

*Sacrum, kultura, historia*

Andrzej Bronk

## Mircei Eliadego fenomenologia religii\*

*Słowa kluczowe: Eliade, świat archaiczny, hierofanie, archetypy, hermeneutyka, święta przeciw powszedniemu, historia przeciw zjawiskowości*

### Życie

Są myśliciele, którzy swym życiem, działalnością i twórczością wywierają prze-  
możny wpływ na innych ludzi, stając się przedmiotem szczególnego zaintere-  
sowania i źródłem wielorakiej inspiracji<sup>1</sup>. Należy do nich Mircea Eliade. Mimo  
bogatej literatury niełatwo zaklasyfikować jego poglądy oraz twórczość literacką  
i naukową, ponieważ z trudem mieszczą się one w tradycyjnych podziałach.  
Pewnym wprowadzeniem w świat myśli Eliadego są jego własne wypowiedzi<sup>2</sup>  
oraz pamiętniki<sup>3</sup>.

W swym długim i bogatym życiu Mircea Eliade miał się różnych zajęć. Był  
dziennikarzem, powieściopisarzem, dyplomata, nauczycielem akademickim oraz  
przede wszystkim mistrzem inspirującym uczniów. Duża erudycja pozwoliła mu  
swobodnie przekraczać przyjęte w nauce granice i prowadzić badania inter-  
dyscyplinarne. Pisał powieści fantastyczne, zajmował się historią religii (reli-  
gjoznawstwem), religiami archaicznymi i wschodnimi, alchemią, szamanizmem

---

\* Tekst zamieszczony w: Andrzej Bronk, *Podstawy nauk o religii*, „Studia religiologiczne” 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 292–296, tamże bibliografia.

Pierwodruk: *Człowiek – dzieje – sacrum – religia (M. Eliadego fenomenologia religii)*, w: Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. pol. Stanisław Tokarski, t. I, Warszawa 1988, s. V–XXII.

<sup>1</sup> O zainteresowaniu poglądami Mircei Eliadego w Polsce świadczy m.in. fakt przetłumaczenia wielu jego prac naukowych i powieści. Dziękuję za pomoc przy redakcji tekstu mgr. Waldemarowi Zarębie (KUL).

<sup>2</sup> *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. pol. Krzysztof Środa, Warszawa 1992 (oryg. 1982).

<sup>3</sup> *Pamiętniki*, tłum. pol. Ireneusz Kania, t. I: *Zapowiedź równonocy (1907–1937)*, Kraków 1989, t. 2: *Świętojańskie zniwo (1937–1960)*, Kraków 1991 (oryg. 1980).

i jogą oraz praktyczną odnową kultury zachodniej. Pisał krótkie eseje, ale także obszerne monografie. Posiadał wiele darów ducha: szlachetność i subtelność myśli, inteligencję, niespokojną ciekawość, ogromną pracowitość i dobrą pamięć. Umiejętność wczuwania się oraz rozległość i dogłębność ujęć sprawiły, że w swych pracach swobodnie poruszał się „w czasie i w przestrzeni”, stawiając – niekiedy kontrowersyjne – tezy w sposób ujawniający nowe i nieprzewidziane horyzonty. Włoskiego uczy się, by w oryginale czytać teksty Raffaele Pettazoniego, angielskiego – dla lektury książek Jamesa G. Frazera. Opanowuje również hebrajski i perski. Z równą swobodą pisze w trzech językach: rumuńskim, francuskim i angielskim. Twierdzi o sobie, że w równej mierze czuje się Rumunem, Hindusem, Francuzem i Amerykaninem.

Znawcy i krytycy bogatej spuścizny pisarskiej Eliadego (cenionej także za jej wartości literackie) wskazują nie tylko na jej różne style i warstwy znaczeniowe, lecz przede wszystkim na zbieżność i dopełnianie się wątków literackich, filozoficznych i religioznawczych. Eliade z łatwością przerzuca się z jednej dziedziny (literatury pięknej, religioznawstwa, etnologii, filologii, kulturologii) lub perspektywy badawczej (historycznej, porównawczej i fenomenologicznej, psychologicznej i socjologicznej, filozoficznej i teologicznej, opisowej i normatywnej) do drugiej, z jednego obszaru geograficznego w inny, z jednej epoki historycznej w całkowicie odmienne czasy.

Wpływ na Eliadego wywarła m.in. tradycja prawosławna, z której wyrósł. Urzeczony był rumuńską kulturą chłopską [M.L. Ricketts 1988] oraz egzystencjalizmem rumuńskiej elity intelektualnej lat trzydziestych (m.in. swego nauczyciela filozofii i logiki Nae Ionescu). Decydujące znaczenie dla działalności naukowej miała odbyta w młodości trzyletnia prawie podróż do Indii i związane z nią przeżycia (fascynacja Orientem). Wśród swych wzorów wymienia Eliade Leonarda da Vinci i Johanna Wolfganga von Goethego, filozofów Erazma z Rotterdamu, Friedricha Nietzschego i Arthura Schopenhauera, historyka sztuki Jakoba Burckhardta oraz badaczy religii Jamesa G. Frazera, Andrew Langa, Luciena Lévy-Bruhla, Friedricha Maksa Müllera oraz Waltera F. Otto i Rudolfa Otto. Dumny z kultury zachodniej, będzie ją oskarżał o prowincjonalizm, uniwersalizację własnych idei i wartości oraz chęć dominacji nad innymi kulturami.

Urodził się 9 marca 1907 roku w Bukareszcie. W dzieciństwie interesował się entomologią i botaniką, co zwróciło jego uwagę na Johanna Wolfganga Goethego, który przez całe życie pozostał dla niego źródłem inspiracji. Podejmuje (1925) studia najpierw na wydziale filozofii i literatury uniwersytetu bukaresztańskiego. Pisze pracę maderską na temat filozofów włoskiego odrodzenia, od Marsilio Ficino do Giordano Bruno oraz ówczesnego humanizmu. Po promocji wyjeżdża do Indii, by na uniwersytecie w Kalkucie (1928–1932) „poszerzyć swą zaściankową filozofię, którą poznał dzięki edukacji europejskiej”. Mieszka wówczas we wspólnocie joginów w himalajskim asramie. Uczy się sanskrytu i filozofii

u Surendranatha Dasgupty. Fascynacja Indiami i ogólnie Wschodem odegrała zasadniczą rolę w dalszej twórczości Eliadego. Po obronie w 1933 roku pracy doktorskiej na uniwersytecie w Bukareszcie, poświęconej jodze<sup>4</sup>, zostaje tamże asystentem Nae Ionescu. Prowadzi wykłady m.in. na temat metafizyki Arystotelesa i *De docta ignorantia* Mikołaja Kuzańczyka. Obok ożywionej działalności naukowej, publicystycznej i literackiej angażuje się przez pewien czas politycznie po stronie skrajnej prawicy rumuńskiej, co spowodzi na niego zarzut sympaty-zowania z ruchami faszystowskimi [I. Strenski 1987].

Mianowany w 1940 roku attaché kulturalnym w Londynie, a potem w Lizbo-nie, bojąc się wracać do opanowanej przez komunistów Rumunii, Eliade osiedla się po drugiej wojnie światowej w Paryżu (1945–1955). Prowadzi wówczas, jak stwierdza później, trudne i nieustabilizowane życie emigranta politycznego. Roz-poczyna w roku 1948 w École des Hautes Études – dzięki przyjaźni i zabiegom George’a Dumézila – wykłady na temat struktury *sacrum* i mitu<sup>5</sup>. Od tego czasu prawie wszystkie jego naukowe teksty napisane są po francusku. W 1949 roku ukazuje się w Paryżu sławny *Traité d'histoire des religions*<sup>6</sup>. W 1956 roku wyjeżdża do Chicago, by przejąć w 1957 roku po Joachimie Wachu (zm. 1955) katedrę historii religii, którą kierował przez niemal trzydzieści lat aż do swojej śmierci. Chociaż nie zamierzał tworzyć szkoły, zgromadził wokół siebie wielu uczniów z Europy, obu Ameryk i Azji.

