

Recenzje

Mircea Eliade: *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*. Przełożył Krzysztof Środa. Wydawnictwo Sen, Warszawa 1992, 226 s.

Długa rozmowa, wielowątkowa dyskusja, zarejestrowana i oczywiście przygotowana redakcyjnie do druku, to interesujący gatunek pisarstwa nie tylko dziennikarskiego, ale i naukowego. Kiedy bowiem bohaterem takiego wywiadu-rzeki jest uczony, a pytający też ma potrzebne kwalifikacje naukowe, mówi się nie tylko o przeżyciach, spotkanych ludziach, wrażeniach z podróży itd., lecz o problemach danej dyscypliny wiedzy. Często przy tym sumuje się dotychczasowe osiągnięcia, rozmyśla nad przebytą drogą – a że rozmowa to jednak forma swobodniejsza niż naukowa rozprawa, to dyskutanci pozwalają sobie na śmielsze wypowiedzi, ujawniają skrywane dotąd założenia, snują daleko idące pomysły...

Tak też jest w wydanej u nas ostatnio książce zatytułowanej *Próba labiryntu*, czyli zapisie rozmów Mircei Eliadego z Claude-Henri Rocquetem. Eliade przez całe swoje życie robił autobiograficzne zapiski i część z nich została wydrukowana. Najważniejsze są też przetłumaczone na polski: pamiętnik z lat 1907–1937 zatytułowany *Zapowiedź równonocy*, pamiętnik obejmujący lata 1937–1960 pod tytułem *Świętojańskie żniwo* (oba tomy w przekładzie Ireneusza Kani ukazały się w Wydawnictwie Literackim) oraz *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta* (jest to przetłumaczony przez Adama Zagajewskiego dla Wydawnictwa Puls pierwszy tom zapisków Eliadego pt. *Fragment d'un journal* – tom drugi niestety po polsku się nie ukazał). *Próba labiryntu* nie jest jednak kolejną autobiograficzną wypowiedzią Eliadego. Mówi on wprawdzie o swoim rodowodzie (tzn. o rodzinie i środowisku, w którym wzrastał), o pobycie w Indiach, o pracy na uniwersytecie i służbie dyplomatycznej, o pobycie w Paryżu i Chicago – ale i o wielu problemach metodologicznych swoich badań. Z tych ostatnich zagadnień najciekawsze wydają mi się refleksje nad najogólniejszym sensem hermeneutycznych dociekań Eliadego – i na tym wątku chciałbym się skupić.

Wiadomo, że dla Eliadego cel badań hermeneutycznych był nie tylko poznawczy, lecz także praktyczny, egzystencjalny: „Czytelnik, który zaczyna rozumieć symbolikę drzewa kosmicznego [...] doświadcza czegoś więcej niż samej tylko intelektualnej satysfakcji. Odkrywa również coś, co może być ważne dla jego własnego życia” (s. 140)

— czytamy w *Próbie labiryntu*. Hermeneutyka odsłania sakralny „świat znaczeń”, „świat wartości” transcendentnych, uniwersalnych, obiektywnych. Stwarza w ten sposób możliwość ponownego zakorzenienia się człowieka w bycie. Z dzisiejszego świata bowiem sacrum zostało kompletnie wymiecione, a efektem jest absolutna amorfia; nie wiadomo już, co jest czym, zniknęły wszelkie odróżnienia i hierarchie, a więc ulotnił się wszelki sens z naszego życia. „Historyk religii staje wobec przerażającego zjawiska, jakim jest desakralizacja rytuału, misterium i mitu, w których śmierć człowieka miała sens religijny. Jest to regresja do etapu, który został przekroczony tysiące lat temu, tyle tylko, że ta »regresja« nie jest w stanie odnaleźć nawet tego najdawniejszego znaczenia duchowego. Nie ma już wartości transcendentnych. Koszmar jest zwielokrotniony” (s. 137). Jedyne ratunek to odnowienie sacrum — i to właśnie robi hermeneutycznie nastawiony historyk religii: „przywraca pamięć ludziom żyjącym w zapomnieniu i ocala ich” (s. 199).

