

Irena Bednarz

Autorzy polscy o Eliadem

Przywołane w niniejszym wyborze opinie o Eliadem autorów polskich zostały wyjęte z publikacji poświęconych problemom religioznawstwa, orientalistyki i kulturoznawstwa. Znalazły się tu także refleksje zawarte we wstępach i posłowiach do dzieł Eliadego przełożonych na język polski¹.

**Tadeusz Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*,
Warszawa: Książka i Wiedza, 1964**

s. 317–18 [...] postępowy uczony włoski, Ernesto de Martino, uznał Eliadego za wodza duchowego tzw. akcji rewaloryzacji świętości i mitu, która chce położyć tamę wobec coraz żywszych prądów laickich całego współczesnego życia.

[...] Mircea Eliade to indywidualność bogata, półliterate (ma na swym koncie parę pozycji literackich) i półuczony, próbujący swych sił zarówno na polu historii, jak i indianistyki.

s. 330–8 [...] Uwarunkowanie monokonfesyjne religioznawstwa Eliadego można postawić w jednym rzędzie z uwarunkowaniem monokonfesyjnym religioznawców chrześcijańskich, zwłaszcza katolickich. Tylko że punktem wyjścia jest tu hinduizm, a tam banalny na gruncie europejskim chrystianizm. Stąd oryginalność i rewelacyjność wyników Mircea Eliadego – daleka wszelako od wyjścia z zaczarowanego kręgu wyznaniowości.

Eliade, uprawiając fenomenologię wiecznej postawy religijnej ludzkości, nie zawahał się nazwać jej historią religii, chociaż to oczywisty *titulus fallax*. Czyni to bez skrępowań, ponieważ dla niego religia nie ma właściwie historii, stano-

¹ Do niniejszego zestawu nie włączono wypowiedzi o Eliadem autorów, którzy wystąpili z referatami na konferencji *Filozoficzna wizja świętości* zorganizowanej przez Instytut Filozofii UW, Rumuński Instytut Kultury w Warszawie i Redakcję „Przeglądu Filozoficznego” (Warszawa, 20–21 czerwca 2007 r.).

wi programowe zawieszenie prądu historii i to stanowi jej istotę. Wprawdzie w samym zakończeniu *Das Heilige und das Profane* zdobywa się na łaskawy akt równouprawnienia religioznawstwa fenomenologicznego i historycznego, jednak w innym miejscu nie kryje się z postponowaniem tego drugiego na korzyść pierwszego. [...]

Religie świata, wszystkie bez wyjątku, rozplývają się w ujęciu Eliadego w jedną wszechogarniającą religię przyrody, czasu, przestrzeni i życia ludzkiego. Wszystko, co człowieka otacza, przejawia się jako świętość – aktualnie lub potencjalnie. Takie podejście prowadzi do wyostrenia wzroku na analogie i trzeba przyznać, że w wychwytywanie podobieństw mitologematycznych, rytualnych, etyczno-religijnych Eliade wprzął całą swoją erudycję folklorysty, orientalisty, indoeuropeisty, historyka filozofii indyjskiej i etnologa. Tym niemniej skłonności syntetyczne i komparatystyczne zacierające różnice między religiami, tradycjami i sprzecznymi tendencjami, nie przemawiają do mocno osadzonego w czasie człowieka Zachodu.

Wielką popularność w świecie naukowym zyskał sobie Eliade badaniami nad dualizmem postawy człowieka religijnego i niereligijnego, nad interpretacją mitu, analizą dialektyki hierofanii, mentalnością człowieka cywilizacji niepiśmiennych i symbolizacją wątków folklorystycznych. [...]

Polot literacki Eliadego rozwinął się szczególnie w interpretacji mitu. Podejmując „równość” Raffaele Pettazzoniego: mit = opowieść prawdziwa, bo święta – rozwinął dalej tę myśl, dając wykończoną, subiektywną koncepcję mitu. Mit z przedsionka literatury bajkowej, jako naiwna fabuła o fantastycznych tworach wyobraźni, wzrósł w interpretacji wielu religioznawców współczesnych z Eliadem na czele do prawdziwej potęgi kulturowej.

[...] Podstawowy dla Eliadego termin archetypu – drogi mu, jak to określa Georges Dumézil – został przejęty wprost od uczonego szwajcarskiego [C.G. Junga]. Eliade związał pojęcie archetypu z pojęciem *sacra gesta*, z czynami bogów i bohaterów – cywilizatorów.

Poza tym zafrapowała Eliadego metoda egzegezy symboliki snów w zastosowaniu do wątków folklorystycznych i mitologicznych. [...]

Obok zdemaskowania heterogeniczności teorii pochodzenia religii Eliade występuje także do walki przeciwko innemu złu, pleniącemu się bujnie na polu porównawczej historii religii, przeciwko chrystianocentryzmowi. Stosuje tu jako swoiste antidotum... folklor europejski.

[...] Co uderza, to oczywiście bogactwo twórczości [Eliadego], mierzone nie tylko cyfrą publikacji, ale i mnogością własnych myśli. [...] Na zjazdach, zebraniach i konferencjach wystąpienia jego witane są zawsze jako rewelacja. W świecie zachodnim utrzymuje się, że niewielu ludzi wniknęło tak głęboko w psychikę człowieka niepiśmiennych cywilizacji tradycyjnych. [...]

Nie można odmówić rozmachu działalności naukowej Eliadego, człowieka syntetyzującego archaiczny, tradycyjny Wschód z nowoczesnym technicznym Zachodem.

dem. Wysokie walory pisarskie uczonego torują drogę nawet najbardziej jego ryzykownym myślom dotyczącym egzotycznej tematyki. Niebezpieczeństwo stąd duże, ponieważ Eliade poczyną sobie otwarcie, z podniesioną przyłbicą, z pozycji interesów fideizmu i konserwatyzmu. Uczony stanowi typ kosmopolity nie związanego z żadną cywilizacją narodową i próbującego godzić je ze sobą. [...]

Trudno negować zasługi tego uczonego dla naszej nauki [porównawczej historii religii], a płodność publikacyjna musi budzić podziw chociażby dla pracowitości. Potrafił wydać w latach 1948–1952 pięć poważnych dzieł naukowych o paru setkach stron objętości każde. Abstrahując jednak od otwartego zaangażowania politycznego i ideologicznego Eliadego po stronie kapitalizmu i szermowania poglądami skrajnie idealistycznymi, niech mi wolno będzie wyrazić przekonanie, że moim zdaniem, i w kreśleniu obrazu życia religijnego ludzkości nie ustrzegł się Mircea Eliade poważnych jednostronności. [...]

Czego jednak najbardziej nie można darować Eliademu, to kompletnego braku zrozumienia dla społecznego aspektu religii, organizacji religijnej. [...]

Proreligijny sens działalności naukowej emigranta politycznego z Rumunii nie ulega wątpliwości. Tym się niewątpliwie tłumaczy w znacznej części i ogromne wzięcie, wpływ tego badacza na humanistykę burżuazyjną, daleko szerszy w swym zasięgu, niżby to miało wypływać z samego zainteresowania fachowego tym historykiem religii. [...]

Eliade rzuci przypuszczalnie w świat niejedną jeszcze obszerną pracę, niejedną nową, oryginalną myśl, chociaż zapewne nie do przyjęcia przez religioznawców laickich. Ale oryginalne myśli nie do przyjęcia mają jedną cechę dodatnią: są dużo wartościowsze od myśli trafnych a banalnych. Co jak co, ale banalność nigdy nie zagrażała pracom teoretycznym Eliadego.

**Leszek Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu.*
Słowo wstępne, w: Mircea Eliade, Traktat o historii religii,
Warszawa: Książka i Wiedza, 1966
(Seria Religioznawcza)**

s. xiv–xvi [...] analizuje Eliade faktyczne tworzywo dziejów religii. Perspektywa ta [metodyczna] sama nie należy z pewnością do religioznawczej pracy, ale jest raczej stanowiskiem filozoficznym, które ustanawia reguły rozumienia i kodeks znaczeniowy dla historycznego, etnograficznego, psychologicznego czy socjologicznego badania. Wewnątrz tej konstrukcji organizuje się praca religioznawcza Eliadego wyjaśniająca nieskończenie liczne fenomeny, wśród nich niektóre ulubione nade wszystko: ideę wiecznego powrotu, praktyki jogów, organizację przestrzeni sakralnej, symbolikę więzów i wiązania, doktryny alchemiczne, obrzędy inicjacyjne.

Orientacja badawcza kierująca się ku badaniu powtarzalnych struktur raczej, aniżeli ku obserwacji ewolucyjnych przemian wyobrażeń religijnych, jest zgoda

naturalna w świetle założeń wyjściowych. Eliade nie kwestionuje, rzecz jasna, zależności, jaka wiąże treści mityczne, rytuały, dogmaty czy symbole z mnóstwem historycznych i zmiennych okoliczności, z przemianami kultury ludzkiej we wszystkich jej rozgałęzieniach. Sądzi jednak, że istotnie doniosłe dla znajomości religii są stałe schematyzacje tworzące właściwą substancję życia religijnego: różne formy przekraczania czasu, nieodmienne w intencji przewodniej. Praca jego polega tedy na układaniu olbrzymich zasobów faktycznych w powtarzalne i niemal wszędzie dające się odkryć struktury rdzenne; ogólny *Traktat o historii religii* jest próbą syntetycznego streszczenia tych badań. Niejakie lekceważenie dla ewolucyjnego, historycznego punktu widzenia, widoczne w twórczości Eliadego, może być tedy przedmiotem krytyki, jednakże jest to lekceważenie zamierzone i filozoficznie ufundowane, nie zaś wynik badawczej niedbałości.

Niepodobna tedy interpretować zamiarów badawczych tego świetnego umysłu w taki sposób, by uznać je za całkiem niezależne od jego własnych przeświadczeń w kwestiach religijnych. Rozumienie mitu i symbolu zakłada w jego propozycjach wiarę w to, iż odniesienie religijnych zachowań do swego przedmiotu jest nie tylko ruchem intencji, ale także więzią bytową, energetyczną. Zakłada również, że odpowiedź na pytania dotyczące rodowodu ostatecznego religijnych symboli nie może uniknąć wiary w rodzaj objawienia pierwotnego, które przechowuje się w tysiącach partykularnych i historycznie określonych form, nie tracąc się wszakże w nich bez reszty, ale ciągnąc ów łańcuch, zaczepiony w realnościach transcendentnych.

Nie można natomiast przypisywać tej interpretacji żadnego punktu widzenia ściśle wyznaniowego. Z pewnością, uczeń jogów himalajskich jest w swoich dociekaniach religioznawczych bardziej, niż przez chrześcijańskie wyobrażenia, określony przez zasoby religijnej kultury Indii, z której przejął większość kategorii organizujących jego religioznawcze spojrzenie zarówno na archaiczne, jak i europejskie wierzenia. Jednakże jego wysiłek hermeneutyczny wyrasta z przekonania, że wszystkie historyczne objawy religijności są równoprawnymi wcieleniami doczesnymi jednej i tej samej intencji pierwiastkowej i że sama ta intencja nie jest inaczej uchwytna, aniżeli w tych partykularyzacjach, nie objawia się nigdy w postaci oczyszczonej z doraźnie-historycznych okoliczności. Tylko w czasowej specyfikacji, tylko w etnicznym języku i w maskach cywilizacyjnego folkloru ujawnia się ruch świadomości, który zmierza ku przekroczeniu wszelkiej czasowości, wszelkiego języka i wszelkiej określoności cywilizacyjnej.