Zdaniem Josepha M. Kitagawy [1987] trzy czynniki złożyły się na sukces Eliadego po przyjeździe do USA: po pierwsze, założenie w 1961 roku mię-dzynarodowego czasopisma „History of Religions” (współredagował też „The Journal of Religion”); po drugie, Eliade stał się aktywnym uczestnikiem spotkań American Society for the Study of Religion, założonego w Chicago w 1958 roku, co umożliwiło mu nawiązanie kontaktów z wieloma amerykańskimi religioznaw-cami; po trzecie, o ile we wcześniejszych badaniach Eliadego przeważał aspekt systematyczny, odtąd główną rolę w stwierdzaniu manifestacji *sacrum* w dziejach odgrywa podejście historyczne.

Na ogół wyjątkowe znaczenie Eliadego dla badań nad religią podkreślają nie tylko jego zwolennicy, lecz również krytycy. Chociaż nie był badaczem tereno-wym, jeżeli nie liczyć pobytu w Indiach, posiadał imponującą wiedzę empiryczną na temat poszczególnych religii, którą wykorzystywał – niektórzy sądzą, że zbyt dowolnie – w pisaniu o wszystkich niemal religiach świata. Autor szczegółowych

---

<sup>4</sup> *Yoga: essai sur l'origine de la mystique Indienne*. Rozprawa ukazała się w Paryżu w 1954 roku pt. *Le Yoga. Immortalité et liberté* i w postaci poszerzonej w Londynie w 1958 roku pt. *Yoga, Immortality and Freedom*, a polskie wydanie w 1984 roku w Warszawie pt. *Joga. Nieśmiertelność i wolność* (tłum. pol. Bolesław Baranowski).

<sup>5</sup> *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, tłum. pol. Adam Zagajewski, Londyn 1990, s. 66 (oryg. 1973).

<sup>6</sup> *Traktat o historii religii*, tłum. pol. Jan Wierusz-Kowalski, Warszawa (1966) 2000<sup>3</sup>.

monografii na temat jogi, religii australijskich i szamanizmu<sup>7</sup>, historyk religii, fenomenolog religii i filozof hermeneutyk, na tematy religijne wypowiadał się także w licznych – pisanych po rumuńsku i francusku i publikowanych po jego śmierci – powieściach.

Przyjmując kategorię „nastawienia religijnego”, „intencjonalności” i „a priori”, Mircea Eliade nadał swym pracom oryginalne zabarwienie, co każe go niektórym autorom (Douglas Allen) umieszczać w fenomenologicznej tradycji religioznawstwa europejskiego. Należy, obok Georges’a Dumézila, Claude’a Lévi-Straussa, Raimundo Panikkara, Raffaele Pettazzoniego, Wilhelma Schmidta, Geo Widengrena, Roberta C. Zaehnera, do najwybitniejszych historyków religii po drugiej wojnie światowej, nie tylko dlatego że wzbogacił religioznawstwo szeregiem zapożyczonych i nowych terminów i pojęć (*homo religiosus*, *homo symbolicus*, religia archaiczna i kosmiczna, hierofania, archetyp, kosmiczna lina, symbolika „środka”, *axis mundi*, *coincidentia oppositorum*<sup>8</sup>, nostalgia za rajem, dialektyka *sacrum* i *profanum*) i wycisnął swymi badaniami piętno na współczesnym rozumieniu *sacrum*, mitu i symbolu, ale przede wszystkim dlatego że jako zanikający typ religioznawcy wszechstronnego, w rodzaju wybitnych dziewiętnastowiecznych wizjonerów religii, łączył umiejętnie badania specjalistyczne ze śmiałą, uogólniającą syntezą, wybiegającą daleko poza fundujące je dane empiryczne.

Boleje nad tym, że z religioznawstwem współczesnym stało się to, co z wieloma innymi naukami: rozpadło się na wiele specjalistycznych dyscyplin. Zawężone, wyspecjalizowane sposoby badania religii sprawiły, że wielu religioznawców stało się fachowcami w jednej tylko dyscyplinie – orientalistami, filologami klasycznymi, etnologami, antropologami, kulturologami, socjologami i psychologami religii. Religioznawstwo jako takie (ogólne), w sensie odrębnej, autonomicznej, opisującej i wyjaśniającej całość zjawisk religijnych dziedziny, przestało właściwie istnieć. W rezultacie dysponujemy wprawdzie znacznie lepszymi danymi empirycznymi na temat poszczególnych religii, brak natomiast – jak wcześniej – ogólniejszych prac porównawczych i syntetycznych, dających całościowe zrozumienie religii.

## Podjęcie do religii

Sposób podjęcia Eliadego do religii jest tak mocno związany z jego osobowością i biografią, że naśladownictwo staje się niemożliwe. Każdy taki typ badania – jak pokazują przykłady innych fenomenologów religii – umiera ze swym twórcą. Religioznawcze prace Eliadego są świadectwem ogromnego wysiłku intelektualnego, zarówno w respektowaniu konkretności, jak i w próbie całościowego ujęcia religii. Stworzył własny, niepowtarzalny styl i język, pełen metafor i symboli, według

<sup>7</sup> *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* (tłum. pol. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1994 – oryg. 1964) uchodzi za standardowe studium szamanizmu i bogate źródło informacji.

<sup>8</sup> Termin ten zawdzięczał Mikołajowi Kuzańczykowi (1401–1464).

niego jedynie możliwy sposób mówienia i pisania o *sacrum*. Ceniąc bardziej błysk intuicji i twórcze skojarzenia, nie przywiązywał szczególnej wagi do metodologicznych rygorów pracy naukowej. Bogaty materiał empiryczny w jego twórczości spełnia głównie rolę ilustracyjną i przykładową. Silny holizm i kontekstualizm wywodów Eliadego sprawia, że dyskusja nad poszczególnymi jego tezami – rzadko je zresztą wypowiada w postaci wyraźnej – wymaga dobrej znajomości dziejów religii i jej całościowego, egzystencjalnego znaczenia dla człowieka. Nie można charakteryzować lub krytykować jakiegokolwiek fragmentu systemu Eliadego bez naruszenia całej jego struktury [J.M. Kitagawa 1987; B.S. Rennie 1996]. Ewentualna krytyka jego poglądów musi uwzględniać całą jego twórczość, ogólną koncepcję religii i sposób rozumienia badań nad religią.

Podjęcie Eliadego charakteryzują następujące założenia: 1) praktyczna intencja odnowienia zdesakralizowanego świata zachodniego przez umożliwienie mu spotkania z religiami archaicznymi i wschodnimi oraz właściwym im widzeniem świata; 2) nieredukcyjne traktowanie zjawisk religijnych; 3) dialektyka *sacrum* i *profanum*, pozaczasowego kosmosu i ludzkiej historii, stałego „ośrodka świata” i zmiennych jego peryferii; 4) akcentowanie znaczenia czasów archaicznych i archaicznej ontologii, kryjącej się za wszystkimi zjawiskami religijnymi, oraz człowieka archaicznego jako modelu człowieka religijnego po prostu; 5) przekonanie o istnieniu podstawowych, ponadczasowych struktur religijnych (archetypów), manifestujących się w postaci hierofanii, symboliki, mitów i obrzędów, poprzez które człowiek kontaktuje się z *sacrum*, oraz historyczno-porównawcze i fenomenologiczne poszukiwanie manifestacji *sacrum* w różnych tradycjach religijnych.

Dokładniejsze ustalenie teoretycznej pozycji Eliadego utrudnia fakt, że nie poświęcił on zbyt wiele uwagi systematycznemu wyłożeniu swych teoretycznych koncepcji, chociaż poczynił na ten temat szereg spostrzeżeń<sup>9</sup>.

### Koncepcja historii religii

Badania nad religią (religioznawstwo), które Eliade zgodnie z terminologią anglosaską nazywa historią religii (*history of religions*), mają dwa wymiary: historyczny i systematyczny. Przez całe życie pozostał wierny podstawowemu przekonaniu o zasadniczej jedności wszystkich zjawisk religijnych. Przyjmował, że w badaniach systematycznych i historycznych ważny jest każdy przejaw *sacrum*: obrzęd, mit, wierzenie, każde bóstwo i każde odzwierciedlenie doświadczenia *sacrum*, a więc pojęcia bytu, znaczenia i prawdy.

