazwyczaj raczej w oddalaniu niż przybliżaniu przedmiotu do jednostkowych uczuć, przeżyć i woli.

c. Cel fenomenologii religii

Przedmiotem fenomenologii religii jest fenomen – *przeżycie*, jej narzędziem jest również *przeżycie*. Celem zaś jest *rozumienie*. „(...) Fenomenolog, jeśli czegoś nie rozumie, pisze Van der Leeuw, nie ma nic do powiedzenia” (726). Nasz autor zdaje się również w tym miejscu nawiązywać do Diltheya i całego, bardzo wpływowego w owym czasie w humanistyce, ruchu *verstehen*. Dla niemieckiego filozofa rozumienie oznaczało przeżycie oparte na maksymalnej empatii. Wychoząc od „wyrażeń życiowych” spotykanych w historii, badacz stara się dotrzeć do przeżycia, które legło u jego podstaw. Możliwe to jest dzięki *analogii*: wyrażenia drugich porównuję z własnymi, te zaś ostatnie odnoszę do swoich własnych przeżyć. W ten sposób mogę wnosić o charakterze przeżyć doznawanych przez drugiego człowieka. Analogia ta jest możliwa pod dwoma warunkami: po pierwsze, istnieje jedność natury ludzkiej, która sprawia, że źródła moich wyrażeń i wyrażeń drugiego są porównywalne; po drugie, prawomocna jest introspekcja, dzięki której mogę rozpoznać motywy swoich własnych wyrażeń życiowych. Jak wiadomo, Dilthey pierwszy warunek ujmował w formie koncepcji życia (*Leben*), które jest identyczne dla wszystkich ludzi i które przez to umożliwia wnioskowanie analogiczne w procesie *verstehen*⁴².

Van der Leeuw podziela pogląd Diltheya o identyczności „życia”, natomiast jego rozumienie *verstehen* jest nieco zmodyfikowane. Odrzuca on mianowicie bezpośredniość poznania przez introspekcję. Przeżycie nasze bowiem z chwilą zwrócenia nań uwagi staje się *przeszłością* – znika jako bezpośredni przedmiot poznania. „Moje życie, które przeżyłem pisząc kilka słów poprzedniego zdania, jest ode mnie dokładnie tak samo oddalone jak 'życie', które przeżyłem pisząc przed trzydziestu laty zadanie szkolne: życie to przeminęło i nie mogę go już z powrotem przywołać” (777). Brak bezpośredniości poznania siebie sprawia, że musimy zawsze dopiero

⁴¹ Tamże, 401.

⁴² H. N. Tuttle, dz. cyt., 10, 13; W. Dilthey, *O filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, 120-132.

przeżycie *rekonstruować*. W ujęciu Van der Leeuwa rekonstrukcja ta dokonać się ma poprzez wprowadzenie porządku w gmatwaninę rzeczywistości.

d. Struktura i typ

Porządek ów wprowadzony zostaje dzięki tej formie poznawczej, którą jest *struktura*, czyli dzięki pewnej całości znaczeniowej wiążącej *organicznie* w jedno chaotyczne elementy doświadczenia. Elementy te, jak w każdym organizmie, nie mogą służyć do wyjaśnienia funkcjonowania całości, natomiast same są tłumaczone przez tę całość. Struktura ujmuje dane elementy w związki, przy czym nie są to związki kauzalne w stylu nauk przyrodniczych, ani też związki logiczne. Ścisłe rzecz biorąc mogą nimi być, ale nie stanowią jej definicyjnej charakterystyki. W strukturze chodzi po prostu o związki, które są *zrozumiałe* (713) – związki strukturalne są „*stosunkami zrozumiałymi*” (*verständliche Zusammenhänge*) (714). Sens odsłaniany przez strukturę jest zawsze wypadkową znaczenia pochodzącego z rzeczywistości oraz znaczenia nadawanego przez umysł. „Nigdy nie da się powiedzieć z całą pewnością, co jest moim rozumieniem, a co zrozumiałością tego, co rozumiane” (713) – pisze Van der Leeuw. Najbardziej podstawową strukturą jest *nazwa*. Nadawanie nazwy jest zatem tworzeniem sensu, a ściślej jego współtworzeniem w oparciu o zrozumiałe dane pochodzące z rzeczywistości zewnętrznej. Nadawanie nazwy to pierwszy etap fenomenologii: polega on na prostej czynności przypisywania pewnym zjawiskom jakichś nazw, np. nazwy „ofiara” jednemu zjawiskom, nazwy „oczyszczenie” innym, itd.