Oczywiste jest tedy, że żadna funkcjonalna interpretacja zjawisk religijnych nie może reguł Eliadego uznać za swoje; krytyka, jaką obudziły jego propozycje, jest najzupełniej zrozumiała. Warto jednakowoż zdać sobie sprawę z zasięgu prawomocności tych krytyk. Podobnie jak we wszelkich regułach generalnych odnoszących się do rozumienia zjawisk humanistycznych, ostateczne założenia Eliadego są treści filozoficznej, nie religioznawczej – i nie mogą uchodzić za

rezultaty indukcyjnych zabiegów nad tworzywem historycznym. Jednakże wytykanie Eliademu tej właśnie okoliczności nie wydaje się rozsądne, jako że w każdym wypadku fundament filozoficzny przepisów rozumienia nie jest uogólnieniem konkretnego, ale instancją, która konkretnym przypisuje sens. [...] Krytyka stanowiska Eliadego z punktu widzenia jakiegokolwiek funkcjonalnej teorii jest tedy konfliktem dwóch odmiennych sposobów usensowniania świata ludzkiego, obu zaszczerpionych na filozoficznej projekcji.

Jeśli jednak dla perspektywy zanurzonej w historii i nie wierzącej w jej przeskokowanie aktem mitotwórczej wyobraźni anulującej czas realny filozofia Eliadego musi budzić sprzeciw, jeśli niemożliwy jest kompromis między historycznie zorientowaną regułą rozumienia a decyzją, która wybiega w transcendencję, to przedsięwzięcie rekonstrukcyjne Eliadego należy do najśmielszych i najbardziej pomysłowych prób w religioznawstwie współczesnym. [...] każdy trud organizujący bogactwa mitotwórstwa ludzkiego w koherentne całości jest wart uznania, jeśli odwołuje się do istotnie znanych, drobiazgowo przemyślanych i możliwie licznych zapasów informacyjnych. Pod tym względem twórczość Eliadego wydaje się prawie bez współzawodnictwa. Jego wiara w realny odsyłacz transcendującej intencji zawartej w symbolizującym ruchu mitologii jest wiarą właśnie i nie jest w tym sensie logicznie związana z pracą interpretacyjną, że praca ta nie zmieniłaby kierunku, gdyby poprzestała na opisie czysto intencjonalnego związku między mitem i jego przedmiotem, bez przesądzania bytowej więzi. Po tej redukcji opozycja między stanowiskiem religioznawczym Eliadego i jakimkolwiek funkcjonalnym schematem tłumaczącym będzie opozycją dwóch sposobów filozofowania, równie immanentnych wobec historycznych danych, nie zaś opozycją filozofii i wiary. Przejdzie – słowem – w spór o przynależność zjawiska religijnego do pierwiastkowej lub wtórnej warstwy doświadczenia historycznego. Stanowiska w tym sporze mają wartość historyozoficzną, nie angażując wszakże sporu o stworzenie świata.

**Eliade Mircea, *Sacrum, mit, historia*. Wybór esejów,
wyboru dokonał i wstępem opatrzył Marcin Czerwiński,
przeł. Anna Tatarkiewicz, 2 wyd., Warszawa: PIW, 1974
(Biblioteka Myśli Współczesnej)**

s. 6–8 Deklarując się jako „historyk religii”, broniąc specyficzności tych zainteresowań i kryjąc się za nią skromnie, Eliade w rzeczywistości w tych właśnie książkach [z których pochodzi niniejszy wybór] wychodzi znacznie dalej niż w *Traktacie* poza tradycyjne pole eksploracji właściwe takiej specjalności. W rzeczywistości objawia się on jako antropolog kultury i antropolog społeczny, zainteresowany w szczególności stosunkiem badanych kultur i społeczności (ściślej może: typu tych kultur i społeczności) do historii, do zdarzeń burzących porządek dany, do

nieciągłości i do katastrofy tradycyjnej formy społecznego istnienia, do zmiany. W kręgu jego zainteresowań leży również stosunek do „historii wielkiej”, a więc tworzonej przede wszystkim przez wydarzenia polityczne i przez zdobycze nawarstwione w sukcesji pokoleń (jednokierunkowy bieg wydarzeń), nie tylko zaś do „historii małej”, wyznaczonej przez cykle naturalne (sezony) nacechowane powtarzalnością sytuacji. [...]

Oryginalność autora [...] zawiera się w obszernym przedstawieniu, imponującym obfitością szczegółów i szerokością egzemplifikacji, mechanizmów wyobrażeniowych i odpowiadających im zachowań symbolicznych, które służą utrzymaniu równowagi psychospołecznej przy owej założonej odmowie asymilacji nowego i odmowie ustawienia się w perspektywie rozwoju. [...]

Eliade umiał w tych książkach wykorzystać swoją ogromną wiedzę o wierzeniach religijnych (i magicznych), aby unaocznic ów wielki mechanizm eliminacji czasu (historii, zmiany). Porusza się on w sposób pełnoprawny po całym obszarze tych szerokich implikacji antropologicznych, gdyż to właśnie wyobrażenia religijne (i praktyki magiczne), których historią się zajmuje, stanowią w owych epokach sposób wypowiadania wszelkich możliwych odniesień poznawczych do świata.

Jego horyzont badawczy jest problemowo szerszy niż tradycyjnie rozumiana „historia religii”, co do zakresu natomiast materiału mieści się w obrębie tej dyscypliny.

s. 11–12 Jest u Eliadego inny krąg problematyki, którego wybór nie uwzględnia. Opierając się na swojej teorii dawnych „antyhistorycznych” kultur, Eliade zabiera w różnych miejscach głos jako diagnosta współczesności, formułuje także jej osąd i przewiduje rozwój dalszy, wskazując kierunki pożądane. Oprócz badania struktur ahistorycznych (bądź antyhistorycznych) występuje jako polemista współczesnego historyzmu czy też historyzmów (chodzi bowiem o różne filozofie historyzujące). Jest względem historyzmu nowożytnego pesymistą, wypowiadając przy tym wiele uwag słusznych, [...] wydaje się, że w tych rozproszonych uwagach Eliade nie ujawnia ani znajomości rzeczy, ani uzbrojenia pojęciowego dorównujących temu, co pokazuje w swoim studium struktur dawnych. [...]

Eliade nie uwzględnia [...] zasadniczego faktu, że w marksizmie chodzi o program działania zmierzający do wyeliminowania jednego z zasadniczych „kosztów” historii, to znaczy walki klas. [...] Marksieści nie chcieli nigdy uciec od historii, lecz opanować ją. Równocześnie autor pomija fakt, który miał i ma znaczenie przewrotu dla świadomości człowieka i dla obiektywnej struktury cywilizacji, fakt mianowicie, że marksizm zbudował i uruchomił trwałe sprzężenia, które stanowią mechanizm demityzacji świadomości społecznej. (Demaskowanie „fałszywej świadomości”).)

Niejasne i co najmniej wątpliwe jest przypuszczenie Eliadego, że wobec wyostrzenia wewnętrznych sprzeczności kultury zorientowanej na historię nastą-

pić może (czy nawet musi) nawrót do świadomości przedhistorycznej, to znaczy wycofanie się z zadania waloryzacji historii.

s. 14–17 Stwierdzić więc chyba można, iż nie ma koniecznego wynikania między naukową analizą Eliadego przeprowadzoną na kulturach stacjonarnych a jego poglądami na perspektywy współczesnej cywilizacji zorientowanej na historię. [...] jego wypadły ku współczesności [...] rozumieć należy raczej w funkcji ekspresywnej.

[Eliade] Jest to uczony-literat odczytujący materiały opisowe zgromadzone przez kilka pokoleń badaczy, a mało troszczący się o metodologiczną stronę swego postępowania, zachowujący się w dużej mierze jak krytyk względem dzieła sztuki. [...]

Eliade [...] jest bardziej może jeszcze niż inni z jego dyscypliny człowiekiem monoidei. Widać to choćby w tym, jak interpretuje mit. Pozostaje on dla niego wyłącznie w służbie wizji repetycyjnej, w funkcji „unieruchamiania czasu”. [...]

Obraz nakreślony przez Eliadego z pewnością jednak przedstawia dominujące rysy określonego typu kultury, który nabiera szczególnego sensu przez swoją opozycyjność do nam właściwego. Nadając mu ostrość – chciałoby się nieraz powiedzieć – wprost nostalgiczną, autor stawia przed nami jakby odwrócone zwierciadło. Może dlatego rozważania takie budzą w świecie współczesnym niezmiernie żywe zainteresowanie.

**Zofia J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*,
Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego
Uniwersytetu Lubelskiego, 1977**

s. 242–244 Inny typ fenomenologicznego podejścia do zjawiska religii [w odróżnieniu od R. Otta] prezentuje Eliade. Opiera się on bardziej na doświadczeniu historyczno-kulturowym niż psychiczno-jednostkowym, dążąc przede wszystkim do ujęcia ogólnych struktur religii. Poprzez analizę faktów religijnych, pochodzących ze zróżnicowanych czasowo i przestrzennie religii, usiłuje odkryć istotę, istotną strukturę religii w ogóle. Praca Eliadego stanowi bardzo interesującą próbę wnikięcia w samą istotę przeżycia świętości na podstawie materiału zebranego z różnych czasowo i geograficznie tradycji religijnych ludzkości. Jego hermeneutyka faktów religijnych zmierza do wykazania, że wszystkie historyczne objawy religijności są realizacjami tego samego ruchu świadomości ludzkiej do przekroczenia rzeczywistości czasowej, zmiennej, przemijającej.

Analiza takich faktów religijnych, jak różnego rodzaju symbole religijne, bóstwa, rytuały pochodzące z różnych religii, pozwoliła Eliademu wykryć zachodzenie pewnej homologii struktur, zarówno gdy idzie o sposoby objawiania się *sacrum*, jak i o postawę człowieka wobec niego. Sformułował też pewne twierdzenia ogólne, które dotyczą natury i sposobów realizacji zjawisk religijnych. [...]

Do najciekawszych hipotez wysuniętych przez Eliadego należy jego koncepcja archetypu (zaczepnięta od C.G. Junga). [...]

W ujęciu Eliadego religia jest kontaktem o charakterze relacji międzyosobowej, jakby kontynuującym zaistniałe niegdyś zdarzenie. Bezpośredni kontakt z Bogiem i pierwotne objawienie traktowane są jako archetyp naszych stosunków religijnych. [...]

Dokonane przez Eliadego opisy, analizy i wyjaśnienia zjawisk religijnych są ogromnie interesujące, płodne, doskonale ukazują pewną typiczność zjawisk religijnych. [...]

Teoria Eliadego jest wyjaśnieniem jakby horyzontalnym zjawiska religii, związanym zresztą z charakterem metody fenomenologicznej, która pozwala ująć ogólne struktury, wskazać typowe przejawy i funkcje badanego zjawiska. Stanowi to bardzo cenną wiedzę o fakcie religijnym, pozostaje jednak otwarty problem, czy *sacrum* istnieje realnie i jakiej jest natury. Rozumienie mitu i symbolu zakłada wiarę w bytowy związek człowieka z *sacrum*. Teoria Eliadego zakłada ponadto wiarę w rodzaj objawienia pierwotnego, tłumaczącego ostatecznie pochodzenie symboli religijnych, objawienia, które przechowuje się w szczegółowych, tysiącznych, historycznie określonych już formach. Hipoteza znana, cenna, wielce prawdopodobna, nie wystarcza jednak z filozoficznego punktu widzenia, by definitywnie odpowiedzieć na pytanie o ostateczne, ontyczne uwarunkowania istnienia religii.