Religioznawstwo, którego celem jest upowszechnienie określonych uniwersalnych wartości kulturowych i religijnych, jest dla Eliadego równocześnie (rozu-

---

<sup>9</sup> *Traktat o historii religii; Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy; W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. pol. Agnieszka Grzybek, Warszawa 1997 (oryg. 1969).

mianą po europejsku) historią religii, fenomenologią religii, hermeneutyką, pedagogiką, filozoficzną antropologią oraz (negatywnie) krytyką współczesnej kultury. Sprzeciwiając się rozpadowi religioznawstwa na wiele szkół, kierunków i dyscyplin oraz charakterystycznej dla współczesnej mentalności tendencji do specjalizacji, uważał, że religioznawstwo ma być rodzajem nauki uniwersalnej, integrującej pozostałe nauki humanistyczne. Podobnie, zabiegając o zapewnienie religioznawstwu niezbywalnego i istotnego miejsca wśród nauk humanistycznych, sprzeciwiał się jego dyletanckiemu i tylko publicystycznemu („gazetowemu”) uprawianiu. Naukowość religioznawstwa nie sprowadza się do ilościowego tylko (indukcyjnego) pomnażania wiedzy o religii. Powstrzymując się od śmiałych i twórczych hipotez, religioznawstwo traci wpływ na kulturę i ludzkie życie. Zgodnie z Popperowskim hipotetyzmem i antyindukcjonizmem Eliade przyjmuje i praktycznie realizuje tezę, że w nauce najważniejsza jest wyobraźnia, intuicyjna hipoteza i twórcza synteza, gdyż tylko one zapewniają zrozumienie religijnych fenomenów.

Eliade określał siebie najchętniej jako historyka religii w swoistym sensie, nie ograniczającym się do badania samych dziejów religii, lecz (podobnie do francuskiej *histoire des religions* i anglosaskiej *history of religions*) w najszerszym rozumieniu całości wszystkich zainteresowań religią. Jest to ujęcie właściwe religioznawczej szkole Chicago [S. Tokarski 2001], której podstawy kładł Joachim Wach, a program wyłożył Eliade i jego uczeń Joseph M. Kitagawa<sup>10</sup>.

W pracach Eliadego można znaleźć trzy powiązane ze sobą znaczenia terminu *historia religii*: 1) całość badań nad zjawiskami religijnymi, 2) wyodrębniona autonomiczna dyscyplina religioznawcza i 3) same dzieje religii. Najbardziej charakterystyczne dla Eliadego wydaje się znaczenie drugie. Właściwym przedmiotem tak rozumianej historii religii są wielorakie sposoby manifestowania się *sacrum* w dziejach (kratofanie, hierofanie i teofanie) oraz spotkanie się z nim człowieka. Dzieje religii, powiada Eliade, składają się z wielkiej liczby manifestacji świętości, poczynwszy od najstarszych religii archaicznych (przedkłada on ten termin nad *religie pierwotne*) do rozwiniętych religii światowych. Wcześniej poczucie swoistej wyższości nie pozwoliło Zachodowi zająć się na serio innymi (zwłaszcza archaicznymi) religiami tak, jak są one przeżywane i praktykowane przez ich wyznawców. Dzisiaj religioznawcy mogą uznać rzeczywiste ich znaczenie, wartość i funkcje bez obawy, że zagrozi to chrześcijaństwu.

Ważnym motywem Eliadego przy podejmowaniu badań nad religią jest zatrośkanie aktualnym stanem kultury zachodniej. Historii religii, nauce uniwersalnej i praktycznej, przypisuje on znaczącą rolę w kształtowaniu kulturowego oblicza świata. Ułatwiając człowiekowi Zachodu twórczy kontakt z innymi (głów-

---

<sup>10</sup> *History of Religions and the New Humanism. An International Journal for Comparative Historical Studies*, „History of Religions” 1:1968, s. 1–8.

nie religijnymi) poglądami na świat, może pomóc w przemianie zawężonej, bo europocentrycznej mentalności. Podobnie praktyczne cele (ratowanie kultury zachodniej) stawiało sobie wielu współczesnych religioznawców, teoretyków kultury, filozofów i teologów (na przykład Paul Tillich, z którym Eliade prowadził w latach sześćdziesiątych wspólne seminarium naukowe).

Eliade jest przeciwnikiem materializmu i wszelkich ideologii skrajnie racjonalistycznych, czyni siebie natomiast prorokiem powszechnego odrodzenia religijności w nadchodzącym wieku. Uważa, że współczesny świat zachodni, zakrywając *sacrum* i/lub identyfikując je z *profanum*, osiągnął ostateczny etap desakralizacji. Pod wpływem ducha scjentyzmu zawładnął nim powszechnie ateistyczny nihilizm, zubożający człowieka o istotny dla jego życia wymiar religijny. Eliade głosi programową wizję nowego człowieka i nowego humanizmu, obejmującą wszystkich ludzi i wszystkie kultury. Znaczenie badań nad religią (historii religii) nie sprowadza się bowiem do interesujących przyczynków z dziejów religii (na przykład egzotycznych religii archaicznych) lub religii w ogóle, lecz historia religii dostarcza równocześnie ważnej wiedzy o samym człowieku i zajmowanej przez niego pozycji w kosmosie. W ten sposób religioznawstwo pełni funkcję wręcz soteriologiczną, a także majeutyczną i pedagogiczną. Budząc w człowieku świadomość istnienia ducha oraz uwalniając go od terroru dziejów, przyczynia się do jego kulturowej przemiany i nadania nowej jakości jego istnieniu. Podchodząc w sposób hermeneutyczny, Eliade jest przekonany, że dzieje poszczególnych ludzi i świata są maską innej, chociaż ukrytej rzeczywistości duchowej, stale i istotnie obecnej w życiu ludzkim. Zadanie historyka religii polega na odkrywaniu zagubionych warstw ducha, wspólnych ludziom wszystkich czasów, na pokazywaniu, że to, co w człowieku najbardziej ludzkie, jest równocześnie religijne. Pozwoli to na uwolnienie się człowieka od „prowincjonalizmu kultury zachodniej” i zbudowanie jednej powszechnej kultury ludzkiej. Równocześnie, dostrzegając pierwotną i podstawową wspólnotę wszystkich religii, religioznawstwo przyczynia się do ich dialogu.

Chociaż Eliade chce być przede wszystkim historykiem religii, prace jego zawierają nie tylko terminy filozoficzne, lecz również problematykę i rozwiązania wprost filozoficzne, jak twierdzenia na temat istoty i genezy kosmosu, natury człowieka, społeczeństwa i religii. Nie wyłożył wprawdzie nigdzie systematycznie swej koncepcji człowieka, ale jego prace<sup>11</sup> oraz powieści pełne są prób ustalenia ponadczasowej struktury człowieka, modelu „człowieka uniwersalnego”, niezależnie od historycznych sposobów jego istnienia. Łącząc umiejętnie wyniki historii religii, etnologii, orientalistyki, fenomenologii i psychoanalizy (Carl G. Jung), Eliade szuka człowieka uniwersalnego poprzez analizę mitu i myśli mitologicznej,

---

<sup>11</sup> *Mit wiecznego powrotu*, tłum. pol. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998 (oryg. 1949); *La nostalgie des origines*, Paris 1970.

symboli i pierwotnych obrazów, zwłaszcza wierzeń religijnych Wschodu i kultur „pierwotnych”, by otworzyć na nie umysłowość zachodnią i wprowadzić prawdziwie ogólnościowy humanizm. Nadaje to jego badaniom osobliwy rys antropologiczny, filozoficzny, teologiczny czy psychoanalityczny.

Do głównych idei Eliadego należy przekonanie, że religijność człowieka nie jest bynajmniej uwarunkowana historycznie i nie polega wyłącznie na tym, że nie potrafi on bez religii rozwiązać swych zasadniczych życiowych problemów. Uważa radykalnie, że bycie religijnym należy do natury (istoty) człowieka – stanowi o *conditio humana* – i człowiek niereligijny nie byłby po prostu człowiekiem (sytuacja w antropologii Eliadego nie do pomyślenia). Termin *człowiek religijny* funkcjonuje poniekąd pleonastycznie, skoro tym, co stanowi o istotnej różnicy między człowiekiem i wszystkimi innymi żywymi istotami, jest wymiar religijny. Człowiek (religijny) jest jedynym stworzeniem zdolnym do pozaracjonalnego (intuicyjnego) pojmowania wymiaru rzeczywistości całkowicie różnej od świata doczesnego oraz do świadomego w nim uczestnictwa. Eliade, jak widać, jest tu radykalnie normatywny, gdyż nie zadowala się ujawnieniem fundamentalnie religijnej struktury człowieka, lecz chce pokazać praktycznie, jak powinien on żyć, by życie jego było sensowne i wolne od lęków.