Rozmawianie takie prowokuje do wysunięcia kilku wątpliwości. Po pierwsze nie jest chyba prawdą, że sacrum zostało zapomniane i wygnane z dzisiejszego świata. Owszem: „w ciągu historii pojawiają się obiektywne struktury, nie normowane już przez religię, a więc autonomiczne — pisze katolicki autor; tymi strukturami są: nauki, techniki, kultury i filozofie krytyczne, demokratyczne dane polityczne, urbanizacja, prawa człowieka oraz tolerancja, międzynarodowe wymiany pomiędzy różnymi kulturami i cywilizacjami”¹. Istnieje nawet coś takiego jak teologia sekularyzacji, której zwolennicy chcą pokazać współczesne procesy sekularyzacyjne jako całkowicie uzasadnione z punktu widzenia wiary. Czy jednak s e k u l a r y z a c j a — określana przez Maxa Webera poetycko jako o d c z a r o w a n i e ś w i a t a — czyli zjawisko wymykania się różnych sfer ludzkiego życia spod regulującej władzy przekonań i wartości związanych z religią, jest równoznaczne z *desakralizacją*, czyli rugowaniem sacrum z ludzkich wyobrażeń?

Sam Eliade wielokrotnie pisał o obecności sacrum we współczesnej kulturze. W *Próbie labiryntu* mówi o tym również — i to w taki sposób, że wprawia w zaskópotanie swojego rozmówcę. W pewnym momencie bowiem rozmowa schodzi na temat kanibalizmu i religijnych ofiar z ludzi. Eliade stwierdza, że te straszliwe rytuały miały jednak głęboki sens sakralny: „Dla Azteków ludzka ofiara miała sens: krew ofiar żywiła i wzmacniała Boga Słońca i innych bogów” (s. 137). I zaraz potem: „Dla esesmanów unicestwienie milionów ludzi również miało sens — sens wręcz eschatologiczny. Wyobrażali sobie, że reprezentują Dobro w jego walce ze Złem. Podobnie jak japońscy piloci. Dobro dla nazistów to nordyk o jasnych włosach, czysty aryjczyk. Wszyscy inni byli wcieleniem Zła, Diabła. Walka Dobra ze Złem — prawie jak w manicheizmie. W dualizmie irańskim każdy wierny, który zabije ropuchę, węża lub jakieś inne diabelskie stworzenie, przyczynia się do oczyszczenia świata i tryumfu Dobra. Wyobraźmy sobie, że ci chorzy ludzie, ci nawiedzeni fanatycy, ci współcześni manichejczycy uważali, że Zło wcieliło się w pewne rasy: Żydów, Cyganów. Milionowe ofiary nie były dla nich zbrodnią — likwidowano ludzi, w których wcielił się demon. Tak samo było z obozami sowieckimi i apokaliptyczną eschatologią komunistycznego

¹ C. Duquoc: *Ambiguïté des théologies de la sécularisation*. Gembloux 1972, s. 23—24. (Cyt. za: Cl. Geffré: *Chrześcijaństwo i przemiany sacrum*. „Znak” 1975, nr 2 (248), s. 147.)

wyzwolenia; komuniści mieli do czynienia z wrogami, reprezentantami Zła zagrażającymi tryumfowi Dobra, wolności, człowieka... Można ich wszystkich porównać z Aztekami — jedni i drudzy uważali, że to co robią jest usprawiedliwione. Aztekowie wierzyli, że pomagają Bogu Słońca, naziści i Rosjanie — że pomagają historii” (s. 138).