**Antonina Kłoskowska, *Fenomen Mircea Eliade,*
„Kultura i Społeczeństwo” 1986 t. XXX, nr 3
[dot.: Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux,*
Paris: Payot, 1982]**

s. 275–276 Określenie Eliadego jako godne uwagi wydarzenie w dziejach myśli humanistycznej ma wielorakie uzasadnienia istotne dla rozważań odnoszących się do socjologii wiedzy. Jest to przede wszystkim człowiek rozdzielony pomiędzy cztery kultury, którego doświadczenie kształtował kontakt z pięciu różnymi krajami, piszący w trzech językach. [...]

Naukowy dorobek Eliadego obejmuje około dwudziestu publikacji z dziedziny wiedzy o religiach, określonej przez niego samego jako historia religii. Wiele w tych pracach jest powtórzeń i przeformułowania podobnych twierdzeń. Nie brak także sprzeczności wewnętrznych. W sumie stanowi jednak to dzieło ogromny i znaczący wkład w dziedzinę wiedzy o religiach, o symbolach, o filozofii – o szerokich obszarach kultury symbolicznej.

Ogarnięcie całego zakresu tego dorobku samodzielną lekturą i refleksją teoretyczną jest trudne [...].

Określając przedmiot i metodologiczne stanowisko Eliadego niejednokrotnie uwidacznia Allen [aut. omawianej publikacji] dialektykę – lub może ambiwalencję – tej teorii zawieszanej między historią a fenomenologią. [...] słusznie podkreśla, że jest to raczej ogólne religioznawstwo (*Allgemeine Religionswissenschaft*) o wyraźnych teoretycznych ambicjach. Teoria ta czerpie inspiracje z nader różnorodnych źródeł: z Diltheya, Nietzschego, Junga, Marksa, Ortegi y Gasseta, ale także z Frazera i wiedzy etnograficznej, ze strukturalistów współczesnych. Wszystko to zaś włącza w ramy fenomenologicznej i hermeneutycznej interpretacji.

[...] Allen podkreśla zdecydowany protest Eliadego przeciwko socjologicznemu redukcjonizmowi Durkheima – podobnie zresztą, jak przeciw redukcjonizmowi psychologicznemu. [...]

Eliade rozporządza oczywiście wielką wiedzą historyczną, to znaczy opisową, odnoszącą się do religii różnych kręgów kulturowych. Jest to wiedza częściowo oparta na autopsji (znajomość wyznań chrześcijańskich i odłamów hinduizmu), częściowo zaś na szerokiej literaturze, w tym etnologicznej. Ta masa danych opisowych stanowi materiał jego teorii. I w tym, ale też tylko w tym sensie, jest to teoria historyczna. Ze względu na metodę i fundamentalne założenia stanowisko Eliadego jest natomiast skrajnie przeciwstawne wszelkiemu historycyzmowi uznającemu względność zjawisk religijnych i metodę indukcyjną jako właściwy sposób ich badania.

s. 278–281 Najbardziej jednak istotny punkt sporny występuje w odniesieniu do realizacji fenomenologicznych założeń w teorii operującej konkretnym historycznym materiałem.

Allen rozpatruje ten punkt głównie jako zagadnienie deklaratywnego obiektywizmu i faktycznych subiektywistycznych wartościowań, do których Eliade dopuszcza. Jak sądzę, jego przypadek może być próbą konsekwencji antypsychologicznych i antyempirycznych zasad fenomenologa, który nie jest po prostu tylko filozofem, lecz filozofię uprawia na gruncie rozległej znajomości empirycznych, historycznych faktów. [...]

Jako badacz jednej z kategorii tych struktur [symbolicznych], to znaczy religii, Eliade zbliża się pod pewnymi względami do Weberowskiej teorii religii, jakkolwiek jego teoria nie mieści się w ramach analizy socjologicznej. Zestawienie z Weberem może być korzystne dla wyciągnięcia pewnych wniosków ważnych dla ogólnej teorii kultury symbolicznej. [...]

Weber i Eliade są zgodni w ocenie wielkich religii monoteistycznych (judaizmu, chrześcijaństwa, islamu) jako nie sprzyjających mistycyzmowi w swych głównych nurtach.

Z tego względu Eliade wyżej stawia religijność Orientu, łącznie z pewnymi nurtami w ludowym prawosławiu, niż chrystianizm w dominujących kościelnych formach. [...]

Pod względem metodologicznym [...] u Eliadego ocena skłonnych do mistycyzmu, czysto autotelicznych religii Wschodu jako najwyższej, faktycznie jedynie autentycznej, uniwersalnej postaci religii odgrywa zasadniczą rolę w całej teorii nastawionej na uchwycenie istoty religii.

[...] nie jest bez znaczenia dla socjologii kultury nacisk kładziony przez Eliadego na autoteliczność jako rdzeń religijnych zjawisk.

[...] Eliade stawia swoją teorię o b o k innych jako jedną z możliwych i potrzebnych metod analizy rzeczywistości. Gdy jednak zajmuje się symbolami w większości swoich dzieł, staje się jednostronnym redukcjonistą religijnym. Zgodnie z jego interpretacją symbolizm jest wyrazem pierwotnych i uniwersalnych stanów ludzkiej świadomości, odpowiedzią na elementy ludzkiej kondycji, które stanowią lęk, ekstaza, wzniosłość. Ta odpowiedź sprowadza się do jednej, ogólnej, uniwersalnej postaci: do symboli *sacrum*. [...]

Ta uniwersalistyczna redukcja kultury symbolicznej do jednej postaci, do jednego – jakkolwiek złożonego i różnorodnego – systemu nie jest możliwa do przyjęcia poza kręgiem arbitralnej wiary.

**Wiktor Niemczyk, *Historia religii*, 2 wyd.,
Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1986**

s. 60 Współcześnie najoryginalniejszym chyba badaczem [religii] jest Mircea Eliade (ur. 1907) z wykształcenia głównie indolog. Początkowo zajmował się badaniem jogi i szamanizmu, potem poświęcił się teorii mitu i opracowywaniu syntez. Eliade ostro rozgranicza *sacrum* od *profanum*, przy czym *sacrum* przypisuje człowiekowi religijnemu atrybuty świętego czasu i świętej przestrzeni. Święty czas jest bezupływowy i może wywołać czas historyczny; święta przestrzeń jest dwuwymiarowa i nieruchoma. Oba atrybuty określił Eliade na podstawie swoich doświadczeń indologicznych. Czas święty jest dlań wytlumaczeniem mitu kosmogonicznego – człowiek poprzez obrzęd dokonuje wiecznej reaktualizacji kosmogonii opisanej w micie i chce odzyskać faktyczny czas święty, w którym dokonała się kreacja świata. W swojej koncepcji mitu nawiązuje Eliade do teorii archetypu w ujęciu C.G. Junga. Mit jest prawdziwy, skoro przekazuje informacje o czasie świętym i jedynie poprzez mit człowiek religijny może trafić w wymiar czasu świętego, by tam ugruntować swoje przekonanie o wiecznym powrocie sytuacji zmitologizowanej.

Eliade twierdzi o istnieniu wiecznej postawy religijnej ludzkości. Stąd też historia religii w jego wykonaniu abstrahuje od czasu świeckiego (jednostajnego), historycznego.

Wykrywać ma beczasowe struktury i doświadczenia religijne. Wszelkie formy religii mają wymiar kosmiczny – poprzez mit i hierofanię. Ten ostatni termin – manifestacja świętości – oznacza u Eliadego to, że całe otoczenie jest taką

manifestacją – aktualnie lub potencjalnie. Według dialektyki hierofanii to, co należy do sfery profanum, może być zaktualizowane – poprzez uświęcenie – jako sacrum. Eliade opowiada się za wyjaśnieniem przeżytków myślenia mitycznego w cywilizacji technicznej – twierdzi, że przeznaczeniem człowieka jest ucieczka w ponadczasowy sens mitu wiecznie się powtarzającego.

**Irena Harasimowicz, *Słowo wstępne*, w: Mircea Eliade, *Majtreji*,
przeł. i słowo wstępne Irena Harasimowicz;
posłowie Lech Budrecki, Warszawa: Czytelnik, 1988**

s. 5 Eliade łączy w swej osobowości naukowej rolę faktografa, systematyka i teoretyka. Jego twórczość znana jest polskim specjalistom i wtajemniczonym entuzjastom. Owa pełna wizjonerstwa, profetyzmu i paradoksu proza naukowa może wyzwać sprzeciw, ale zawsze budzi szacunek dla ogromu jego wiedzy i niepokoju o egzystencję człowieka współczesnego. Uczony szuka do niej klucza w wielu zjawiskach...

s. 8–10 Oczywiście każdy rodzaj prozy Eliadego – nowela fantastyczna, powieść, dziennik, dramat, esej literacki – wymaga osobnego studium. Co jednak łączy wszystkie te gatunki, to fakt, że są one odbiciem poszukiwań autora w imię poznania istoty zjawisk duchowych współczesnego człowieka, kryjących się za grubą warstwą usankcjonowanych pozorów, są odbiciem owej nieustającej przygody intelektualnej, konfrontacją konkretnego, intuicji, wyobraźni i nauki.

Wyobrażenia artystyczne Eliadego-pisarza, szczególnie gdy tworzy on prozę fantastyczną, nabiera nowych wymiarów dzięki zainteresowaniom Eliadego-naukowca, pasjonującego się między innymi problematyką praktyk i pojęć hinduizmu, technikami jogi, szamanizmem, ekstazą mistyczną w jej pierwotnych postaciach, kosmologią, alchemią, a przede wszystkim zjawiskami mitów, symboli i magii, i ową specyficzną przez niego pojmowaną fenomenologią doznania religijnego, relacją sacrum–profanum. [...]

Oczywiście w twórczości literackiej Eliadego znajdujemy nie tylko echa rozważań teoretycznych, ale i wątki autobiograficzne. [...]

Chociaż egzotyka i sensacja narzucały się w Indiach bez przerwy, Eliade w owym fascynującym i zarazem pełnym kontrastów świecie szukał sensu doli człowieczej, granic wpływu, jaki mają na nią czas, tradycja, symbol, mit, historia. (Właśnie w okresie jego pobytu rozpoczęła się wielka wojna biernego oporu, inspirowana przez Gandhiego). Cykl indyjski jest bezpośrednim odbiciem gorączki intelektualnej, w której żył i poznawał swoje Indie Eliade. Co w owym cyklu uderza przede wszystkim, to szczerść, młodzieńcza pasja poznania i samopoznania.

**Ireneusz Kania, *Mircea Eliade jako homo religiosus*,
„Znak” 1988, nr 9 (400)**

s. 26–29 [...] po śmierci Profesora [Eliadego], pytanie o jego religijność osobistą zajmie na pewno niepoślednie miejsce we wszelkich próbach podsumowania, oceny dorobku życia Eliadego – uczonego, pisarza i humanisty. Stosownie do jego własnej metodologii badawczej i w duchu wierności dla postulatów hermeneutyki należałoby tę odpowiedź zacząć – tak sędzę – od próby określenia „struktury” jego religijności.

Wynika z powyższego, że przyjmuję za oczywiste, iż Eliade był człowiekiem religijnym, przynajmniej *sensu largo*. Istotnie, jestem o tym przekonany. Eliade sam otwarcie przyznawał się do postawy religijnej, poza tym wskazuje na to szereg jego wypowiedzi rozproszonych po różnych pismach (zwłaszcza w esejach, w *Dzienniku* i w wspomnieniach). Ujawniają one dwie szczególnie ważne cechy tejsze postawy, mianowicie zachwyt i pokorę wobec tajemnicy życia, w której upatruje on hierofanię, oraz wartościowanie swej życiowej drogi (cierpienie, udręki, doświadczenia) jako serii „prób inicjacyjnych”, „wędrowki po labiryncie”, traktowanych ostatecznie jako ofiara, sacrifice.