Zwróćmy uwagę na fakt, że również Dilthey uznawał holistyczną strukturę, czy związek strukturalny za fundamentalny sposób zarówno istnienia, jak poznania przeżycia. Związki między elementami struktury w jego ujęciu nie są innego rodzaju jak właśnie związkami znaczącymi (*bedeutsam*). Kategoria znaczenia odnosi się u Diltheya zwłaszcza do stosunku części do całości⁴³.

W ujęciu Van der Leeuwa konstrukcja struktury i uchwycenie sensu dzięki niej następuje spontanicznie, w jednej chwili (714). Struktura dotyczy tylko pewnego wycinka rzeczywistości przeżyciowej. De facto stanowi ona element większej całości składającej się z podobnych całości, w których analogicznie następuje zjednoczenie przeżyciowego „materiału” i porządkującego, pochodzącego od podmiotu, znaczenia. Te inne „zrozumiałe przeżycia”, które są „równocześnie rozumiane i współdziałają w procesie rozumienia, mają (...) pewne podobieństwo do tego, co rozumiem w danej chwili, podobieństwo, które właśnie dzięki rozumieniu okazuje się związkiem istotnym” (714). Ów zbiór współuczestniczących w każdym akcie rozumienia struktur, zbiór, który również jest zorganizowany na

⁴³ H. N. Tuttle, dz. cyt., 15.

zasadzie zrozumiałych związków, Van der Leeuw nazywa *typem* lub *typem idealnym* (714). Typ ten jest po platońsku pozaczasowy, empirycznie niedostrzegalny, ale jest aktywny i przejawia się w formie fenomenu – oglądem tego ostatniego zajmuje się właśnie fenomenologia (715). Przykład podany przez Van der Leeuwa dotyczy duszy: istnieje typ duszy, który jest ukryty, pozaczasowy i który jest rozumiejąco przeżywany przez pojedyncze jednostki na ich partykularny sposób. Nie ma dwóch osób, nawet w tym samym kręgu kulturowym, które miałyby jednakowe wyobrażenia o duszy. To, co jednostka w ten sposób przeżywa, jest pewną strukturą. W związku z tym nasz autor może powiedzieć, że typ duszy to pewien „zrozumiały związek różnych struktur duszy” (715)⁴⁴.

Docieranie do struktur i typów wymaga artystycznej intuicji (która jednak może być dla celów naukowych wytrenowana⁴⁵), ale z drugiej strony – celem uniknięcia arbitralności – musi zostać oparte na rzetelnych podstawach filologii i archeologii. Historyczny wymiar tych nauk nie powinien prowadzić badacza do szukania tendencji rozwojowych w dziejach, lecz – jak czynili de la Sasse, Soederblom i Otto – do szukania „śladów” prawd ponadczasowych⁴⁶.

Na koniec wypada stwierdzić, że Van der Leeuw rzadko posługuje się terminem „typ”; jego cechy (odwieczność, ukrycie) przejmuje *de facto* termin „struktura”, która, jak widzieliśmy, była deklaratywnie pomyślana raczej jako coś częściowo relatywnego, a mianowicie jako jednostkowo ujęty „fragment” typu⁴⁷.