Tak rozumiana historia religii nie jest tylko historiografią, a historyk religii tylko historykiem. Zajmuje się bowiem nie tyle religijnymi zachowaniami człowieka (ich badanie pozostawia innym), ile śladami i manifestacjami *sacrum*, niezależnie od ich kulturowego osadzenia. Właśnie współczesnym historykom religii zarzuca Eliade, że interesują się bardziej dziejami religii niż samą religią. Podobnie, jego zdaniem, etnologowie, zaniedbując głębsze rozumienie kultur ludów archaicznych, zmarnowali zbyt wiele czasu na odtwarzanie ich dziejów.

Istotnym rysem metody Eliadego jest sprzeciw (m.in. w programowym artykule *History of Religions and a new Humanism*) wobec redukcjonizmu w badaniach nad religią, to jest sprowadzania sensów religijnych do niereligijnych: ekonomicznych, socjologicznych, kulturowych, psychologicznych, politycznych lub innych. Przykłady postawy redukcjonistycznej widzi w postępowaniu Friedricha Nietzschego, który zwiódł inteligencję europejską swą ideą śmierci Boga, Karola Marksa, bo podporządkował działanie ducha prawom ekonomii, oraz Sigmunda Freuda, bo zredukował wielość sposobów istnienia człowieka do zachowań seksualnych. Zadaniem historii religii jest powiedzieć coś na temat religii w sposób nieredukcyjny, to znaczy pokazać, że jest ona swoistym faktem religijnym, a nie tylko historycznym, psychologicznym, społecznym, etnicznym, filozoficznym lub teologicznym. W tym celu religioznawca (*learned generalist*) musi dysponować jak największą wiedzą ogólną i równocześnie być specjalistą w pewnej konkretnej religii.

To, że religia ma również swój aspekt empiryczny, nie oznacza, że historia religii (badanie religii) jest empiryczna w wąskim, scjentyistycznym sensie tego terminu. Kresem każdego wyjaśnienia religioznawczego jest pewne nieredukowal-



ne jądro (*care*) fenomenów religijnych, wykraczające poza ich faktyczne dzieje. Nie znaczy to, że religioznawca może pomijać dzieje religii. Ponieważ człowiek doświadcza *sacrum* w dziejach, historyk religii również musi korzystać z wszystkich dostępnych źródeł historycznych. Są mu one jednak wyłącznie środkiem do odcyfrowania i zrozumienia ponadhistorycznego sensu i ponadczasowej struktury *sacrum*. U samych bowiem swych podstaw struktury religijne są ahistoryczne, chociaż określone warunki historyczne umożliwiają ich manifestację. Stąd też szukanie stale nowych danych empirycznych nie musi automatycznie sprzyjać ich rozumieniu, gdyż same dzieje pewnego fenomenu religijnego nie ujawniają wszystkiego, co ma on do pokazania. Właśnie dlatego, że historyka religii interesuje znaczenie zjawisk religijnych niezależnie od ich historycznych uwarunkowań, wyniki szczegółowych nauk o religii nie są dla niego rozstrzygające.

Nie mając do czynienia wyłącznie z genetycznym „wyjaśnieniem”, lecz z „hermeneutycznym” rozumieniem znaczeń, historia religii staje się rodzajem psychoanalizy, szukającej archaicznych i archetypicznych śladów religijności w dziejach religii. Taki sposób podejścia umieszcza bez wątpienia Eliadego wśród fenomenologów religii. Krytykuje on wprawdzie Gerardusa van der Leeuwa za brak zainteresowania „dziejami struktur religijnych”, ale podobnie jak on upatruje zadanie religioznawstwa w empatycznym „ujaśnianiu wewnętrznych struktur fenomenów religijnych”. Na zaliczenie Eliadego do fenomenologów pozwala także znaczenie, jakie przypisuje on dialektyce *sacrum* i *profanum* (bardziej w nawiązaniu do Rudolfa Otto niż Émile’a Durkheima), sprzeciw wobec redukcyjnego i ewolucyjnego widzenia religii oraz podkreślanie pozytywnych wartości religii niechrześcijańskich.

Metoda historyczno-porównawcza, morfologiczna (częściowo inspirowana przez Goethego) i fenomenologiczna osobiście się u Eliadego dopełniają. Podkreśla, że pewien fenomen religijny objawia swe znaczenie tylko w dziejach i jego ujęcie dokonuje się dzięki odpowiedniemu porównaniu z innymi, podobnymi lub różnymi zjawiskami religijnymi. Sama typologia lub morfologia świętości (religii), która ma wiele zbieżnego z fenomenologią religii Gerardusa van der Leeuwa, nie wyczerpują jednak treści badanego fenomenu. Dostrzeżenie jego istoty (za pomocą zabiegów przypominających „wzięcie w nawias” i „ogląd istotowy” Husserla) wymaga pozbawienia go przygodnego, historycznego i kulturowego charakteru. Eliadego teoria interpretacji opiera się na dwu założeniach: że rozrzucone po świecie zjawiska religijne dają się podciągnąć pod ten sam typ zachowania archetypicznego (archetyp) i że zjawiska tego samego typu mają tendencję do tworzenia systemów. Stąd bierze się przekonanie Eliadego, że rozumienie indywidualnego zjawiska religijnego nie dokonuje się dzięki ustaleniu jego historycznych i kulturowych powiązań, lecz zgodnie z uniwersalną strukturą, do której należy: zostaje ono sklasyfikowane w odniesieniu do pewnego archetypu i zintegrowane z globalnym systemem, którego jest częścią. Tak pojęta historia

religii zajmuje wśród badań religioznawczych miejsce centralne, gdyż – podejmując badania historyczne i porównawcze – obejmuje swymi zainteresowaniami wszystkie istniejące kultury i religie oraz – jako fenomenologia religii – jest kompetentna zarówno co do historycznego, jak i ponadhistorycznego aspektu badanych zjawisk. U Eliadego spotykamy także węższe rozumienie fenomenologii religii jako wydzielonej dyscypliny ahistorycznej w ramach szerszej historii religii. Jej zadaniem jest uporządkowanie zjawisk religijnych przez wyróżnienie określonych struktur niezależnie od miejsca i czasu ich występowania.

Ponieważ historia religii zajmuje się odszyfrowywaniem każdego rodzaju spotkania człowieka ze sferą świętości od czasów prahistorycznych do naszych, Eliade określa ją w swych ostatnich pracach (częściowo z racji merytorycznych, częściowo pod wpływem zyskującego na aktualności terminu *hermeneutyka*<sup>12</sup>) mianem kreatywnej lub totalnej hermeneutyki. Również ona ma być nauką nie tyle teoretyczną, ile praktyczną: otwierając człowieka na świat ducha, ma doprowadzić do jego przemiany m.in. przez uczynienie kulturowo twórczym. Termin *hermeneutyka* nie jest wolny od wieloznaczności. Koncepcja hermeneutyki jest uzależniona od wcześniejszych rozstrzygnięć, m.in. co do sposobu pojmowania terminów *interpretacja*, *rozumienie* i *sens* zjawisk (symboli) religijnych. Dyskusje nad hermeneutyką filozoficzną (Hans-Georg Gadamer) pokazały, że każde znaczenie tych terminów wiąże się z określonymi założeniami co do natury świata i sposobu jego poznawania. W wypadku historii religii rzecz sprowadza się do pytania, jak opisywać, wyjaśniać i rozumieć zjawiska religijne i doświadczenie religijne historycznie różne, a zarazem strukturalnie jednorodne. Głównym przeciwieństwem założeniem hermeneutycznej metody (i historii religii) Eliadego jest teza, że u podstaw empirycznej różnorodności zjawisk religijnych leżą powszechne struktury i rządzące nimi prawa. Trudności sprawia empiryczna weryfikacja (lub falsyfikacja) tego założenia. Chociaż sam Eliade, wzorem fenomenologów, podkreśla, że pracuje empirycznie, uważa przekonanie o istnieniu „obiektywnej” historii religii za rodzaj przesądu. Właściwą metodą ujęcia znaczenia badanych zjawisk religijnych nie jest naturalistycznie rozumiana obiektywność, lecz rozumiejące wczuwanie. Dlatego jeśli mówić o sprawdzalności własnych tez Eliadego, to w aspekcie ich kreatywności i owocności w dostarczaniu nowego, interesującego, całościowego spojrzenia na religię.