[...] pytanie o rodzaj religijności wielkiego uczonego. Jaki był wyróżniony kierunek jego osobistych upodobań w tym względzie? Nie były to w każdym razie Indie, choć podczas pobytu tamże w latach 1927–1931 czynnie praktykował jogę (hinduską), pewne zaś rysy indyjskiej duchowości (np. wiara w przyczynowość rozumiana jako „prawo karmana”) trwale się na jego formacji odcisnęły. Z lektury wielu pism Eliadego odnosimy nieraz wrażenie, iż jego osobistym credo była wspólna wielu filozofom, nie wyartykułowana konkretniej, akonfesyjna wiara w Transcendencję („religią filozofów jest metafizyka”, powiadał Spinoza), jakaś „religia kosmiczna” bez antropomorficznego Boga, wolna od dogmatów i teologii, krótko mówiąc – odmiana panteizmu w stylu „kosmicznej religii” Einsteina.

Wiadomo, że sprawę swej wiary Eliade celowo otaczał daleko posuniętą dyskrecją, może w dążeniu do uniknięcia interferencji własnych przeświadczeń z przedmiotem swych badań naukowych i narażania się na zarzut „stronniczości”. Zapytywany o to wprost odpowiadał wymijająco, bo tak przecież wypada chyba określić jego słowa „Jestem neoplatonikiem”, na pytanie zadane mu pono przez jednego z uczonych polskich.

Więcej światła na dość niejasną sprawę religijności Eliadego rzucają [...] *Dzienniki* i tom wspomnień. Zawierają one liczne wypowiedzi Autora ilustrujące jego głęboki, osobisty, nieraz mocno zabarwiony emocjonalnie stosunek do religii. Godne specjalnej uwagi jest to, iż w większości odnoszą się one do chrześcijaństwa. Owszem, uważna lektura tych rozproszonych fragmentów uprawnia, zdaniem moim, do wysunięcia supozycji, że Eliade uczuciowo najbliższy był właśnie chrześcijaństwu, ściślej biorąc – prawosławiu – w którym się urodził i wychował,

i z którym w każdym razie nigdy formalnie nie zerwał. Trudno, rzecz jasna, jednoznacznie dowieść tezy, iż Eliade był „chrześcijaninem”. Jeśli tak, to wiara jego była swoista, indywidualistyczna i chyba mało „ortodoksyjna”. [...]

Chrześcijaństwo Eliadego dość długo było „uśpione”, obywając się bez jakiegokolwiek autorefleksji. Swego rodzaju przełomem w tym względzie (co prawda ograniczonym na razie do sfery intelektualnej) stała się dla niego konfrontacja, w latach uniwersyteckiej młodości w Bukareszcie, z refleksjami ulubionego mistrza, Nae Ionescu, oraz przyjaciela – Mircei Vulcanescu, na temat prawosławia w kontekście tzw. „rumuńskości”. Za ich to sprawą Eliade – wbrew swemu pierwotnemu, nie zweryfikowanemu myślowo przeświadczeniu – uświadomił sobie, że prawosławie nie jest czymś „dodanym” do kondycji bycia Rumunem; przeciwnie, jest to tejże kondycji bardzo istotny czynnik konstytutywny. Innymi słowy, tożsamość narodu Rumuna jest intymnie związana z religią chrześcijańską.

W szczególności mamy podstawy mniemać, że prawosławie Mircei Eliadego miało strukturę bardzo zbliżoną do wiary rumuńskich chłopów. [...] Eliadego od młodości fascynowała głęboka religijna mądrość rumuńskiego wieśniaka. Swej sympatii dla niej dawał niejednokrotnie wyraz w pracach teoretycznych (np. w młodzieńczych, do dziś dużej wartości komentarzach do ballad ludowych *Mistrz Manole* i *Miorita*); widział w niej ciągle żywe źródło sił życiowych i twórczych swego narodu. [...]

[...] stosunek [Eliadego] do religii, a poniekąd również do spraw ostatecznych człowieka. Czy był to stosunek jednoznacznie chrześcijański – nie wazę się orzekać. Wszystko raczej zdaje się świadczyć o tym, że Eliade kroczył tutaj własną drogą, unikając gościńców przetartych – i utartych, ale jednak drogą nieodległą od szlaku chrześcijan i w tym samym wiodącą kierunku. Ma swoją wymowę fakt, że w obliczu śmierci Eliade przyjął – z rąk protestanckiego pastora – ostatnie namaszczenie, i że jego ziemską wędrówkę zamknął *parastas* (ceremonia żałobna) w jednej z bukareszteńskich cerkwi [...]

**Ireneusz Kania, *Kryptoautobiografia fantastyczna Mircei Eliadego*,
w: Mircea Eliade, *Młodość stulotka*, tłum. i posł. Ireneusz Kania,
Kraków: Oficyna Literacka, 1990**

s. 180 Jest rzeczą dość zastanawiającą, że w obfitym dorobku beletrystycznym Eliadego, który tak chętnie uprawiał powieść i opowiadanie fantastyczne, znajdujemy bardzo niewiele utworów nawiązujących do rumuńskiego folkloru, słynącego przecież bogactwem, różnorodnością motywów i głębią ich ujęcia. *Młodość stulotka* [nosząca w oryginale tytuł *Tinerețe fără de tinerețe*, czyli „Młodość bez młodości”] jest tu wyjątkiem, jej folklorystyczne odniesienia są wyraźne. Rzecz jasna, nie jest to przypadek, choć – jak wspomina autor w swoich *Dziennikach* – pomysł napisania tej krótkiej powieści przyszedł mu nagle, latem 1976 roku,

podczas wycieczki samochodowej w Egipcie. Literacki daimonion M. Eliadego nie bez powodu pchnął jego myśl ku pięknej i głębokiej rumuńskiej baśni: wszak Profesor, znawca i badacz tradycji i mitów rozmaitych ludów, doskonale znał i cenił również ustną literaturę rodzimą. Zawdzięczał jej niejedną twórczą inspirację. [...]

s. 185–188 [...] w *Młodości stulotka* mamy do czynienia z beletrystyczną egzemplifikacją idei i kwestii, zajmujących Eliadego-naukowca, co więcej, mieszczących się w głównym nurcie jego prac i poszukiwań.

Taki komentarz byłby wszakże niepełny, jest bowiem obecny w powieści inny ważny wątek – autobiograficzny. Teraz, kiedy życie M. Eliadego jest już całością zamkniętą, kiedy dysponujemy jego *Dziennikami* i dwoma tomami wspomnień – widzimy wyraźnie, jak wiele z własnych pasji, dążeń, marzeń i przeżyć zawarł on w tym utworze. Zaczynając go pisać Eliade, dobiegający już wszak siedemdziesiątki, wyruszał, aby znów odnaleźć „czas utracony” oraz znane mu i drogie miejsca w kraju dzieciństwa, którego po wyjeździe w 1938 roku nie dane mu już było ujrzeć, w Indiach, gdzie przebywał w latach 1929–1932, a także w innych krajach, gdzie choćby spędzał wakacje (wyspy śródziemnomorskie, Szwajcaria). [...]

Na kartkach powieści odżywa też Bukareszt, ukochane miasto Eliadego – Bukareszt niegdysiejszy, nieco senny i tajemniczy, „miasto inicjacyjne”, wedle określenia E. Simiona, znanego rumuńskiego krytyka. [...]

Widzimy zatem, że w strukturze i fabule ludowej baśni Eliade dostrzegł swego rodzaju „ramę”, w której pomieścił zaskakująco dużo drogich sobie idei, wplatając je mistrzowsko w tkankę reminiscencji z własnego żywota. Pomimo wyraźnych w *Młodości stulotka* elementów katastroficzno-optimistycznej futurologii (której autor często daje wyraz również w *Dziennikach*) opowieść ta jest raczej spojrzeniem wstecz. Właściwa Eliademu jedność dzieła i życia, widoczna w wielu jego utworach beletrystycznych, w *Młodości stulotka*, jednym z ostatnich płodów jego pisarskiej weny, osiąga najwyższe bodaj natężenie, spotęgowane jeszcze przez atmosferę poezji, nostalgii, może też jakiegoś – niespełnienia? – która z tej opowieści emanuje i tyle uroku jej dodaje.

**Zdzisław Pawlak, *Filozoficzna interpretacja
konceptu religii Mircei Eliadego*,
Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1995**

s. 5–6 Mircea Eliade, sławny rumuński religioznawca, twórca w filozofii religii specjalnej szkoły morfologii sacrum, nie jest w Polsce kimś nieznanym. [...] Moda na „eliadyzm” objęła swym zasięgiem nie tylko religioznawstwo, ale również inne dyscypliny humanistyczne, np. wiedzę o literaturze, sięgając aż po filozofię.

Jak podkreślają znawcy poglądów Eliadego, religioznawstwo jest dla niego równocześnie swoście rozumianą historią religii, fenomenologią religii, hermeneutyką, pedagogiką, filozoficzną antropologią oraz krytyką współczesnej kultury, celem upowszechniania określonych, uniwersalnych wartości kulturowych. Wprawdzie Eliade nie wyłożył nigdzie swej koncepcji człowieka w sposób systematyczny, ale jego dzieła naukowe, jak również powieści (a ma ich wiele na swoim koncie), stanowią próby określenia ponadczasowej struktury i natury człowieka. Mircea Eliade stwierdza bardzo radykalnie, że do natury człowieka należy „być religijnym”. Człowiek to po prostu „homo religiosus”. Człowiek religijny jest też jedyną istotą zdolną do sakralnego pojmowania wymiaru rzeczywistości (sacrum), całkowicie różnego od świata doczesnego (profanum), i do świadomego w nim uczestnictwa. Właśnie taka historia religii (Eliade w swych najnowszych pracach określa ją jako hermeneutykę) zajmuje się odczytywaniem sposobów spotkania człowieka z „sacrum”.

Wzrost zainteresowania oryginalnymi koncepcjami Eliadego ciągle wyraźnie powiększa się. [...]

s. 15 [...] Jeśli chodzi o mit i symbol, to Eliadego należy zaliczyć do najważniejszych autorytetów w tej dziedzinie. Nie dziwi więc fakt, że cytuje go papież Jan Paweł II w swojej książce *Przekroczyć próg nadziei* polecając również jego filozofię religii. Nazwisko Mircei Eliadego stało się dziś niemal synonimem dociekań nad symbolami ludzkości. [...]

Eliade wprowadził do religioznawstwa cały szereg nowych pojęć, nadając im oryginalną interpretację: „sacrum”, „homo religiosus”, „archetyp”, „axis mundi”, „in illo tempore”, „hierofania”, „gesta sacra”, „centrum” itd.

s. 181–184 Filozoficzna interpretacja religioznawczych prac Mircei Eliadego kryje się za bogactwem faktograficznych danych. Należy on bowiem do tego nielicznego grona religioznawców, którzy, mając dar naukowej, niezwyklej wyobraźni i wyjątkowej intuicji, z olbrzymiego materiału pochodzącego ze zróżnicowanych czasowo i przestrzennie religii, a gromadzonego zwłaszcza od dwóch ostatnich stuleci, potrafili stworzyć wielką syntezę. [...]

Bezsprzeczną zasługą Eliadego pozostanie to, że zwrócił uwagę na swoistość i odrębność doświadczenia religijnego, zapewniając religii autonomiczny, nieredukowalny status. Posłużył się tutaj całą swoją erudycją folklorysty, orientalisty, indoeuropeisty, historyka filozofii indyjskiej i etnologa. Analiza takich faktów religijnych, jak mity, różnego rodzaju symbole religijne, bóstwa, rytuały – pozwoliła mu na wykrycie pewnych stałych, ogólnych struktur, gdy chodzi zarówno o sposoby objawiania się sacrum, jak i o postawę człowieka wobec niego. Pozwoliła mu również na sformułowanie pewnych twierdzeń ogólnych dotyczących natury i sposobów realizacji zjawisk religijnych. Opis struktur życia

religijnego, jaki przeprowadził Eliade, jest imponujący tak szerokością perspektywy poznawczej, jak i wielką oryginalnością ujęcia. [...]