Kolejne etapy procedury fenomenologicznej Van der Leeuw przedstawia następująco:

1. nadanie nazwy fenomenowi (np „ofiara”, „modlitwa”, „zbawiciel” itd);
2. włączenie fenomenu do własnego życia i metodyczne przeżycie go⁴⁸;
3. dystans wobec tego, co się przeżyło, osiągany przez *epoche*;
4. wyjaśnienie („*Klaerung*”) i zrozumienie tego, co się zobaczyło;
5. złożenie świadectwa z tego, co się zrozumiało (777).

e. Fenomenologia i dwie religie

Van der Leeuw wyróżnia dwie formy religii: horyzontalną i wertykalną. Pierwsza, zakorzeniona w aktywności samego człowieka, jest poszukiwaniem przez niego

⁴⁴ Por. jego analizę pięciu struktur duszy w: *Phenomenologie de l'âme*. „Extrait du Bulletin de la Societe d'Histoire du Protestantisme”, janvier-mars 1930.

⁴⁵ *Some*, 408.

⁴⁶ *Confession*, 9.

⁴⁷ Należy również zaznaczyć, że w artykule *Some* pojawia się szerzej nie omówione rozumienie celu fenomenologii religii jako szukania nie struktury czy typu, lecz istoty; zob. *Some*, 402.

⁴⁸ *L'Homme et la civilisation. Ce que peut comprendre le terme: evolution de l'homme*, „Eranos-Jahrbuch”, XVI (1948), 147.

ostatecznej mocy i ostatecznego sensu. Druga pojawia się z inicjatywy samego Boga i jest Jego objawieniem. Pierwsza jest fenomenem i jako taka może być przedmiotem fenomenologii. Druga nie jest dostępna wprost i nie jawi się jako fenomen: dlatego nie może stać się bezpośrednio przedmiotem fenomenologii. Może nim natomiast być tylko pośrednio, a mianowicie poprzez analizę odpowiedzi człowieka na Boże objawienie⁴⁹.

f. Fenomenologia religii a inne dyscypliny religioliczne

W głównym dziele Van der Leeuwa znajdziemy obszerną charakterystykę fenomenologii religii poprzez jej negatywne określenie wobec podejść i dyscyplin pokrewnych. Tak więc powiada on, że fenomenologia religii nie jest najpierw poetyzowaniem na temat religii. Fenomenolog religii, przeciwnie, związany jest przedmiotem i musi przeciwstawić się chaosowi faktów (czyni to poprzez wyżej opisane nadanie struktury), a także starać się, aby poprzez nie być korygowany. Poeta natomiast zaczyna od przedmiotu, ale nie jest nim związany (725-726). Nie neguje to faktu, że przeżyciowe wczucie się w przeżycie będące przedmiotem poznania graniczy z intuicją artystyczną, że bardziej jest sztuką niż nauką (716). Według świadectwa F. Sierksmy, omawiany fenomenolog zdawał się iść jeszcze dalej w dowartościowaniu sztuki: jednym z założeń, które miał on wpoić wielu pokoleniom swoich studentów było *de facto* uznanie wyższości poezji nad nauką: „Jeden poeta wie więcej o Bogu i religii, niż dziesięciu uczonych”⁵⁰.

Jak już wiemy z ogólnej charakterystyki tej dyscypliny, fenomenologia religii nie jest również historią religii, chociaż, co ważne, jedna dziedzina nie może obejść się bez drugiej. Fenomenolog czyni jednak coś więcej: musi on *rozumieć* badany przedmiot, natomiast dla historyka religii wystarczy, jeśli tylko *skonstatuje* istnienie pewnych faktów (726). Fenomenologia nie jest także psychologią religii, aczkolwiek, o ile fenomenologia bada tylko aspekt psychologiczny w religii, ich zadania pokrywają się. Przedmiot fenomenologii jest jednak zakresowo szerszy, ponieważ, jak pisze Van der Leeuw, w religii zostaje „porwany cały człowiek” (727), nie zaś tylko jego element psychiczny. Fenomenologia religii nie jest także filozofią religii, ponieważ stosuje *epoche*, a zatem nie chce rozstrzygać o prawdzie lub fałszu fenomenów, tzn o ich istotnej naturze. Odrzuca więc ona rozpatrywanie