### Historia czy fenomenologia religii?

Użycie przez Eliadego terminu *historia religii* („religii” w liczbie mnogiej) na określenie własnego podejścia spotkało się z krytyką jako nadużycie języka. Zarzuca-

---

<sup>12</sup> Przez pewien czas Mircea Eliade i Paul Ricoeur, jeden z twórców nowoczesnej hermeneutyki, współpracowali ze sobą na uniwersytecie w Chicago.

no mu, że zachowując nazwę *historia religii*, nadaje jej znaczenie odmienne od przyjętego w naukach o religii, że zajmuje w rzeczywistości postawę nie tylko ahistoryczną, lecz wręcz antyhistoryczną. W pracach Eliadego widać, jak momenty systematyczne wyprzedzają historyczne i że struktura „idzie” przed dziejami. Zainteresowanie Eliadego dziejami ma na celu porównawcze przebadanie, opis i typologię manifestacji *sacrum* w postaci hierofanii, struktury symboliki religijnej, mitów i obrzędów, które – rozmieszczone w różnych czasach i miejscach – odznaczają się głębszą strukturą archetypiczną, odnoszącą się do *sacrum*. *De facto* więc Eliade bada ponadhistoryczne i uniwersalne struktury, a nie konkretne, historycznie osadzone zjawiska religijne. W duchu idealistycznego dualizmu uważa on dzieje za zewnętrzną tylko, zjawiskową otoczkę religii, podczas gdy jej istotę stanowi określone wewnętrzne i nieredukowalne jądro (Kurt Rudolph).

Dlaczego więc Eliade chce uchodzić za historyka religii, a nie za fenomenologa religii, skoro jest wyraźnie niechętny przyjętemu w tradycji europejskiej sposobowi rozumienia dziejów jako *historia rerum gestarum*? Odpowiedź jest prosta. Jeśli Hegla potraktujemy jako uosobienie myślenia historycznego, to Eliade jest zdecydowanym antyheglistą (Thomas J.J. Altizer). Krytykuje dziewiętnastowieczny historyzm i jego pojęcie świadomości historycznej, według którego wszystkie kultury są zanurzone w linearnie i progresywnie pojętym czasie. Myślenie historyczne, charakteryzujące się radykalnym oddzielaniem przeszłości i przyszłości i postrzegające czas jako jednorodne, linearne i niepowtarzalne medium, jest właściwe dla współczesnego, niereligijnego świata. Według tego myślenia świat archaiczny, postrzegający czas jako niejednorodny, należy raz na zawsze do przeszłości i nie ma do niego powrotu. Realna jest tylko przyszłość, niewołająca człowieka przymusem dziejów (terror dziejów) i kategorią postępu. Historyzm taki, uważa Eliade, powstał wskutek sekularyzacji judeochrześcijańskiej koncepcji czasu. Jego własny antyhistoryzm jest formą protestu wobec liniowo rozumianej historii oraz zrodzonego stąd poczucia bierności, bezsensu, pesymizmu i nihilizmu m.in. tych, którzy (jak marksiści) głoszą, że człowiek jest produktem dziejów i że jego wartość (jak dla niektórych egzystencjalistów) jest wypadkową dziejów.

Linearną koncepcję czasu i dziejów dostrzega Eliade również w chrześcijaństwie, które umieszcza pasję Jezusa Chrystusa „pod Poncjuszem Piłatem”, a nie *in illo tempore*. Przeciwstawia jej własne cykliczne widzenie dziejów („mit wiecznego powrotu”), które pozwoli uniknąć „terroru dziejów” i usensownić ludzkie życie. Terrorowi czasu poddany jest człowiek, który przestał być religijny i utracił nadzieję na odnalezienie ostatecznego sensu w dramacie dziejów. Jak pisze we *Fragmentach dziennika*, odkrycie sposobu na ucieczkę przed historią było głównym celem jego życia. Myśl tę rozwija w *Micie wiecznego powrotu*, stwierdzając m.in., że żaden z istniejących systemów filozoficznych (Hegla, Marksa i Diltheya) nie jest w stanie wyzwolić człowieka zachodniego od lęku przed historią i dać mu

wolność, jaką dysponował człowiek archaiczny dzięki transcendowaniu czasów i dziejów.

Dzieje religii tym różnią się od innych dziejów, że nie są nieodwracalne. W sytuacji, kiedy (zewnątrzne) dzieje religii są dziejami deterioryzacji, osłabienia i zanikania *sacrum* (podobny pogląd głosił Wilhelm Schmidt), zadaniem historii religii jest pomóc człowiekowi powrócić do pierwotnego wzorcowego świętego czasu (*illud tempus*) i nieodróżnianej świadomości mitycznej, kiedy wszyscy ludzie (a nie – jak się to stało później – tylko szamani) spontanicznie i łatwo kontaktowali się z rzeczywistością sakralną. Sympatie Eliadego są wyraźnie po stronie człowieka i świata archaicznego. Uważa czasy nowożytne za fałszywą i zgubną drogę do utraty przez człowieka sensu, której zaradzić może reaktualizacja i restytucja czasów pierwotnych (*imitatio dei*). Ucieczka Eliadego przed czasem – teraźniejszym i przyszłym – oraz romantyczna (jak u Friedricha W. Schellinga) nostalgia za światem archaicznym, który „lepiej” rozwiązuje egzystencjalne problemy człowieka, jest charakterystyczna. W czasach archaicznych służyły temu, według Eliadego, przykładowo ceremonie inicjacyjne ludów pierwotnych, mające zapewnić identyfikację z mitycznym przodkiem, w czasach nowożytnych przekonanie chrześcijaństwa, że wygnanie z raju, stanu pierwotnej szczęśliwości, nie jest ostateczne, stanowisko ewolucjonizmu, tłumaczące ontogenezę człowieka jego filogenezą, i marksizmu, powołujące się na bezklasowe społeczeństwo pierwotne, oraz różne formy psychoanalizy, wyjaśniające zachowania człowieka najwcześniejszymi jego przeżyciami (*regressus ad uterum*). Ta ucieczka w przeszłość i szukanie ratunku w archaicznej, ukrytej, lecz wiecznie obecnej – chociażby w postaci mitów – religijnej podstawie duchowej sprowadziły na Eliadego zarzut konserwatyzmu i pesymizmu kulturowego.

Swą koncepcją historii religii Eliade włącza się w krytykę metody genetycznej, bardziej z racji merytorycznych niż formalnych. W humanistyce współczesnej popularne jest bowiem podejście strukturalne i funkcjonalne. Historia religii w ujęciu Eliadego nie jest nauką filologiczno-historyczną (jak rozumiano religioznawstwo w chwili jego powstania), lecz strukturalną analizą świadomości religijnej poddanej oddziaływaniu *sacrum*. Metodologicznie biorąc, koncepcja ta jest trudna do realizacji, ponieważ wymaga równoczesnego stawiania pytań historycznych i systematycznych, a nawet normatywnych, gdyż metoda fenomenologiczna zakłada określoną ontologię w postaci przekonania o istnieniu transhistorycznych struktur religijnych i archetypów. Za swe założenia ontologiczne i sądy normatywne był krytykowany przez innych religioznawców, np. Roberta D. Bairda [1971]. Eliadego koncepcja dziejów przypomina poniekąd indyjskie wierzenia w następujące po sobie okresy w dziejach ludzkości, w wędrówkę dusz (*sansara*) oraz kolejne wcielenia człowieka w łańcuchu reinkarnacji, zależnie od dobrych lub złych uczynków (*karma*). Nie trzeba dodawać, że jest to koncepcja różna od judaistycznego i chrześcijańskiego rozumienia dziejów jako określonego

miejsca, w którym sam Bóg objawia się człowiekowi, nadając całkowicie nowy sens jego życiu.