[...] podejście naukowe i poglądy Eliadego spotykają się nierzadko z wieloraką krytyką, na którą on sam, wprost, prawie że nie odpowiadał. Katalog tych zarzutów jest spory.

Mircea Eliade deklaruje się zasadniczo jako historyk religii, jednak traktuje uprawianą przez siebie dyscyplinę nauki jako fenomenologię religii, a więc byłaby to hermeneutycznie pojęta historia religii. Już samo to jest dla niektórych autorów sprawą kontrowersyjną, tym bardziej że Eliade w swoich analizach wychodzi często poza historyczno-fenomenologiczny opis religii.

Większość zarzutów tego typu sprowadza się do poglądu, że Eliade posługuje się historią religii instrumentalnie, dla dowodzenia uprzednio przyjętych twierdzeń, często o charakterze filozoficznym, że zbyt pośpiesznie uogólnia fakty, nie licząc się dostatecznie z wszechstronnie dobranymi danymi empirycznymi, a następnie usiłuje apriorycznie i normatywnie narzucić w ramach filozoficzno-religijnych określony sposób widzenia religii i człowieka. Takim metodologicznym mankamentem – podkreślają krytycy – jest nieuzasadnione przejście od fenomenologicznego opisu, na przykład mitów, symboli i archetypów, do metafizycznych stwierdzeń odnośnie naturalno-bytowej cechy religijności człowieka. [...]

Mircea Eliade, jak to widać w jego dziełach, stara się uzasadnić swój tok postępowania i na niektóre przynajmniej głosy krytyczne znajduje dostateczną odpowiedź. Trzeba również podkreślić, że stawiane mu zarzuty są dość typowe dla nauk humanistycznych, tym bardziej że mają swą podstawę w samej naturze badanej rzeczywistości. Jeśli się bowiem lepiej im przyjrzeć, to w tych wszystkich dyskusjach nad zasadnością stanowiska i twierdzeń Eliadego chodzi właściwie o różne rozumienie pojęcia nauki i tzw. naukowości jakiejś dyscypliny. U sławnego rumuńskiego uczonego jest dosyć szerokie pojmowanie terminu „nauka”, natomiast u jego krytyków najczęściej pozytywistycznie i scjentyistycznie zawężone. Przyczyną zastrzeżeń są też dwie różne koncepcje metody naukowej: u Eliadego tzw. hipotetyzm, a u jego przeciwników tzw. indukcjonizm.

Broniąc stanowiska Eliadego trzeba więc zauważyć, że nie wolno przykładać do jego poglądów wzorca nauki wypracowanego w ramach innej teorii nauki i z tej pozycji je oceniać. Tym bardziej że kryteria racjonalności ulegały w historii nauki stopniowej ewolucji. Również cechą charakterystyczną tekstów religioznawczych Eliadego jest ściśle powiązanie ze sobą hermeneutycznej metody, jej ontologicznych założeń i warstwy empirycznej (faktograficznej). Nieuwzględnienie tych implikacji jest przekreśleniem tego, co jest rysem istotnym struktur religijnych.

Oczywiście sygnalizowane tutaj zastrzeżenia nie podważają niewątpliwie wybitnych zasług Mircei Eliadego i jego roli w ukazywaniu fascynującego obrazu absolutnego sacrum jako odwiecznego celu i sensu ludzkiej egzystencji. Użycie

przez niego kategorii sacrum, jako podstawowego pojęcia koncepcji religii, związało je trwale ze świadomością człowieka i nadało mu ściśle określony ontyczny status. [...] Mircea Eliade daje zarys koncepcji człowieka jako „hominis religiosi” – człowieka religijnego wszechczasów i wszechświata.

Eliade nie przeprowadza dowodów na poparcie swych tez w sposób formalny, pedantyczny, suchy. Umie podać wiele frapujących szczegółów, a jednocześnie nie rezygnuje z ujęć ogólnych. Tok jego wykładu cechuje niemal lekkość eseju. Znać pióro literata i człowieka namiętnie przejętego swoim odkryciem mechanizmu kształtowania się kultury duchowej cywilizacji wprawdzie tradycyjnych, ale o wymiarze uniwersalnym.

[...] odkrycie przez Eliadego kilkuwarstwowej homologii struktur w najróżnorodniejszych i cywilizacyjnie najbardziej odległych odmianach egzystencji religijnej ludzkości można zaliczyć do najśmielszych i najbardziej pomysłowych prób w religioznawstwie współczesnym.

Aleksandra Żukrowska, „Drugie narodziny”.

Przyczynek do symboliki religijnej,

w: *Symbol a rzeczywistość*, pod red. Bolesława Andrzejewskiego,

Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii

Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,

1996 (Publikacje Wydawnictwa Naukowego IF UAM, 31)

s. 76–79 Czy Mircea Eliade był historykiem religii? Czy jego teoria jest teorią historyczną? Odpowiedź na te pytania zależy od rozstrzygnięcia kwestii terminologicznej: co chcemy rozumieć przez słowo „historia”?

W swoim czasie raczej powszechnie akceptowany był pogląd, iż historia jest nauką „idiograficzną”. W myśl tego poglądu zadanie historyka sprowadzało się do skompletowania kalendarium wydarzeń. W tym sensie Eliade niewątpliwie był historykiem, czytelnik jego dzieł znajduje mnogość informacji dotyczących usytuowania faktów religijnych w uniwersalnym czasie dziejowym. Jednak równie oczywiste jest stwierdzenie, że skompletowanie tego rodzaju kroniki nie było celem badań Eliadego.

W innym bardziej aktualnym rozumieniu słowa „historia” zadaniem historyka jest poszukiwanie sekwencji przyczynowych, mechanizmów transformacyjnych i wreszcie wyjaśnianie faktów gromadzonych i datowanych przez kronikarza. Historia – w tym sensie – jest lub staje się nauką teoretyczną. Czy teoria Eliadego może być uznana za teorię historyczną w tym właśnie sensie, a więc za teorię, która zmierzałaby do wyjaśnienia przemian, jakim podlega świadomość religijna czy mitologiczna? Odpowiedź jest zdecydowanie negatywna.

[...] zarówno pytanie o genezę dociekań alchemicznych, jak i pytanie o to, czy dociekania te są pierwotne czy wtórne wobec zjawisk *sensu stricto* religijnych

(takich jak powstanie chrześcijaństwa), pozostają poza zakresem zainteresowań Eliadego. Mówiąc ogólnie: autor *Traktatu o historii religii* konsekwentnie pomija problem wyjaśnienia ludzkiej potencji mitotwórczej, unika nierozstrzygalnych – być może – trudności związanych z pytaniem, po co i dla czego było ludziom potrzebne przeciwstawienie sfery *sacrum* i *profanum*. W konsekwencji ubocznie jedynie dopuszcza pytanie o to, czy kulturowy impet ku sakralizacji świata ulega, w trakcie budowy cywilizacji technicznej, wytłumieniu?

[...] Jest niemal oczywiste, że odpowiednią tradycję filozoficzną mógłby Eliade odnaleźć zarówno w Diltheyowskiej koncepcji rozumienia, jak i w późniejszym strukturalizmie lub w pewnych zamierzeniach hermeneutyki. Tak czy inaczej budowany przez niego kulturoznawczy model strukturalny nie mógł i nie może liczyć na uznanie w oczach indukcyjnie zorientowanych empirystów. Nie sądzę jednak, aby w obecnym stadium ewolucji samoświadomości humanistyki zarzuty indukcjonistów należało traktować z nadmierną powagą. [...]

Jest rzeczą interesującą, że Eliade unika prób zastosowania schematu mitu do badanego przez siebie procesu przeobrażeń religijnych. Tymczasem mogłoby wydać się naturalne, aby sam proces ewolucji religii modelować w sposób sugerowany przez mit. [...]

[...] Mircea Eliade był badaczem mitologii, a nie twórcą mitu, był uczonym, a nie ideologiem. Jego neoarystotelizm (bo tak chyba trzeba określić założoną przezeń bazę metafizyczną) programowo unikał autotematyzmu. Ludzie kierują się mitem kosmogonicznym, ale badacz – Eliade – mit ten jedynie rekonstruuje, sytuuje się w naukowym metajęzyku, który nie jest językiem mitu. Jeśli nawet sam Eliade był człowiekiem religijnym, to jego pisma są areligijne konsekwentnie.

Z drugiej strony istnieją wypowiedzi Eliadego, które zdają się wyrażać nikłą nadzieję na Odrodzenie Religijne. [...]

[...] Pytanie o to, czy marny czas Heideggerowskiej Nocy Świata kiedyś przeminie, czy nastąpią po nim „drugie narodziny” czy śmierć – pozostaje otwarte. Wolno jednak stwierdzić – za Eliadem – przynajmniej tyle, że tęsknota do odrodzenia religijnego nasila się tym bardziej, im bardziej postępuje obiektywny proces desakralizacji.

**Mirosław Piróg, *Symbol w fenomenologii religii Mircei Eliadego*,
w: Mirosław Piróg, *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*,
Kraków: NOMOS, 1999**

s. 92–94 Eliade sięga w swej antropologii do wizji człowieka odnajdywanej przez niego w mitologiach kultur archaicznych, wizji człowieka religijnego. Można

rzec, że człowiek jako symbol to nikt inny jak *homo religiosus*, ukryty podmiot wszystkich jego książek [...]

Ambicją Eliadego było stworzenie, w oparciu o materiał faktograficzny zaczerpnięty z wszystkich religii świata, swoistej „metapsychoanalizy”, która pozwoliłaby współczesnemu człowiekowi na ozdrowieńczą anamnezę mitów i symboli, trwających niby skamieliny w jego nieświadomości. Wbrew tendencjom współczesnej mu filozofii, nie chce rozumieć człowieka jako bytu tylko historycznego, ale jako „żywy symbol” [...]. *Homo religiosus* to człowiek integralny, który obok myślenia racjonalnego jako równorzędny środek poznania akceptuje percepcję symboliczną. To poszerzone rozumienie racjonalności, określane przez Eliadego mianem „nowego humanizmu”, ma charakteryzować oczywiście tych ludzi współczesnych, którzy dysponując krytycznym myśleniem, mogliby sobie pozwolić na zobaczenie świata oczami bohaterów jego książek – szamana, jogina, pierwotnego myśliwego czy sumeryjskiego rolnika. Takie podejście opiera się na założeniu, że początki kultury – a zatem i człowieka, jego świadomości – osadzone są w „pierwotnej matrycy religijnej”, a doświadczenie bycia człowiekiem jest tożsame z doświadczeniem *sacrum*. Doświadczenie *sacrum* to doświadczenie symboliczne.

[...] podstawowe założenie filozoficzne Eliadego, według którego „*sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii”. Ta fenomenologiczna teza pozwala mu bronić swoistości i samoistości doświadczenia religijnego przed wszelkimi formami redukcjonizmu, które zawsze zagrażały teorii religii i sprowadzały jej twierdzenia do socjologii, psychologii, ekonomii i fizjologii. [...]

Całość dzieła Eliadego odczytuję tu jako swoistą propozycję filozoficzną, bazującą m.in. na [...] intuicjach fenomenologicznych.