⁴⁹ Zwróćmy uwagę, że fenomenologia pełniąca to drugie zadanie (analiza odpowiedzi człowieka na objawienie) jest identyczna z teologią w ujęciu Bultmanna – zdaniem tego ostatniego, taki rodzaj teologii jest jedynym prawomocnym sposobem docierania do poznania Boga; zob. W. E. Hordern, *A Layman's Guide To Protestant Theology*, New York – London 1968, 191-210. Ze względu na hiatus dzielący oba typy religii, trudno się zgodzić z poglądem J. Hermelinka, że Van der Leeuw uznaje jedność religii; zob. J. Hermelink, *Verstehen und Bezeugen. Der theologische Ertrag der „Phenomenologie der Religion“*, Munchen 1960, 40.

⁵⁰ Zob. J. J. Gorski, dz. cyt., 10.

zagadnień filozoficznych i metafizycznych związanych z religią (727). Ta ostatnia uwaga prowadzi naturalnie do tezy o odrębności fenomenologii religii wobec teologii. Oprócz tego istnieje także bardziej istotna różnica między nimi: teologia mówi o Bogu, natomiast Bóg nie jest fenomenem, a zatem nie może być przedmiotem badań fenomenologicznych. Można co prawda rzec, że także Bóg objawia się człowiekowi i że staje się w ten sposób fenomenem. Wówczas jednak, powiada Van der Leeuw, nie mamy do czynienia ze zrozumiałą mową, ale ze zwiastowaniem (728). Fenomenolog nie podaje nigdzie definicji zwiastowania, z czego należy wnosić, iż tylko powyższy kontekst określa sens terminu „zwiastowanie”: zdaje się on oznaczać właśnie taki rodzaj mówienia, który jest niezrozumiały.

Fenomenolog nie jest zwierzęciem, bo ono zanurzone jest całe w rzeczach. Nie jest też Bogiem, który znajduje się „nad” rzeczami. Jego status jest pośredni: będąc *w* i *nad* rzeczami, obserwuje to, co mu się jawi⁵¹.

g. Fenomenologia a teologia

Na początku tej części artykułu przytoczyliśmy pogląd Z. Poniatowskiego, że antropologia i fenomenologia religii stanowią oś twórczości Van der Leeuwa. Innego zdania są np J. Waardenburg, czy L. Leertouwer, którzy centralne miejsce przypisują teologii⁵². Jak wyjaśnia J. J. Gorski⁵³, w dobie rozwoju nauk empirycznych o religii zaistniał ostry konflikt między tymi naukami a teologią. Ta ostatnia chciała mianowicie zarezerwować uprzywilejowane miejsce dla religii bądź wiary chrześcijańskiej, patrząc nieufnie na nauki empiryczne, które umieszczały chrześcijaństwo pomiędzy innymi religiami, badając je tak, jakby nic nie wiedziały o jego eschatologicznym wymiarze. Dystans teologii wyrażał się między innymi poprzez wprowadzenie podziału wiara – religia (najostrzej u K. Bartha): religia jest własną, historycznie określoną działalnością człowieka szukającego Boga, natomiast wiara jest rezultatem przyjętej biernie łaski od samoobjawiającego się Boga. Otóż Van der Leeuw już na początku swej kariery naukowej pragnie włączyć naukę o religii w metodologię teologii (czyni to we wspomnianym wykładzie inauguracyjnym z 1918 r.). Przeciwwstawiając się wpływowym w jego czasie zwolennikom Bartha, uznaje, że dla pełnego ujęcia objawionego znaczenia chrześcijańskiego przesłania potrzebne są *badania przygotowawcze*, które oprócz tradycji i Pisma św. zawierają także badania ludzkiej kultury i religii. Dane etnologiczne

⁵¹ J. Hermenlik upatruje tu wpływu Schelera; zob. tamże, 4. J. Waardenburg (*Theologian*, 224) interpretuje ten fragment w duchu subiektywizmu: fenomenologia religii bardziej niż metodą naukową ma według Van der Leeuwa być przede wszystkim *sposobem życia*.