### Świat archaiczny

Swoistość stanowiska Eliadego przejawia się także w sposobie rozumienia źródeł i dokumentu historycznego oraz w podkreślaniu znaczenia ludów i religii archaicznych<sup>13</sup>. Na ogół religioznawstwo współczesne wciąż bardziej interesują wielkie religie światowe niż etniczne. Podobnie historycy religii korzystają przede wszystkim ze źródeł pisanych, podczas gdy Eliadego głównymi „dokumentami historycznymi” są niepisane ekspresje religijne w postaci symboli, mitów i obrzędów. Jego zainteresowania dotyczą głównie świata archaicznego, świata człowieka religijnego, różnego od świata świeckiego – *profanum*, jego charakterystyce poświęca większość swych prac. Na podstawie danych prahistorii (m.in. pochówków i rysunków naskalnych) oraz tradycji ustnej i pisanej (symboliki i mitów) rozproszonej po całym świecie usiłuje odtworzyć religijny obraz świata, mniej więcej odpowiadający mentalności człowieka kultury łowieckiej, który od samego początku był w pełni człowiekiem. W imię głoszonego przez siebie nowego humanizmu Eliade podkreśla bowiem z całym naciskiem, że człowiek prahistoryczny nie był dzikim zwierzęciem, biologicznym tylko naszym krewniakiem, lecz współtwórcą tej samej wspólnej kultury.

Świat archaiczny jest światem ścisłego powiązania całego życia ludzkiego ze sferą sakralną. Dzięki poczuciu pierwotnej jedności z otaczającą go rzeczywistością oraz identyczności między swym „ja” i archetypem człowiek archaiczny rozumiał siebie i świat mityczno-religijnie. Przestrzeń była dla niego przestrzenią zorientowaną, to znaczy posiadającą swój święty środek (na przykład w buddyzmie stupy Buddy, w islamie świątynia Kaaba, w chrześcijaństwie Jerozolima i Rzym), a święty czas cyklicznym dzięki wspominaniu zdarzeń, które miały miejsce na początku. Jest to świat religii kosmicznej, której istotę stanowi myśl o periodycznym odnawianiu się i powtarzaniu pierwotnych zdarzeń. Tutaj należy, zdaniem Eliadego, szukać korzeni kosmologii, eschatologii i mesjanizmów, których pełno na Bliskim Wschodzie i w basenie Morza Śródziemnego. To, co archaiczne, jest obecne swoiście w naszych czasach, i stąd nie ma radykalnej przepaści między religią ludów pierwotnych a przykładowo chrześcijaństwem.

Inklinacja do czasów archaicznych jest wynikiem zarówno pierwotnych zainteresowań Eliadego Indianami, jak również przyjmowania określonych założeń filozoficznych, głównie aksjologicznych, co do natury świata archaicznego. Daremnie jednak szukać w pracach Eliadego czasowej (temporalizacji) lub przestrzennej

---

<sup>13</sup> Np. *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook on the History of Religions*, London–New York 1967.

(lokalizacji) definicji świata archaicznego. Kategoria ta jest bowiem bardziej filozoficzna niż historyczna. Można się jedynie domyślać, że chodzi mniej więcej o okres epoki kamiennej, od paleolitu do neolitu. Świat archaiczny jest ontologicznym przeciwieństwem świata nowoczesnego, ale równocześnie archaika jest dla Eliadego po prostu sposobem istnienia człowieka religijnego (*homo religiosus*), różnym od istnienia człowieka świeckiego. „Wypędzenie” z archaicznego raju dokonywało się stopniowo z chwilą zanurzenia się w świadomość historyczną i utratą odwiecznych obrazów, metafor i symboli religijnych, usensowniających świat.

### Zarzut ahistoryczności

Sposób ustalenia przez Eliadego fundamentalnych struktur i archetypicznych znaczeń świata archaicznego oraz ahistorycznego operowania danymi na temat zjawisk religijnych ściągnęły na niego zarzut apriorycznej spekulacji i dowolności, a nawet skrajnie – dyletanckiego zestawienia danych na podstawie przypadkowych podobieństw. Przy charakteryzacji świata archaicznego korzysta on swobodnie z empirycznych i teoretycznych ustaleń prahistorii oraz etnologii, zestawiając obok siebie materiały zebrane z różnych części świata (na przykład religii archaicznych, Wschodu i chrześcijaństwa). Najwięcej zarzutów ahistoryczności (ze strony etnologów) wywołał *Traktat o historii religii*, dzieło, które utrwaliło wcześniej jego międzynarodową sławę jako religioznawcy. Zarzucano mu – wspomina Joseph M. Kitagawa [1987] – że nie był dostatecznie religijny i mistyczny, a z drugiej strony za mało humanistyczny, historyczny, naukowy, empiryczny.

W odpowiedzi na zarzuty Eliade wydał (1976–1983) *Histoire des croyances et des idées religieuses*<sup>14</sup>. Nie wydaje się jednak, by dzieło to zaspokoilił pretensje krytyków. Mogą nadal nazywać podejście Eliadego pseudohistorią, gdyż nie zrezygnował on tu ze swych wcześniejszych założeń i zasad badawczych, przede wszystkim z tezy o metodologicznym i ontologicznym prymacie uniwersalnych i ponaddziejowych struktur religijnych. Nowość polega natomiast na jeszcze mocniejszym podkreśleniu niewyczerpanego i nieredukowalnego bogactwa form religijności. Nie znaczy to, by Eliade pomijał znaczenie dziejów. Przyjmuje jednak, że pewne podstawowe zachowania religijne istniały zawsze od chwili, kiedy tylko człowiek po raz pierwszy uświadomił sobie swą pozycję w świecie.

*Historia wierzeń i idei religijnych* jest próbą opisu, analizy i typologii religijnych obrazów świata oraz związanych z nimi wierzeń, sposobów wartościowania i zachowania człowieka w różnych czasach i kulturach. Jest ona równocześnie

---

<sup>14</sup> *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misterii eleuzyńskich*, tłum. pol. Stanisław Tokarski, Warszawa (1988) 1997; t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. pol. Stanisław Tokarski, Warszawa 1994; t. 3: *Od Mahometa do wieku reform*, tłum. pol. Agnieszka Kuryś, Warszawa 1997.

opisem i analizą genezy i struktury świata symbolicznego, składającego się ze świętej przestrzeni, „środką świata”, świętego czasu i *illud temps*. Struktura każdego z tomów jest podobna: zebranie, porównanie wspólnych elementów hierofanii i symboliki religii archaicznych, pierwotnych, etnicznych, narodowych i światowych celem odkrycia podstawowych sytuacji egzystencjalnych wspólnych różnym fenomenom religijnym, to jest religijnych uniwersaliów, i tym samym pokazania „jedności duchowych dziejów ludzkości”. W tym świetle chrzest chrześcijański jest przykładowo nową formą ekspresji tradycyjnych hierofanii związanych z wodą, a krzyż – archetypicznym symbolem kosmicznego drzewa. Religijne obrazy świata w swej funkcji nadawania sensu są fragmentem ogólnych dziejów świata, wywierając realny i przemożny wpływ na historię społeczeństw i jednostek. Eliadego interesują nie tyle zewnętrzne dzieje religii i historyczne konteksty tradycji religijnych, ile jednocząca je i gwarantująca im ciągłość funkcja *sacrum*. Łączy on tutaj aspiracje empirycznego religioznawcy z filozoficzną spekulacją. Śledząc idee religijne w czasach paleolitu, mezolitu i neolitu w Mezopotamii, w Egipcie i w Izraelu, u wczesnych Hindusów, Greków i Rzymian itd., Eliade dostrzega w niewyczerpanym bogactwie następujących po sobie form ekspresji religijnych pewną podstawową jedność jako przejaw archetypicznej własności człowieka jako człowieka. W rezultacie poszukiwanie ogólnego sensu dziejów (także religii) przybiera postać filozofii dziejów, a historia – historiozofii.