Nietrudno zauważyć, że w hierarchii wartości Eliade stawia wyżej człowieka, który przeżywa świat religijnie, niż człowieka współczesnego, który utożsamia swój byt ze swą osobistą historią, a świat widzi jako dostępną empirycznemu poznaniu i racjonalnemu osądowi całość zjawisk w czasie i przestrzeni. Taka wizja rzeczywistości, ukształtowana pod wpływem racjonalizmu i scjentyistycznej nauki ostatnich trzystu lat, stanowi skuteczną barierę dla doświadczenia religijnego.

s. 107–111 [...] Jak już wspomniałem, celem hermeneutyki Eliadego jest „przemiana człowieka”, jednak samo nagromadzenie i odpowiednie pogrupowanie mitów i symboli nie doprowadzi do tego celu, potrzebne jest jeszcze odwołanie się do jakiegoś systemu pojęciowego, który byłby zrozumiały dla współczesnego człowieka. Stąd w jego książkach częste nawiązania do psychologii C.G. Junga i filozofii egzystencjalnej.

Stanowisko Eliadego wobec Junga jest niejednoznaczne. Z jednej strony korzystał z jego prac i przyznawał Jungowi zasługę odnowienia duchowego znaczenia Obrazu, z drugiej wszakże strony obawiał się, że interpretacja psychologiczna

oznacza zredukowanie zjawisk religijnych do poziomu wytworów nieświadomości. Ponieważ jako hermeneutę interesowało go odsłanianie sensów zjawisk religijnych, posługiwał się pojęciami szeroko rozumianej filozofii egzystencjalnej. [...]

Według Eliadego dla współczesnego człowieka głównym sposobem dotarcia do nieświadomych pokładów religijności jest zrozumienie istoty różnorodnych zjawisk religijnych, mitów i symboli. Nie propaguje on żadnego konkretnego wyznania religijnego, starając się po prostu pokazać wspólne podłoże religijnego postrzegania rzeczywistości – wymiar sakralności kosmicznej.

Eliadowska hermeneutyka symboli jest jedną z najbardziej oryginalnych interpretacji filozoficznego aspektu rzeczywistości symbolicznej. Eliade zawsze rozumiał filozofię tak, jak ukształtowały to jego doświadczenia indyjskie – jako soteriologię (*saving discipline*). Także jego rozumienie symbolu ma swe głębokie źródła w Indiach, gdzie napotkał żywe przeżycie religijności kosmicznej. Należy do tego dodać praktykę jogi, odsłaniającej nierealność świata zjawiskowego.

[...] Wprawdzie Eliade w swoich książkach koncentrował się na intelektualnym rozumieniu symboli, ale jak to szczególnie pokazuje jego *Dziennik* oraz twórczość literacka, był w pełni świadom, że to rozumienie jest wstępem do ożywienia doświadczenia symbolicznego.

**Aleksander Madyda, *Utopijne wątki myślowe
w eseistyce religioznawczej Mircei Eliadego,
„Fraza. Poezja. Proza. Esej” 2001, nr 4***

s. 202–204 Sylwetki Mircei Eliadego nie trzeba nikomu przedstawiać. Wybitny historyk religii, jeden z najznakomitszych uczonych XX wieku, znany jest przede wszystkim ze swych fundamentalnych monografii poświęconych szamanizmowi i rytuałom inicjacyjnym, a także historii wierzeń i esejów religioznawczych, drukowanych w specjalistycznych czasopismach, a następnie ogłaszanych w postaci książek. Większość esejów adresowana jest do niespecjalistów (jak to ujął sam autor – do ludzi „inteligentnych” i „kulturalnych”) [...].

Eseistyka religioznawcza Eliadego, poza niewątpliwymi walorami poznawczymi, wykazuje jeszcze jedną cechę, do której nie sposób odnieść się z obojętnością. Autor mianowicie nie ogranicza się do opisu, analizy i interpretacji zajmujących go fenomenów religijnych, lecz formułuje też pewne poglądy, do których stara się przekonać czytelnika.

[...] Stosunek tego badacza [Eliadego] do chrześcijaństwa wydaje się ambiwalentny. Z jednej strony traktuje je jako najwyższe stadium ewolucji idei i wyobrażeń religijnych, z drugiej jednak strony uważa, że należy ono do tych późniejszych form religijności, do których stosuje się Feuerbachowsko-Marksowska interpretacja religii jako zjawiska alienującego człowieka, a to ze względu na istotną w chrześcijaństwie rolę idei „tamtego świata”, mającej zniechęcać do życia doczesnego,

co z kolei ma być równoznaczne z ograniczeniem człowieczeństwa chrześcijan. Tak zdeprecjonowanemu chrystianizmowi przeciwstawia Eliade religie archaiczne i orientalne, podkreślające solidarność człowieka z życiem i naturą. I tu właśnie znajduje się sedno poglądów Eliadego, kolportowanych w kolejnych edycjach esejów. Otóż uważa on, że doświadczenia historyczne i kulturalne XX wieku powinny zmusić Europę do dialogu z kulturami emancypujących się ludów nieeuropejskich – przede wszystkim azjatyckich. [...] synteza doświadczeń zachodnich i archaicznych zaowocuje, w przekonaniu Eliadego, „nowym humanizmem”, analogicznym w swej genezie i skutkach do humanizmu renesansowego.

s. 209–211 Oczywiście Eliade zdaje sobie sprawę, że pewne elementy dziedzictwa archaicznego trudno byłoby współczesnemu Europejczykowi uznać za własne, ale bagatelizuje ich znaczenie, twierdząc, iż kultura archaiczna jako całość umożliwia prawdziwą egzystencję. [...]

W głoszonej przez Eliadego ideologii powrotu do archaicznych początków uderza przede wszystkim to, iż jest ona oparta na postulatach negatywnych. [...] należą do nich w pierwszym rzędzie antyracjonalizm i antyempiryzm, a także antychrystianizm, antyprogresizm, antyhistoryzm, antyindywidualizm i antydemokratyzm. Okazuje się zatem, że nową kulturę Europy uczony chce oprzeć na fundamentach izolacji świadomościowej, kolektywizmu, irracjonalizmu i repoganizacji (teologię chrześcijańską ma zastąpić bliżej nieokreślona mitologia), co wystarcza do zbudowania społeczeństwa totalitarnego, jak tego dowodzi Eliadowska wzmianka o konieczności przeprowadzenia „rozwiązania ahistorycznego” odgórnie, czyli siłą. Zrekonstruowana tu wizja przyszłej Europy wywołuje co najmniej zdziwienie, ponieważ jej autorem jest, jak się rzekło na wstępie, jeden z najwybitniejszych intelektualistów XX wieku. Jeśli jednak wziąć pod uwagę jego biografię, geneza zawartego w eseistyce utopijnego myślenia staje się całkowicie zrozumiała. Eliade ma bowiem w życiorysie pewien kompromitujący okres, który później skwitował w swych dziennikach i pamiętnikach jedynie paru mglistymi, ogólnikowymi wzmiankami. Otóż pod koniec lat trzydziestych przyszły autor *Traktatu o historii religii* zgłosił akces do obozu politycznego generała Antonescu, dążącego do zaprowadzenia w Rumunii porządków faszystowskich. [...] Lektura powojennych esejów Eliadego wskazuje, że autorska skłonność do indoktrynacji w duchu faszystowskim nie znikła wraz z historyczną przegraną faszyzmu. Wręcz przeciwnie, stała się trwałym składnikiem intelektu uczonego, czego dowodzi fakt, iż utopijne wątki myślowe zajmują bardzo dużo miejsca zarówno w powstałym zaraz po wojnie *Micie wiecznego powrotu*, jak i w opublikowanym w 1969 roku zbiorze *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*. Wygląda więc na to, że wybitna inteligencja i olbrzymia erudycja niekoniecznie muszą iść w parze nie tylko z mądrością, lecz nawet ze zwykłym zdrowym rozsądkiem, cechującym na ogół ludzi inteligentnych i kulturalnych.

**Artur Rega, *Człowiek w świecie symboli.*
Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego,
Kraków: NOMOS, 2001**

s. 12–13 Mircea Eliade jest bez wątpienia jednym z niewielu rumuńskich humanistów, którzy zdobyli światową sławę i uznanie. Choć nazwisko jego najczęściej kojarzone jest z religioznawstwem, to jednak określenie go mianem religioznawcy nie wyczerpuje, jak sądzę, w pełni rozległości jego zainteresowań. Wydaje się, że szczęśliwszym określeniem dla niego byłoby słowo „myśliciel”. Jego rozumienie religii i religijności daleko bowiem wykracza poza techniczne oraz faktograficzne analizy i opisy tych zjawisk, które – zdaniem Eliadego – powinny być raczej punktem wyjścia, a nie ostatecznym efektem pracy historyka religii.

Dlatego też należy pamiętać, że ilekroć sam Eliade mówi o sobie jako o „historyku religii”, to ma na myśli kogoś, kto nie tylko zna historię danego fenomenu religijnego, ale przede wszystkim go rozumie bądź przynajmniej stara się zrozumieć. Właśnie ta hermeneutyczna pasja sprawiła, że Eliade często wkracza na tereny, które, jak pisze Marcin Czerwiński, „rezerwuje dla siebie antropologia, literaturoznawstwo czy ogólna teoria znaków”. Wszystkie te wysiłki mają na celu uzyskanie perspektywy, z której możliwe będzie dostrzeżenie człowieka jako bytu zintegrowanego, nie dającego się ogarnąć przez jedną wybraną dziedzinę badawczą.

Wydaje się, iż w tej syntetyzującej wizji tkwi zarazem największa siła, jak i – według niektórych – słabość koncepcji rumuńskiego myśliciela. Eliade, przez którego całą twórczość przewija się bardzo istotny wątek antyredukcjonistyczny, będąc dalekim od ignorowania wyników szczegółowych badań nad fenomenem człowieka i religii, prowadzonych przez socjologów, psychologów, etnologów etc., uważa, iż jeżeli nie są one uzupełnione fenomenologicznym namysłem nad istotą badanych zjawisk, nie są w stanie przyczynić się do lepszego ich zrozumienia.

W twórczości Mircei Eliadego nie znajdziemy żadnych istotnych przełomów, tak pod względem przedmiotu, jak i metody, którą posługuje się rumuński badacz.

s. 15 [...] [Eliade] w żadnej ze swych książek nie wyłożył w sposób systematyczny ani założeń swej metody, ani przyjętych rozstrzygnięć natury filozoficznej, które, jak słusznie zauważył Leszek Kołakowski, tkwią u podstaw jego teorii religioznawczych...

[...] warto pamiętać, że [Eliade] był również cenionym pisarzem, a o randze jego pisarstwa może świadczyć fakt, iż w 1978 roku był jednym z głównych kandydatów do literackiej Nagrody Nobla.

s. 18 Szczególne miejsce w twórczości autora *Traktatu [o historii religii]* zajmują jego dzienniki i wspomnienia. Pokazują one Eliadego niejako w trzech wymiarach: jako literata, naukowca, jak i człowieka postrzegającego swoje życie w kategoriach mitycznych. [...]

Sam Eliade uznał, iż dzienniki są najodpowiedniejszym miejscem dla snucia refleksji, które można by określić jako metareligioznawcze, co stanowi [...] powód, dla którego mogą być one szczególnie interesującym źródłem informacji o jego filozoficznych poglądach. Rumuński myśliciel przedstawia się w swoich wspomnieniach właśnie jako filozof i wskazuje na filozoficzny wymiar swoich prac naukowych.

s. 23–24 [...] u źródeł myśli Eliadego leżą cztery podstawowe rodzaje czynników:

1. Czynniki biograficzne (do tej grupy zaliczam również indyjskie doświadczenia Eliadego).
2. Studia religioznawcze, które zwróciły uwagę Eliadego na problem stosunku człowieka do fenomenu religijności.
3. Studia filozoficzne – pozwoliły rumuńskiemu myślicielowi poszerzyć zarówno jego perspektywę badawczą (czyniąc z rozważań religioznawczych dociekania, które należy zaliczyć do antropologii filozoficznej), jak również zaplecze metodologiczne (szczególnie wyraźny wpływ fenomenologii).
4. Zainteresowania literackie – literatura oddziaływała na Eliadego przede wszystkim poprzez właściwą niektórym jej wybitnym przedstawicielom wizjonerskość ich prac, odwołującą się do władzy wyobraźni, która według Eliadego może odgrywać znaczącą rolę poznawczą.