⁵² J. Waardenburg, *Theologian*, 223; co do Leertrouwera zob. J. J. Gorski, dz. cyt., 13.

⁵³ Tamże, 15.

służą więc tworzeniu antropologii, a konkluzje tej ostatniej wchodzą w ramy teologii⁵⁴. Van der Leeuw przypisuje więc tu nauce o religii podobną przygotowawczą rolę, jaką w katolickim (a w każdym razie nie-protestanckim) chrześcijaństwie odgrywała teologia naturalna (która, nota bene, jest dlań pojęciem pogańskim)⁵⁵. Swoim studentom zwykł mawiać: „Kopcie w życiu, a kiedy wkopiecie się dostatecznie głęboko, wtedy natkniecie się na Boga (...). Kiedy jasno zobaczycie kierunek, który dane zjawisko wskazuje, wówczas zobaczycie Boże objawienie w Chrystusie na horyzoncie”⁵⁶.

Wypada jednak zauważyć, że przedstawiony wyżej, zawarty w *Fenomenologii religii* podział na religię horyzontalną i wertykalną, *de facto* antagonizujący te dwie formy religii, jest wyraźnym odbiciem podziału Bartha: to, co Van der Leeuw nazywa religią wertykalną, jest wiarą w sensie Bartha, natomiast to, co nazywa religią horyzontalną, jest religią w sensie barthowskim. Fenomenologia religii zajmująca się z natury religią horyzontalną, nie ma nic do powiedzenia o religii wertykalnej, a tym samym, jak widzimy, pogląd z 1918 r. o pozytywnej roli nauki o religii w stosunku do teologii zostaje zanegowany. Przygotowawcza rola fenomenologii zdaje się pozostawać ponadto w sprzeczności z wypowiedziami podkreślającymi na modłę protestancko-ortodoksyjną grzeszność i całkowite zepsucie natury ludzkiej⁵⁷. Czyżby deprawacja natury ludzkiej według omawianego fenomenologa nie obejmowała w istotnym stopniu władz poznawczych? Taka teza mogłaby być rozwiązaniem sprzeczności, ale nasz autor *expressis verbis* o niej nie wspomina. Wypada więc określić stanowisko Van der Leeuwa wobec naturalnych możliwości poznania Boga jako *ambivalentne*. Tym samym ambiwalentny staje się jego pogląd na stosunek religii wobec wiary oraz jego rzeczywiste (a nie tylko deklarowane) stanowisko wobec miejsca fenomenologii religii w układzie nauk teologicznych.

⁵⁴ *L'Homme*, 1.

⁵⁵ J. B. Carman, *The Theology of a Phenomenologist. An Introduction To the Theology of Gerardus van der Leeuw*, „Harvard Divinity Bulletin”, 29 (3), 24.

⁵⁶ Świadcstwo Sierksmy, zob. J. J. Gorski, dz. cyt., 16. Zob. też: J. B. Carman, dz. cyt., 26, o roli fenomenologii religii w układzie nauk teologicznych. Warto zaznaczyć, że Van der Leeuw w życiu religijnym Holandii reprezentował tzw. teologię etyczną, która zajmowała stanowisko pośrednie między neoortodoksyjnym nurtem inspirowanym teologią Bartha (ruch „Reveil” negujący wartość kultury, zwłaszcza współczesnej, oraz wartość religii) a modernistycznym liberalizmem (eksponującym pozytywną rolę kultury, religii, nauki, ale czyniący to kosztem negacji jakichś tradycyjnych punktów doktryny chrześcijańskiej – główny reprezentant: J. H. Scholten); zob. J. J. Gorski, dz. cyt., 33-35.