### *Sacrum i profanum*

Pierwszorzędną rolę w poglądach Eliadego odgrywa widzenie świata w kategoriach dychotomii *sacrum* i *profanum*, odróżniania i przeciwstawiania sobie sfery świętej i świeckiej<sup>15</sup>. O ile różne typy racjonalizmów, krytykując religię w duchu oświecenia, widzą w niej podstawową formę samozłudy, alienacji i zniewolenia człowieka, Eliade broni stanowczo zasadnej obecności religii w kulturze. Na postawienie tezy o uniwersalnym, niezbywalnym i uprzywilejowanym miejscu religii w jednostkowym i społecznym życiu ludzkim pozwala mu założenie, że u podstaw empirycznie stwierdzanej różnorodności zjawisk religijnych leżą rządzące nimi elementarne struktury. Centralne miejsce przypada *sacrum* jako nieredukowalnemu jądro wszystkich historycznych fenomenów religijnych. „Każdy obrzęd, mit, wierzenie lub boska postać jest odbiciem doświadczenia *sacrum* i stąd implikuje pojęcie bytu, znaczenia prawdy”. Kryterium społeczności ludzkich jest ich zdolność do przyjęcia *sacrum*, a naród, który zagubiłby ideę *sacrum*, popełniłby samobójstwo.

---

<sup>15</sup> *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. pol. Robert Reszke, Warszawa (1996) 1999 (oryg. 1957).

Eliadego pojęcie *sacrum* nie jest jednoznaczne i darmo szukać w jego pracach wyraźnej definicji. Są badacze, którzy dostrzegają w Eliadowskim *sacrum* odpowiednik klasycznego pojęcia bóstwa lub Rudolfa Otto pojęcia „całkowicie innego”, inni widzą podobieństwo z socjologicznym podejściem Emile’a Durkheima [B.S. Rennie 1998]. Chociaż Eliade podkreśla realność *sacrum*, określa je równocześnie jako intuicyjnie identyfikowaną część struktury ludzkiej świadomości manifestującą się poprzez teofanie (objawienie bóstwa), hierofanie (objawienie świętości), kratofanie (objawienie mocy) lub intofanie (objawienie bytu). *Sacrum* ma dla Eliadego dwa wymiary: przedmiotowy (w postaci rozlicznych hierofanii – fizycznych przejawów i sposobu objawiania się *sacrum* przez symbole, mity i obrzędy) oraz podmiotowy (w ludzkiej psychice jako pierwotny element jej struktury, a nie – jak chciał ewolucjonizm – przejściowe stadium jej rozwoju). Przyjmował paradoksalnie, że *sacrum*, w przeciwieństwie do *profanum*, jest realne. Stanowi przedmiot religijnych zachowań człowieka religijnego, który dzięki dziedziczonej przez tysiąclecia wspólnej treści przeżyć religijnych potrafi odróżniać je od *profanum*. Każde zjawisko jest potencjalną hierofanią i może się stać przyczyną dostępu do czasu pozahistorycznego (*illud tempus*).

U podstaw religii leży swoista dialektyka *sacrum* i *profanum*: mitu i dziejów, porządku i nieporządku, tego, co realne, i tego, co zjawiskowe. Każdy z obu biegunów jest na swój sposób niezbędny. *Sacrum* jest samo w sobie ahistoryczne, ale objawia się poprzez różne rasy, narody i cywilizacje. Jego manifestacje (hierofanie) różnią się wyłącznie formą, jaką przybiera proces sakralizacji w religijnej świadomości ludzi. Ale chociaż sam Eliade opowiada się za królestwem wiecznego *sacrum* (przeciwko doczesnej egzystencji świeckiej jako obszarowi niebytu), równocześnie przyjmuje, że dzieje (*profanum*) są koniecznym warunkiem rozumienia znaczenia *sacrum*, gdyż przez to, co skończone i historyczne, manifestuje się to, co nieskończone i ponadhistoryczne. Tylko przedmiot świecki potrafi przybliżyć rozumienie *sacrum*, i odwrotnie, to co święte, objawia się zawsze w postaci konkretnej hierofanii. Równocześnie dzieje na różne sposoby ograniczają i zakrywają *sacrum*, czyniąc je niepoznawalnym. Ponieważ *sacrum* nie jest nigdy dane wprost i w czystej postaci, lecz zapośredniczone przez kulturę i dzieje, zadaniem historyka religii jest tropienie i odkrywanie (aktem intuicji) ukrytej obecności *sacrum* w jego licznych świeckich (symbolicznych) „przebraniach”.

Wiążąc *sacrum* ze świadomością ludzką, a więc przypisując mu określony status ontyczny, Eliade głosi rodzaj pansakralizmu. Związane istotnie z człowiekiem struktury religijne są powszechne i niezniszczalne. Życie religijne – przeżywanie kratofanii, hierofanii i teofanii – obejmuje całe ludzkie istnienie. Im bardziej człowiek jest religijny, tym bardziej realne staje się *sacrum*. Eliade dostrzega wprawdzie obecność wielorakich procesów sekularyzacyjnych w świecie, uważa jednak, że nie mogą one zagrozić samej substancji religii, czyli *sacrum*. Procesy desakralizacyjne odnoszą tylko częściowy skutek i w najgorszym wypadku



(jak dzisiaj) spychają religię na plan dalszy i do głębszych warstw świadomości. W dziejach świata zwycięża już to *sacrum*, już to *profanum*, ale – chociaż częściowo zdegradowane i ukryte – *sacrum* jest zawsze jakoś obecne. Przebija się ono stale na nowo poprzez różne procesy sekularyzacyjne i stale na nowo odkrywa się jego nieoczekiwaną obecność w najróżniejszych dziedzinach życia. Dlatego, ściśle biorąc, trudno mówić o rzeczywistych dziejach *sacrum*, chyba w sensie zewnętrznej pseudohistorii. *Sacrum* można wyłącznie kontemplować, a historia religii dotyczy raczej dziejów *homo religiosus* i przedstawiania nieciągłej kolejności krato-, hiero- i teofanii.

### Hierofanie

Kategoria hierofanii – jedno z kluczowych pojęć fenomenologii Eliadego – spełnia funkcję fenomenologicznego *numinosum*. Dla historyka religii zajmującego się badaniem różnych postaci hierofanii ważny jest fakt, że mają one określoną, dającą się badać strukturę. Sakralizacja świata jest procesem obiektywnym i subiektywnym zarazem, któremu nic nie może zagrozić. Przejawia się w postaci historycznych manifestacji (hierofanii) *sacrum*. Hierofanią – objawieniem się *sacrum* w przedmiotach naturalnych i artefaktach – może się stać całe otoczenie człowieka: niebo i ziemia, słońce i księżyc, woda i góry, kamienie, rośliny i zwierzęta, święte czasy i miejsca, mity i symbole itp. Każda z hierofanii, zakładając określony system sensów, ujawnia egzystencjalną sytuację człowieka w jego relacji do *sacrum*, na przykład niebo – transcendencję, ziemia – macierzyństwo i płodność. Soteriologiczne znaczenie hierofanii polega na porządkowaniu świata niesakralnego i dawaniu poczucia bezpieczeństwa i sensu człowiekowi religijnemu.

### Archetyp

Dla unaocznienia tego, że struktury religijne obecne w ludzkiej psychice wykraczają poza sferę świadomości i mieszczą się po stronie podświadomości, Eliade posługuje się pojęciem archetypu w sensie częściowo zbliżonym do jego użycia przez Carla G. Junga. Sam Eliade przestrzega jednak przed myleniem jego sposobu rozumienia archetypu z Jungowskim. O ile dla Junga archetypy są strukturami kolektywnej podświadomości, o tyle Eliade chce używać tego terminu – w sensie zbliżonym do rozumienia idei przez Plotyna i św. Augustyna – na określenie stałego elementu mitów i opowiadań. Człowiek zachowuje w swej podświadomości rodzaj wzorcowych modeli objawianych przez mit i reaktualizowanych poprzez czynności rytualne, będące naśladowaniem zachowań archetypicznych.

Eliade wykorzystuje kategorię archetypu w swej „archaicznej” ontologii, gdzie służy do uwolnienia historii religii od relatywizującego historyzmu. Archetyp

jest transpersonalny i nie bierze bezpośrednio udziału w żadnym momencie dziejów, chociaż z drugiej strony – paradoksalnie – jest w nich zawsze obecny. Fenomeny religijne tworzą nie tylko archetypy, lecz bardziej ogólne systemy. Dlatego rozumienie pewnego zjawiska religijnego dokonuje się nie tyle poprzez jego historyczne i kulturowe związki, ile poprzez przynależność do określonej archetypicznej struktury, zintegrowanej z ogólniejszym systemem, którego jest fragmentem. Podejście takie zapewnia, według Eliadego, ujawnienie sieci asocjacji i znaczeń ukrytych w badanych zjawiskach.