Przy czytaniu tych zdań nieodparcie nasuwa się uwaga druga: że badania hermeneutyczne mogą i powinny pełnić również funkcje krytyczne, demistyfikacyjne. Dla esesmanów unicestwienie milionów ludzi być może miało sens eschatologiczny — ale nie oznacza to przecież, że są oni w ten sposób usprawiedliwieni (bo — jak sugeruje Rocquet — „usprawiedliwiona była iluzja Azteków składających ludzkie ofiary” — s. 137) ani że ów „eschatologiczny sens” był rzeczywiście sensem ostatecznym (według mnie raczej zasłaniał całkiem ziemskie motywy). Wejrzenie w przeszłość (czyli w coś, co już odeszło, w co nie jesteśmy już bezpośrednio zaangażowani, a więc co mimo oddalenia łatwiej nam zrozumieć) pozwoliłoby przejrzeć współczesne mity, w jakich ciągle tkwimy — ale nie musiałoby to prowadzić do ich akceptacji. Zrozumiawszy ich sens moglibyśmy się od nich uwolnić, odrzucić je. Skądinąd Eliade też o tym pisze, choć niezbyt wyraźnie i zbyt rzadko, jak na wagę tego zagadnienia. W *Próbie labiryntu* znajdujemy na ten temat taką wypowiedź: „Trzeba badać nie tylko kanibalizm, ale również, na przykład, doświadczenie mistyczne. Pozwala to uświadomić sobie, że sens tego koszmaru polega na odsłonięciu wszechogarniającego bóstwa, bóstwa, w którym łączą się wszystkie przeciwieństwa i skrajności. Gdy rozumiemy sens zachowań religijnych, rozumiemy również, że są one jedynie jedną z form wyrazu ludzkiego ducha. Istnieją inne rozwiązania: mistyka, joga, kontemplacja... To, co chroni umysł historyka religii, który zmuszony jest przecież pracować nad tymi dokumentami, to przekonanie, że te straszliwe wyobrażenia nie stanowią sumy religijnego doświadczenia, lecz jedną z jego stron — stronę negatywną” (s. 136).

Trzecia uwaga: dawne wyobrażenia mityczne przeminęły nie w efekcie prostego zapomnienia, lecz z różnych obiektywnych powodów — wątpliwe więc, czy ich przypomnienie doprowadzi do ich aktualizacji. W swoim *Dzienniku emigranta* pod datą 5 kwietnia 1967 roku Eliade opisał wizytę, jaką mu złożył dr Bögers. „Czytał niektóre spośród moich książek i sądzi, że mógłbym go nauczyć, w jaki sposób da się wprowadzić ponownie rytuały — to znaczy s y m b o l i k ę — do chrześcijańskiej świadomości. [...] opowiada mi o próbach odnowy liturgicznej w Holandii, o liturgii celebrowanej w zwykłym »miejskim ubraniu« (pyta mnie, co sądzę o tej reformie). Widzi dwa niebezpieczeństwa: symbolikę bez wiary i wiarę bez wymiaru symbolicznego”. Szkoda, że autor nie przekazał nam, jakiej odpowiedzi udzielił swojemu gościowi. Jego wątpliwości dotyczyły bowiem sprawy zasadniczej; możliwości odnowienia umarłych mitów. Otóż być może istnieje „wiara bez wymiaru symbolicznego” (na przykład jako wynik suchych spekulacji, jak to chyba jest u niektórych dzisiejszych tzw. neognostyków, dla których Bóg jest jedynie niezbędnym warunkiem wyjaśnienia procesów fizycznych), ale zazwyczaj wiara oparta jest o religijne przeżycia, a wtedy znajduje odpowiednią dla siebie symbolikę, w której owe przeżycia są obiektywizowane. Natomiast symbolika religijna bez wiary jest pusta: jeśli ktoś nie wierzy, że jest gdzieś na Ziemi „miejsce święte”, to przywoływane przez badaczy niezliczone mity „środką świata” są dla niego szacownym zabytkiem, ale nie wyrażają już jego własnych doświadczeń.

Można by pytać, czy dla samego Eliadego jego badania były szukaniem *sacrum* i drogą ocalenia, czy – inaczej mówiąc – był on człowiekiem wierzącym i pragnął pogłębienia swej wiary, dążył do jej wzbogacenia przez zetknięcie się z innymi postaciami boskości? W pewnym momencie czytamy: „wydaje mi się niemożliwe wyobrazić sobie, jak ludzki umysł mógłby funkcjonować bez przeświadczenia, że w świecie istnieje coś nieredukowalnie realnego” (s. 165). Jest to jednak wypowiedź uczzonego (Kantowska z ducha), a nie człowieka wierzącego: Absolut jest tu potraktowany jako konieczne założenie rozumu. W innym miejscu Eliade odpowiadając Rocquetowi stwierdza: „Postanowiłem już dawno temu zachować dyskrecję w sprawach tego, w co wierzę, a w co nie wierzę” (s. 143). Warto może jednak przytoczyć wypowiedź E. M. Ciorana, dobrze znającego Eliadego: „Eliade nie był wierzący, co więcej, w żaden sposób nie był do wiary predestynowany [...]. Jego jedyną obsesją było tworzenie, »dzieło«, wydajność w najszlachetniejszym sensie tego słowa” (z artykułu E. M. Ciorana *Życie wreszcie spełnione*, który został dołączony do *Świętojańskiego nocy* Eliadego).