⁵⁷ Zob. tamże, 273. Wydaje się, że uwidacznia się następująca sprzeczna prawidłowość: gdy Van der Leeuw pisze jako fenomenolog, zdaje się być raczej liberałem, w sensie protestanckiej teologii liberalnej (jeden ważny wyjątek to wyraźnie pejoratywny odcień, z jakim charakteryzuje zachowanie magiczne); natomiast gdy wypowiada się jako teolog, mówi często językiem barthowskim, tradycyjno-protestanckim.

h. Van der Leeuw a Scheler

Pewne cechy specyficzne fenomenologii religii Van der Leeuwa wyjdą na jaw, gdy zestawi się ją z istotową fenomenologią religii Maxa Schelera. Obie dzielą intuicjonizm w badaniu zjawisk religijnych, obie są antyredukjonistyczne i obie szukają elementów istotnych. Ale istnieje więcej elementów, które je dzieli. Scheler opiera się na spirytualizmie, natomiast Van der Leeuw jest, pomimo swej wiary chrześcijańskiej, a raczej *ze względu* na swoje własne rozumienie tej wiary, materialistą (przynajmniej jeśli chodzi o naturę duszy). Antyredukjonizm tego ostatniego – tak silnie zresztą przezeń podkreślany – nie ma więc mocnych podstaw antropologicznych. Nigdy nie zgodziły się z Schelerem, że doświadczenie religijne jest odmienne od zjawisk psychicznych – przeciwnie, sądzi on, jak widzieliśmy, że zadania psychologii religii są tożsame z zadaniami fenomenologii religii (choć ich nie wyczerpują). Van der Leeuw odrzuciłby też pogląd Schelera o możliwości ujęcia sfery abolutnej, negując zakorzenioną w samym człowieku (a nie daną z łaski Boga) zdolność aktów religijnych do transcendowania świata. Zdaniem fenomenologa holenderskiego, *homo religiosus* nie doświadcza nic innego oprócz pewnej *granicy życia*: granica ta doświadczana jest jako święta moc, ale nie jest ona *w każdym przypadku* (a raczej jest nią w *nielicznych przypadkach*), naprzyrodzoną świętą mocą – Bogiem chrześcijańskim. Prawdziwy Bóg jest bowiem „dany” tylko poprzez niezależne od wysiłków człowieka *objawienie*. Inna różnica: Van der Leeuw trzyma się, podobnie jak inni fenomenologowie religii tworzący w ramach religioznawstwa, w o wiele większym stopniu danych etnologicznych, niż czyni to Scheler, i jest w o wiele mniejszym stopniu filozoficzny niż filozof niemiecki⁵⁸: jego fenomenologia ma być jedną z nauk empirycznych o religii i ma współpracować z innymi naukami tego typu. W przeciwieństwie do tego, Scheler na modłę Husserla stara się dać *ugruntowanie* – ma to być ugruntowanie dla wszelkiego filozoficznego i naukowego studium nad religią i ma zostać zrealizowane poprzez analizę istotowych form przedmiotów i aktów religijnych⁵⁹.

i. Krytyka fenomenologii religii Van der Leeuwa

Na koniec przytoczmy uwagi krytyczne pod adresem Van der Leeuwa i jego fenomenologii religii. Współczesny neofenomenolog holenderski J. Waardenburg ujął je następująco:

1. brak dowodów za autonomicznością religii;

⁵⁸ Wynika to choćby z przedstawionego wyżej stosunku fenomenologii religii do filozofii religii.

⁵⁹ Poglądy Schelera referuję w oparciu o: S. Doty, dz. cyt. Zob. też: M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.

2. zaniechanie badania związków między faktami religijnymi a faktami niere-
ligijnymi;

3. brak wyjaśnienia stosunku teologii do fenomenologii i w rezultacie prze-
kształcenie fenomenologii w parateologię;

4. redukcja religii do „czystej idei religijnej” poprzez:

a. zaniechanie badań związków między faktami religijnymi a faktami niereli-
gijnymi,

b. zaniechanie badań zachowań religijnych i instytucji religijnych,

c. izolowanie religii od procesu historycznego⁶⁰.