**Krzysztof Kocjan, *Mircea Eliade – być Rumunem*,
w: *Mircea Eliade, Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*,
przeł. i przedmową opatrzył Krzysztof Kocjan,
Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002**

s. viii–xi Nietypowe dla tego zbioru [esejów, które powstawały w okresie trzydziestu lat] jest tylko to, iż osią spajającą wszystkie te studia jest obszar geograficzno-etniczny odpowiadający z grubsza granicom przedwojennej Wielkiej Rumunii, w celach porównawczych tylko wkraczający na obszary sąsiednie. Zazwyczaj bowiem Eliadowskie zbiory esejów skupione były wokół jakiegoś tematu (np. mit, symbol, inicjacja itp.), nie zaś strefy geograficznej czy etnicznej. Tom ten wydał Eliade [w 1970] jako w pełni już dojrzały, uznany w świecie historyk religii, od prawie piętnastu lat profesor Uniwersytetu Chicagowskiego. Ten rumuński historyk religii całość swej kariery zawodowej zawdzięcza przede wszystkim francuskiemu i amerykańskiemu środowisku naukowemu, początki jego naukowej

kariery związane są jednak z jego rodzinnym krajem, gdzie – po powrocie z Indii – pracował na Uniwersytecie Bukareszteńskim. W pewnym sensie książka ta jest więc długim splecionym przez Eliadego jego własnemu obszarowi kulturowemu – kulturze rumuńskiej. [...]

Eliadego zawsze poruszał dramat prowincjonalizmu. Z tego właśnie czerpie swe źródła jego zainteresowanie kulturami niepiśmiennymi, w tym także rumuńską kulturą wiejską. [...]

Ta sfera zainteresowań Eliadego, znanego u nas przede wszystkim jako autora syntez religioznawczych, pozostaje w Polsce prawie zupełnie nieznana. Tymczasem Eliade przez całe swe życie był głęboko zanurzony w kulturze rumuńskiej [...].

Podkreślenie tych osobistych więzów Eliadego z rumuńskim obszarem kulturowym wydaje się oczywiste. Jednakże w polskiej percepcji dorobku Eliadego, zwłaszcza w odniesieniu do jego ojczystego kraju, coraz większego znaczenia nabiera problem politycznego zaangażowania Eliadego w przedwojennej Rumunii i wynikająca z tego ogólniejsza kwestia relacji między Eliadem – uniwersalnym historykiem religii – a Eliadem – rumuńskim politykiem i ideologiem.

[...] w sposób dość lakoniczny, a jednocześnie mało konkretny, pisze [...] Eliade o swym przedwojennym kształtowaniu i uczestnictwie w życiu swego kraju, z typową dla siebie skłonnością wpisywania swego życia w perspektywę duchowego rozwoju analogicznego do etapów procesu inicjacji. [...] Nieco więcej informacji na temat przedwojennej działalności Eliadego przyniosły jego wspomnienia, choć i tak – pisane u schyłku życia – zadziwiają brakiem historycznej perspektywy.

Mircea Eliade bez wątpienia należał do ważnych postaci przedwojennej Rumunii, przede wszystkim jako pisarz i wykładowca uniwersytecki. Ale także jako publicysta, nie tylko z szeroko rozumianej dziedziny popularyzacji nauki i kultury, ale – zwłaszcza w drugiej połowie lat trzydziestych – jako publicysta polityczny.

s. xvi-xvii Polityczne zaangażowanie Eliadego przed i w czasie drugiej wojny światowej, a przede wszystkim jego milczenie na temat swego politycznego zaangażowania w tym okresie w trakcie całej powojennej kariery na Zachodzie, spowodowały, że pod koniec życia Eliade coraz częściej konfrontowany był z zarzutami pod swym adresem. Nie sposób zaprzeczyć, że ataki te przyczyniły się do lepszego poznania „rumuńskiego okresu” w życiu Eliadego. Gorzej, że coraz częściej – zwłaszcza po śmierci Eliadego – przenosiły się z jego osoby na jego dzieło. [...]

Nadużyciem jednak wydaje mi się doszukiwanie się antysemityzmu w rozważaniach Eliadego nad rolą Hebrajczyków we wprowadzeniu czasu linearnego i triumfie Historii, a i takie interpretacje przeniknęły do polskiego piśmiennictwa [w przyp. U nas częściowo Z. Mikołajko, *Niewidomy w Jassach*, „Gazeta Wyborcza”, 14–16.08.1988]. Jakkolwiek krytycznie oceniać polityczne zaangażowanie

Eliadego, nie sposób abstrahować od ówczesnych realiów życia politycznego Rumunii i całej Europy. Nie ulega żadnej wątpliwości, iż – czy to z młodzieńczej naiwności, czy też całkowicie świadomego przekonania – Eliade był ściśle związany z ruchem Żelaznej Gwardii, a następnie przedstawicielem profaszystowskiego rządu Rumunii w Anglii i Portugalii. [...] Przykro, że z tą swoją przeszłością Eliade aż do śmierci nie potrafił się zmierzyć...

Sławomir Sztajer, *Mircea Eliade: struktura i dialektyka hierofanii*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2002, t. 20

s. 161–163 Sylwetka Mircei Eliadego nie jest obca polskiemu czytelnikowi, któremu permanentnie dostarcza się coraz to nowych tłumaczeń jego dzieł. Podobnie jak kilka dekad temu na Zachodzie, dziś w Polsce Eliade stał się autorem modnym, zdobywającym rzesze czytelników. Moda taka była i jest nie tylko odpowiedzią na społeczne zapotrzebowanie na bardziej „uduchowione” i uwzględniające obce tradycje kulturowe dzieła humanistyczne, ale także wzięta się stąd, że celem samego autora było dotarcie do przeciętnego przedstawiciela naszej kultury. Eliade jest bowiem nie tylko wybitnym naukowcem, ale również popularyzatorem nauki i w pewnym sensie – niezależnie od żywionych przezeń intencji – przewodnikiem duchowym wielu pokoleń ludzi szukających w religii, szczególnie w religiach dawnych, zagubionego współcześnie sensu życia. Dorobek Eliadego jest odpowiedzią na desakralizację nowoczesnego społeczeństwa, próbą nawiązania kontaktu ze światem archaicznym (dziejowo minionym, aczkolwiek przybliżanym przez archeologów, etnologów i antropologów) oraz z obcymi kulturami (pozostającymi wciąż jeszcze w oddali, a jednak niepowstrzymanie zbliżającymi się do nas w wyniku procesu kompresji społecznej czasoprzestrzeni, zwanego niekiedy globalizacją). Eliade czuje się prekursorem, jeśli nie wręcz przedstawicielem „drugiego renesansu”, nowego humanizmu, który stanie się możliwy dzięki szeroko pojętej historii religii.

Trudno powiedzieć, kim właściwie był ów człowiek, należący do najwybitniejszych humanistów XX wieku – historykiem, badaczem obcych kultur, filozofem, fenomenologiem religii, literatem? Sam siebie nazywał często historykiem religii, lecz [...] historię religii pojmował dość oryginalnie, utożsamiając ją z religioznawstwem i każąc jej pełnić funkcje światopoglądowe. [...] Ważny [...] jest natomiast jego ogromny dorobek obejmujący około 1300 publikacji. Nie o ilość jednak chodzi. Eliade był bowiem znakomitym naukowcem, a zarazem popularyzatorem wiedzy. Wiele jego dzieł powtarza te same wątki, ujmuje je z różnych stron oraz w różnym kontekście kulturowym. [...] Charakterystyczne dla prowadzonego przezeń dyskursu jest powstrzymywanie się od wyraźnego formułowania filozoficznych twierdzeń ogólnych na temat religii. Ma się niekiedy wrażenie, że tkwi w tym jakby obawa przed pójściem o krok za daleko, próba

odżegnania się od uproszczeń, w które religioznawstwo popadało już niejednokrotnie.

W twórczości Eliadego dostrzec można kontynuację długiej pracy nad autonomizacją religioznawstwa, przedłużenie, poszerzenie i modyfikację, a w moim przekonaniu także ulepszenie drogi, mającej początek u Rudolfa Otto. [...] Fundamentalne jest dla niego [Eliadego] rozróżnienie *sacrum* – *profanum*.

s. 174 Eliade *explicit* nawiązuje do koncepcji zwolenników autonomii religii – Otta i van der Leeuwa. Eliminuje jednak szereg mankamentów, zawartych w twórczości poprzedników. Jego świadomość filozoficzna i metodologiczna sytuuje się na wyższym poziomie, choć daleko jej przecież do doskonałości. Badając fakty religijne, Eliade przekracza subiektywistyczną i naznaczoną piętnem emocjonalizmu koncepcję Otta. W porównaniu z van der Leeuwem wyraźniej stawia fundamentalne problemy metodologiczne i przedstawia ich prowizoryczne rozwiązanie w sposób bardziej przekonujący od swego poprzednika. Jego twórczość stanowi w dziejach nauki o religii tak istotny przełom, że usprawiedliwiony jest „podział religioznawstwa na okres przedeliadowski i poeliadowski” [T. Margul, 1982]. Rumuński filozof ożywił swoją pracą nie tylko umysłowość naukowców, ale także zwykłych zjadaczy chleba, próbując stworzyć ponadkulturową płaszczyznę dialogu, której najsolidniejszą platformą byłaby szeroko rozumiana historia religii. Przede wszystkim zaś ożywił ideę całościowego religioznawstwa [...]

**Jacek Bramorski, *Sacrum przestrzeni.*
Symbolika „środka świata” w ujęciu Mircei Eliadego,
Pelplin: Bernardinum, 2003**

s. 9–12 [...] Analiza i opis doświadczenia przestrzeni sakralnej stanowiły przedmiot zainteresowania wielu fenomenologów religii [...]. Jednak najbardziej szczegółowo i oryginalnie przedstawił to zagadnienie Mircea Eliade. Wybitni znawcy jego twórczości, zwłaszcza J.M. Kitagawa, są zdania, że Eliade poszerzył i ubogacił fenomenologiczne ujęcie przestrzeni religijnej poprzez wprowadzenie do niego pojęcia symboliki „środka świata”. To nowatorskie ukazanie problematyki przestrzeni sakralnej odgrywa ważną rolę nie tylko w naukach religioznawczych, ale także ma istotne znaczenie dla antropologii i socjologii kultury. [...]