Skąd więc zainteresowanie sferą *sacrum*? Lektura pamiętników i dzienników Eliadego podsuwa taką hipotezę: był to człowiek owładnięty obsesją upływającego czasu (to stąd praca po dwanaście, czternaście godzin na dobę, rygorystyczne pilnowanie wyznaczonych terminów i strach, że godzina czy dzień „zmarowały się”) i dlatego chciał schronić się w beczasowości mitów. Lepiej jednak – rezygnując z tej dość podejrzanej psychoanalizy – skorzystać ze słów samego Eliadego, który (używając terminologii filozofii egzystencjalnej) tak podsumował swój *Traktat o historii religii*: dążenie do *sacrum* jest poszukiwaniem autentyczności, gdyż w świecie codziennego życia człowiek nie może się naprawdę odnaleźć. Znana to figura myślenia filozoficznego (i nie muszą za nią stać żadne doświadczenia religijne) – stwierdzać nieprzystawalność istoty człowieka do jego aktualnej egzystencji i postulować zniesienie owej alienacji przez odnalezienie czy zbudowanie takiej rzeczywistości, która by odpowiadała autentycznemu ludzkiemu powołaniu. Interpretacja koncepcji Eliadego w kategoriach filozoficznych jest jak najbardziej uprawniona – Eliade sam uważał się za filozofa (najwyraźniej pisał o tym w dołączonym do *Świętojańskiego żniwa* artykule *Fragment autobiograficzny*), w systemach mitycznych interesowały go przede wszystkim wartości metafizyczne i wyznawał, że czytelnikami, na jakich zależało mu najbardziej, byli filozofowie.

Może więc to byłaby formuła najlepiej oddająca sens badań Eliadego: jest on filozofem, pragnącym opisać sytuację jednostki ludzkiej w świecie – i uważa, że człowiek dzisiejszy jest zagubiony, gdyż stracił kontakt ze sferą sakralną. Po przyjęciu takiego założenia postulat remityzacji – czyli przywrócenia blasku dawnym symbolom i wyobrażeniom religijnym – narzuca się jako oczywistość. Pisałem już, że można mieć wątpliwości, czy taka diagnoza jest trafna, a taki program w pełni sensowny. Nie wiem, czy – jak pisze Eliade – „zrozumienie tradycyjnych wartości religijnych jest pierwszym krokiem na drodze do duchowego przebudzenia” (s. 69). Być może jednak sama próba zrozumienia owej tradycji jest wartością... I to nie dlatego nawet, że niekiedy zwracając się ku historii lepiej pojmimy samych siebie, odkryjemy nasze powinowactwo z ludźmi innych czasów i egzotycznych kultur, lecz po prostu dlatego, że takie otwarcie się i dialog z Innymi jest manifestacją naszego człowieczeństwa. Jeśli uznamy za Eliadem, że symbolem człowieka może być Ody-

seusz, a jego wędrówka to parabola ludzkiego życia, to pamiętajmy, iż ten mityczny bohater w swej podróży poznał wiele zupełnie mu obcych miejsc, widział rzeczy, których istnienia nawet nie przeczuwał — i dlatego wrócił do siebie wzbogacony i przeobrażony wewnętrznie. Wykorzystajmy też drugą ulubioną metaforę Eliadego i powiedzmy, że aby wejść do środka labiryntu, trzeba niekiedy wchodzić w korytarze, które na pozór prowadzą donikąd — a jednak są koniecznym fragmentem naszej drogi.

Recenzował Andrzej Miś