Ten ostatni, słuszny – jak się wydaje – argument przeciw Van der Leeuwowi (w istocie identyczny z drugim), podejmuje również M. Eliade w *La nostalgie des origines*; według rumuńskiego uczonego, nawet najbardziej rozwinięte postaci religijnej ekspresji przedstawiane są w strukturach kulturowych i wyrażeniach historycznie uwarunkowanych⁶¹. Podobny pogląd utrzymuje następca Van der Leeuwa na katedrze w Groningen, T. P. van Baaren. Jest on również zdania, że fenomenologia religii Van der Leeuwa była oparta na przestarzałych już za jego (tzn. Van der Leeuwa) życia danych etnologicznych⁶². Tenże sam badacz akcentuje także subiektywizm metody omawianego autora, kładąc akcent na fakt, że łamał przyjętą przez samego siebie zasadę oparcia się na filologii i archeologii oraz, podobnie jak Waardenburg w zarzucie trzecim, że błędnie przyjmował określoną teologię w badaniach nad religią⁶³.

⁶⁰ Zob. M. Nowaczyk, *Fenomenologia religii*, w: *Leksykon religioznawczy*, wyd. cyt., 78.

⁶¹ J. J. Gorski, dz. cyt., 7.

⁶² W. Bolle, *The History of Religions and Christian Theology*, „Anglican Theological Review”, vol. LIII, n. 4 (1971), 225.

⁶³ T. P. van Baaren, *Science of Religion as a Systematic Discipline: Some Introductory Remarks*, w: *Religion, Culture and Methodology*, ed. T. P. van Baaren and H. J. W. Drijvers, Mouton-The Hague-Paris 1973, 43-45 i 49. Odnosząc się do ostatniego zarzutu, wydaje się, że nie można się z nim zgodzić. Nie można się zgodzić nie tyle z tym, iż Van der Leeuw nie przyjmował *de facto* pewnej teologii, bo to byłoby nieprawdą, ale raczej odnośnie do traktowania tego postępowania jako istotnego błędu. Albowiem – jak się wydaje – wszystkie fakty nie są *w pełni* „czyste”, na wszystkich ciąży w *mniejszym lub większym stopniu* przedrozumienie w postaci światopoglądu zarówno jednostkowego, jak grupowego danego autora. Nie ma więc wątpliwości, że na badaniu faktów *religijnych* odbijać się będzie zwłaszcza pogląd *religijny* czy *teologiczny* danej jednostki. Trudno twierdzić, że da się zachować w nauce o religii postawę bezwzględnie „obiektywną” – obojętnie czy badacz będzie ateistą, protestantem, czy katolikiem. W każdym wypadku o treści wyników poznawczych decyduje w różnym stopniu zmodyfikowane ateistyczne, protestanckie czy katolickie przedrozumienie i nie widać, jak sytuacji tej można by uniknąć. Argument, który wysuwa się *przeciwko* Van der Leeuwowi, my chcielibyśmy potraktować raczej jako argument *za* nim: jest bowiem objawem *szczerości, prawdomówności* i *szacunku dla czytelnika*, jeśli autor przedstawia w możliwie pełny sposób (choć o absolutnej auto-przejrzystości prawdopodobnie mowy być nie może) istotne dla danej pracy elementy swego przedrozumienia. Posiadając dostęp choćby częściowy do owego przedrozumienia, uzyskujemy również korzyści czysto poznawcze: sam tekst w swym roszczeniu do obiektywności może być bowiem znacznie lepiej przez nas rozumiany – znacznie lepiej niż w pracach, których jednostka albo swe przed-