Rozważając prawdę o człowieku jako istocie religijnej, Jan Paweł II zwraca uwagę na doniosłą rolę hermeneutyki uprawianej przez Eliadego. Analizując język symboliczny, pozwala ona ponownie odnaleźć i pogłębić pełnię antropologicznego doświadczenia Boga. Eliade zaprezentował bowiem w swej twórczości oryginalną koncepcję religii i zarazem odpowiadającą jej metodę religioznawczą

zwaną morfologią *sacrum*. W swym rozumieniu religii uznał, że nieredukowalnym i personalnym elementem doświadczenia religijnego jest *sacrum*. [...] Będąc przede wszystkim historykiem religii, Eliade nie ograniczał się jednak tylko do analizy materiału etnograficznego, ale usiłował dotrzeć do istoty religii i zrozumieć jej głęboki sens personalistyczny. Wśród wielości fenomenów religijnych M. Eliade umieścił przestrzeń sakralną, nadając jej bardzo szczególne znaczenie w relacji człowieka do sfery *sacrum*.

s. 132–134 Zagadnienie symboliki „środka świata” w ujęciu Eliadego wykazuje dużą oryginalność. Żaden z religioznawców nie ukazał bowiem tego problemu tak szeroko i wnikliwie. Szczególnie nowatorskie jest podkreślenie przez niego powszechności symboliki „środka świata”. Przegląd wielu systemów religijnych, wierzeń, obrzędów i rytów dowodzi jej uniwersalności. Dokonana przez Eliadego analiza wykazuje, że zjawisko „środka świata” obecne było w historii religii od czasów prehistorycznych do współczesności. [...]

Innym nowatorskim elementem Eliadowskiej teorii „środka świata” jest częste i mocne podkreślanie egzystencjalnego sensu tego zagadnienia. Eliade akcentuje w swych analizach sytuację człowieka religijnego oraz rolę, jaką „centrum” odgrywa w ludzkim dążeniu do *sacrum*. Ukazuje symbolikę „środka” jako pewną konkluzję prawdy o *homo religiosus* i jego kontaktach z rzeczywistością transcendentną. Takie podkreślenie trudno byłoby odnaleźć u innych autorów zajmujących się problematyką przestrzeni sakralnej.

Powyższe cechy Eliadowskiego ujęcia „środka świata” sprawiają, że stanowi ono niezwykle oryginalną teorię religioznawczą, która może stać się poważnym przyczynkiem do dalszych opracowań tego zagadnienia. Warto w związku z tym zauważyć wpływ, który ukazana przez Eliadego symbolika „środka świata” wywiera na współczesne religioznawstwo oraz inne dziedziny wiedzy. [...]

Analizy, opisy i fenomenologiczne wyjaśnienie zjawiska „środka świata” dokonane przez Eliadego są ogromnie interesujące i wnoszą cenny wkład nie tylko do nauk religioznawczych i teologii, ale także pozwalają lepiej zrozumieć całokształt ludzkiej duchowości w jej wyrazie kulturowym i społecznym. [...]

!!! Na okładce Zdzisław Pawlak rekomenduje niniejszą publikację:

Przybliżenie dzisiejszemu czytelnikowi oryginalnej myśli religioznawczej Eliadego wydaje się bardzo uzasadnione. W kontekście obecnej rzeczywistości M. Eliade – badacz śladów *sacrum* i odkrywca śladów ducha we wszystkich fragmentach ludzkich dziejów – jawi się niemal jako prorok odrodzenia religijnego w rozpoczętym XXI wieku. Budząc zaś w człowieku świadomość jego ducha, przyczynia się do jego kulturowej przemiany oraz nadania nowej jakości jego egzystencji. [...]

**Sonia Bukowska, *Mircea Eliade wobec
problemu historii i fenomenologii religii,*
„Folia Philosophica” 2005, nr 23**

(Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 2355)

s. 201–203 Twórczość Mircei Eliadego (1907–1986), rumuńskiego pisarza, filozofa i religioznawcy, autora kilkudziesięciu książek i ponad trzystu esejów o tematyce naukowej i filozoficznej, wywarła wpływ na kształtowanie się problematyki i metodologii w niemal każdej sferze współczesnej humanistyki. Tak szeroki zakres twórczych dokonań myśliciela, którego prace doczekały się edycji w kilkunastu językach, w tym w języku japońskim i koreańskim, z pewnością nie ułatwia interpretacji ani krytycznej oceny całokształtu jego poglądów...

Warto zauważyć, iż w obliczu problemów, jakie mimo procesów globalizacji nurtują dziś coraz wyraźniej kulturowo podzielony świat, [...] Mircea Eliade ze swym postulatami syntezy wartości cywilizacyjnych Orientu i Zachodu w zadziwiający sposób wpisuje się w aktualną dyskusję na temat możliwości pokojowego współistnienia różnych kultur...

W obliczu renesansu fascynacji Orientem, [...] na podkreślenie zasługuje fakt, że Eliade jest autorem jednej z najbardziej cenionych prac poświęconych szczegółowej prezentacji teorii i praktyk jogi oraz historii jej form. Pierwsze wydanie tej książki, zatytułowanej *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, ukazało się w Paryżu w 1954 roku [wyd. pol. 1984].

Zauważmy, że przesłanie tego dzieła nie ogranicza się wyłącznie do zapoznania czytelnika z problematyką jogiczną, nie mniej bowiem ważnym aspektem jego treści jest zwrócenie uwagi na korzyści poznawcze, jakie myśl europejska mogłaby czerpać ze znajomości duchowości indyjskiej, ponieważ według M. Eliadego w centrum zainteresowania obydwu, pomijając kwestię różnic terminologicznych, znajduje się ten sam problem – problem kondycji ludzkiej, czyli doczesności i historyczności istoty ludzkiej. [...]

Bardzo szeroki zakres zainteresowań naukowych poparty genialną wprost erudycją autora nie zmienia faktu, że Mircea Eliade pozostaje przede wszystkim znakomitym religioznawcą, aczkolwiek ważne jest tu spostrzeżenie, że religioznawstwo w ujęciu Eliadego wyraźnie wykracza poza tradycyjnie rozumiane ramy.

s. 205–206 Nasuwa się pytanie: Jak dalece Eliadowska koncepcja „nowego humanizmu” różni się od sformułowanej przez Jacques’a Maritaina teorii „humanizmu integralnego”? Pytanie wydaje się jeszcze bardziej zasadne, jeśli uświadomić sobie, że zarówno dla rumuńskiego, jak i francuskiego myśliciela postulowana wersja humanizmu stanowi próbę odnalezienia nowej jakości w nawiązaniu do kategorii *sacrum* (pomijając oczywiście kwestie różnic w definicjach). [...]

Według Maritaina droga do humanizmu integralnego wiedzie zatem przez syntezę racjonalistycznych wartości świata zachodniego z wartościami chrześcijańskimi (katolickimi), czyli nie wymaga ona sięgania do wartości duchowych i kulturowych, które byłyby obce człowiekowi Zachodu. Takiego rodzaju ograniczenia nie spotkamy natomiast w ujęciu M. Eliadego. Wprost przeciwnie, uczony trwa w przekonaniu, że dla skonstruowania nowej formy humanizmu konieczne jest przekroczenie granic własnej kultury.

Eliadowski „nowy humanizm”, który miałby się ukształtować w wyniku syntezy aksjologicznej Zachodu i Orientu oraz kultur archaicznych, w porównaniu z humanizmem postulowanym przez J. Maritaina zyskuje więc szerszy, można nawet powiedzieć globalny, wymiar. Wznosząc się ponad konkretne epoki historyczne, systemy religijne i aksjologiczne, Eliade pragnie odkryć odpowiadające wymogom nowego humanizmu wspólne dziedzictwo przeszłości. [...]

Warto zaznaczyć, że swoiste podobieństwo łączy także Eliadowską wizję kultury uniwersalnej z Pierra Teilharda de Chardin wizją kultury ogólnoludzkiej. Dodajmy, że na ten fakt zwraca uwagę sam Eliade w swych *Fragments d'un journal*, zastanawiając się, dlaczego, mimo iż wyraźnie sugeruje to Teilhardowska koncepcja rozwoju człowieczeństwa, nikt dotychczas (a przypomnijmy, że dziennik paryski ukazał się w roku 1973) nie porównał obydwu teorii. W tym miejscu zauważmy tylko, że zasadnicza różnica między eliadyzmem a teilhardyzmem wydaje się wynikać przede wszystkim z przyjęcia innych założeń metodologicznych.

s. 209–211 [...] z koncepcji Mircei Eliadego wynika, że historyk religii powinien podchodzić do przedmiotu swych badań, stosując własne metody badawcze i obierając właściwą sobie perspektywę, a najlepszą możliwość po temu stwarza perspektywa religioznawstwa ogólnego.

Zauważmy, że Eliade ma pełną świadomość związanych z tym trudności. Nie twierdzi, że zniwelowanie napięcia między fenomenologami a „historycytami” będzie łatwe. Ale nie ma również wątpliwości, że dopiero przyjęcie szeroko rozumianej historyczno-fenomenologicznej perspektywy w podejściu do przedmiotu badań umożliwi religioznawstwu dostateczne poznanie *homo religiosus*. [...]

[...] warto sformułować kilka uwag o teoretykach religii, których koncepcje okazały się najbardziej inspirujące dla metodologicznych poszukiwań Eliadego. [...] W swych *Fragments d'un journal* [M.E.] wspomina, że właśnie pod wpływem *I Misteri* Pettazzoniego odkrył w sobie powołanie historyka religii. [...]

Co znamienne, Pettazzoni i Eliade dochodzą do podobnych wniosków, zastanawiając się nad konsekwencjami wynikającymi ze skupienia się wyłącznie na historycznych aspektach zjawisk religijnych, z pominięciem badań nad ich znaczeniami. [...]

Z punktu widzenia Eliadowskiej koncepcji metody badań zjawisk religijnych istotne okazują się również prace takich fenomenologów religii, jak Rudolf Otto czy Gerardus van der Leeuw. [...]

Wśród uczonych, których prace miały istotne znaczenie dla zagadnień związanych z fenomenologią religii, M. Eliade wymienia również między innymi F. Heilera, G. Menschinga, C.J. Bleekera czy E. Hirschmanna. Niewątpliwie w grupie tych nazwisk mogłoby się znaleźć nazwisko samego Eliadego, którego wielu autorów uznaje za jednego z najwybitniejszych fenomenologów religii.

Wykaz publikacji

- Bramorski Jacek, *Sacrum przestrzeni. Symbolika „środka świata” w ujęciu Mircei Eliadego*, Bernardinum, Pelplin 2003.
- Bukowska Sonia, *Mircea Eliade wobec problemu historii i fenomenologii religii*, „Folia Philosophica” 2005, nr 23 (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 2355).
- Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, słowo wstępne Leszek Kołakowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966 (Seria Religioznawcza).
- Eliade Mircea, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył Marcin Czerwiński, przeł. Anna Tatarkiewicz, 2 wyd., PIW, Warszawa 1974 (Biblioteka Myśli Współczesnej).
- Eliade Mircea, *Majtreji*, przekł. i słowo wstępne Irena Harasimowicz, postł. Lech Budrecki, Czytelnik, Warszawa 1988.
- Eliade Mircea, *Młodość stulatka*, tłum. i postł. Ireneusz Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1990.
- Eliade Mircea, *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, przeł. i przedmową opatrzył Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Kania Ireneusz, *Mircea Eliade jako homo religiosus*, „Znak” 1988, nr 9 (400).
- Kłoskowska Antonina, *Fenomen Mircea Eliade*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, t. XXX, nr 3.
- Madyda Aleksander, *Utopijne wątki myślowe w eseistyce religioznawczej Mircei Eliadego*, „Fraza. Poezja. Proza. Esej” 2001, nr 4.
- Margul Tadeusz, *Sto lat nauki o religiach świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964.
- Niemczyk Wiktor, *Historia religii*, 2 wyd., Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1986.
- Pawlak Zdzisław, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 1995.
- Piróg Mirosław, *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, NOMOS, Kraków 1999.

Rega Artur, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, NOMOS, Kraków 2001.

Symbol a rzeczywistość, pod red. Bolesława Andrzejewskiego, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu 1996.

Sztajer Sławomir, *Mircea Eliade: struktura i dialektyka hierofanii*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2002, t. 20.

Zdybicka Zofia J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1977.