Jeśli chodzi o zarzut subiektywizmu, to przytoczone na początku artykułu uwagi D. Allena o braku intersubiektywnej kontrolowalności cechującym procedury religioznawczej fenomenologii religii dają się odnieść do analiz Van der Leeuwa⁶⁴. F. Sierksma wiązał ten brak ze wspomnianym vanderleeuwskim uznaniem wyższości poezji nad nauką o religii; jego zdaniem, profesor z Groningen zamienił naukę o religii w subiektywną formę sztuki⁶⁵. Sam Van der Leeuw – jak pamiętamy – otwarcie zresztą przyznawał, że przeżyciowe wczucie się w przeżycie będące przedmiotem poznania graniczy z intuicją artystyczną, że bardziej jest sztuką niż nauką (716). Ewentualny subiektywizm jego metody można by złożyć na karb ambitnej i trudnej dilttheyowskiej metody, którą przejął na teren swojej fenomenologii – subiektywizm „formalny”, o którym mówiliśmy wcześniej, może bowiem rzeczywiście łatwo stać się subiektywizmem „treściowym”. Być może nie byłoby jednak dalekie od prawdy stwierdzenie, iż owa „artystyczna subiektywność” dzieła holenderskiego fenomenologa jest niczym innym, jak czymś w rodzaju „kosztów własnych” każdego, kto, tak jak on, z niepodważalną skrupulatnością i troską zmagą się poznawczo z najbardziej nieuchwytnymi i tajemniczymi faktami religijnymi.

Bibliografia dzieł Van der Leeuwa wykorzystanych w artykule

1. *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
2. *Phaenomenologie der Religion*, Tübingen 1956.
3. *Der Anthropomorphismus als Problem der Anthropologie*, Deutsche Uebersetzung: O. v. Gal., bez miejsca i daty wydania.
4. *The Bible as a Book*, trans. by T. Plantinga, Ontario 1978.
5. *Die Bilanz des Christentums*, Zurich 1947.
6. *Confession scientifique*, „Numen” I (1954), 8-15.

zumienie ukrywa, albo nieświadomie lub półświadomie wykorzystuje „naukowość” i „obiektywność” dla wyrażenia swych w gruncie rzeczy mniej lub bardziej subiektywnych – jednostkowych albo grupowych – poglądów. Pochwała Van der Leeuwa w tym względzie miałaby jednak sens ograniczony; teologicznego tła swoich poglądów nie ujawniał on bowiem *w pełni konsekwentnie i w pełni świadomie*, tzn. nie ujawniał go jako wyrazu wspomnianej szczerości i prawdomówności, czy jako obszaru, w ramach którego można by lepiej rozumieć jego religioznawcze ujęcia. Innymi słowy mówiąc, stosując się do zwyczajnej praktyki w tej mierze, w pewnym stopniu ukrywał swe teologiczne poglądy właśnie pod postacią „naukowości” i „obiektywności”. Jeśliby więc można było postawić Van der Leeuwowi zarzut w kwestii relacji teologia – fenomenologia religii, to byłby to zarzut połowiczności i braku konsekwencji w ujawnieniu teologicznego i religijnego podłoża jego fenomenologicznej refleksji.

⁶⁴ D. Allen, dz. cyt., 281.

⁶⁵ J. J. Gorski, dz. cyt., 45.

7. *Das Heilige und das Schoene*, „Zeitschrift für Religionspsychologie”, Gütersloh 1929, 1-44.
8. *L’Homme et la civilisation. Ce que peut comprendre le terme: evolution de l’homme*, „Eranos-Jahrbuch”, XVI (1948), 141-182.
9. *L’Homme primitif et la religion. Etude anthropologique*, Paris 1940.
10. *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941.
11. *La Mentalité primitive et la religion. Communication faite au VI Congres Int. d’Hist. des Religions*, w: „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses”, 1935.
12. *Phenomenologie de l’âme*. „Extrait du Bulletin de la Societé d’Histoire du Protestantisme”, janvier-mars 1930.
13. *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, London-New York 1963.
14. *Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History in Particular the History of Religion* (tłumaczenie artykułu: *Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religiogengeschichte*, „Studi e Materiali delle Religioni”, II (1926), 1-12, w: J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, t. I, The Hague 1973, 399-406.
15. *Sur le nom et la personnalité des dieux dans les religions primitives*, „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses”, 1931, 241-255.
16. *Unsterblichkeit oder Auferstehung*, München 1956.
17. *Virginibus puerisque. A Study on the Service of Children in Worship*, w: „Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen”, Amsterdam 1939, 443-448.
18. *Die Wirklichkeit des Heidentums*, „Furche-Jahrbuch”, XXI (1935), 230-236.