### **Zarzuty wobec kategorii *sacrum***

Wprowadzenie *sacrum* jako podstawowego pojęcia teorii religii wywołało wobec Eliadego zarzuty podobne do wysuwanych pod adresem Nathana Söderbloma i Rudolfa Otto, do których jego poglądy są najbardziej zbliżone. Krytykowano niejasną pozycję metodologiczną kategorii *sacrum* (i archetypu) jako nieempirycznej kategorii filozoficzno-teologicznej, rodzaj religijnego *a priori*, służącego apologetyce religii. Twierdząc, że być człowiekiem, to być religijnym, Eliade utożsamia po prostu religię z kulturą. Ważna też jest kwestia realności *sacrum*: czy jest ono tylko strukturą ludzkiej psychiki (jest kategorią antropologiczną), czy też należy do rzeczywistości poza człowiekiem. Stanowisko Eliadego nie jest tu jasne. Jak bowiem pogodzić wypowiedź, że *sacrum*, jako fundamentalna kategoria antropologiczna, jest „elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii”, z inną, że jest ono rzeczywistością „transcendentną” i „transpersonalną”, nie redukującą się do ludzkiej świadomości? Osobliwy kantyzm poglądów Eliadego wydaje się tu narzucać, podobnie jak fenomenologia religii, która zajmuje się treścią ludzkiej świadomości, nie wypowiadając się na temat obiektywnego istnienia intencjonalnych przedmiotów poznania, chociaż ich istnienie jakoś zakłada, Eliade, przekonany skądinąd głęboko o transcendentnej realności *sacrum* (świadczy o tym szereg jego wypowiedzi oraz własne życie i śmierć), traktuje je w swych badaniach jako aprioryczną formę świadomości.

### ***Homo religiosus***

Utożsamiając poniekąd *sacrum* z tym, co pierwotne, Eliade upatruje istotę religii w tym, co archaiczne. Dlatego poświęca tyle uwagi idealnemu (archetypicznemu) człowiekowi religijnemu, realizującemu się najpełniej w człowieku archaicznym, wykraczającym poza każdą tradycję religijną. Na koncepcję człowieka religijnego (*homo religiosus*), przeciwstawianego świeckiemu (*homo historicus*), znajdującą się u podstaw badań Eliadego, składają się m.in. następujące przekonania: 1) rozumienie człowieka poprzez uniwersalne struktury; 2) traktowanie *sacrum* jako elementu w strukturze ludzkiej świadomości; 3) teza o duchowej jedności

dziejów całej ludzkości (człowiek pozostaje religijny niezależnie od zmieniających się historycznych okoliczności); 4) pogląd, że na najbardziej archaicznych poziomach kultury istnienie ludzkie jest samo w sobie aktem religijnym.

Do swoistości człowieka archaicznego należy umiejętność nieograniczonego rozciągania hierofanii na wszystko, co istnieje. Sakralizacji czasu historycznego dokonuje on przez przetwarzanie mitów, celebrowanie obrzędów i tworzenie symboli, które uobecniają archetypy. Rozumie on dzieje poprzez odniesienie poszczególnych zdarzeń do pierwotnego czasu „początków”. Typowym przedstawicielem człowieka religijnego jest szaman i te osoby, które potrafią w ekstazie otworzyć bramy do transcendencji. Jego przeciwieństwem jest człowiek historyczny, który żyje w niezrozumiałym dla siebie czasie linearnym, składającym się z szeregu oderwanych od siebie niepowiązanych zdarzeń. Mamy tu więc do czynienia z gnostyką wręcz koncepcją człowieka-boga, który czeka w upadłym i sprofanowanym człowieku ziemskim na swe powtórne ożywienie (Kurt Rudolph). Pogląd ten przypomina wcześniejsze (ewolucjonistyczne) koncepcje Edwarda B. Tylora, Jamesa G. Frazera, Luciena Lévy-Bruhla czy szkoły Rudolfa Otto, ograniczające religię do jej elitarnych przedstawicieli.

### Hermeneutyka symbolu i mitu

Ważne znaczenie, m.in. w zapośredniczaniu archetypów, przypisuje Eliade symbolom i mitom. Problem symboliki został przez niego potraktowany wyjątkowo troskliwie i systematycznie<sup>16</sup>. Badania nad symbolami (hermeneutyka symbolu) należą, jego zdaniem, do zasadniczych zadań historii religii. Stąd też prace Eliadego pełne są opisów, wyjaśnień i porównań symboli zaczerpniętych z różnych religii. Hermeneutyka symbolu służy odkrywaniu i aktualizowaniu ich zapomnianej i ukrytej archaicznej treści. Dopełniając psychologię głębi, pokazuje, jak symbole, ulegając sekularyzacji, są nadal obecne w społeczeństwach najbardziej zlaicyzowanych. Hermeneutyka korzysta z wszystkich dostępnych metod (historycznych, filologicznych, socjologicznych i psychologicznych), ale na nich nie poprzestaje. Znaczący poglądów Eliadego uważają, że jego pojęcie symbolu ukształtowało się pod wpływem pobytu w Indiach. Wyraźniejsze są jednak wpływy psychologii głębi (Carl G. Jung), która głosi powszechną, niezależnie od rasy, czasu i miejsca, obecność symboli w podświadomości ludzkiej. Twierdzenia Eliadego na temat symbolu i sposobu jego badania zakładają szereg tez ontologicznych, bliżej przez niego nie wyjaśnianych. Obejmując pojęciem symbolu wszystkie formy religijnej ekspresji, nie odgranicza go dostatecznie wyrażnie od pojęcia znaku, obrazu,

---

<sup>16</sup> *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. pol. Magda i Paweł Rodakowie, Warszawa 1998 (oryg. 1952); *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: Mircea Eliade, Joseph Kitagawa (eds.), *The History of Religion: Essay in Methodology*, Chicago 1959, s. 86–107.

metafory, a także mitu i obrzędu. Nie odróżnia też pierwotnego znaczenia symbolu od jego późniejszej interpretacji.

Celem badań nad symboliką jest ujęcie głębokiej struktury, czyli ponadhistorycznego sensu poszczególnych hierofanii. Ponieważ myślenie historyczne wiąże się istotnie z człowiekiem, poznanie symbolu dostarcza także wiedzy o samym człowieku, który tworzy symbole do kontaktu z *sacrum*. Użycie symboli wyprzedza użycie dyskursywnego rozumu i języka. Symbol, wyrażając egzystencjalne, graniczne sytuacje człowieka, jest ponadczasowy i stale aktualny. Jest szyfrem ukrytej rzeczywistości religijnej, punktem wyjścia analizy świata religijnego, otwierającym dostęp do ukrytych dziejów hierofanii, do idei religijnych i tym samym do *sacrum* w całej różnorodności jego przejawów. Myślenie symboliczne jest rodzajem języka, poprzez który manifestuje się *sacrum* oraz za pomocą którego można je lepiej zrozumieć. Symbole i hierofanie są w gruncie rzeczy dwiema stronami tej samej rzeczywistości. Chociaż Eliade odróżnia między formą i treścią symbolu, przypisuje, zgodnie z podejściem fenomenologiczno-hermeneutycznym, niewielkie znaczenie „rzeczywistym” dziejom symbolu. Symbole religijne nigdy całkowicie nie giną, lecz przekształcają się najwyżej w areligijną symbolikę świecką. Eliade nie podaje jednak bliższych powodów i mechanizmów tych przemian i można się co najwyżej domyślać, że wiążą się one ze zmianami w systemie wartościowania.

Swym iście platońskim rozumieniem mitu i programem remitologizacji występuje Eliade przeciwko deprecjacji mitu (Rudolf Bultmann) jako opowiadania fikcyjnego i iluzorycznego. Przeciwnie, mit – jako pierwszorzędny pośrednik *sacrum* – wyraża prawdę, chociaż innym językiem niż język filozoficzny i naukowy. To nie historia stworzyła mity, lecz odwrotnie – mity stanowią rzeczywiste źródło dziejów. Podkreślając, że mit jest historią dotyczącą początków świata, Eliade nawiązuje do rozumienia mitu przez Gerardusa van der Leeuwa jako opowiadania o narodzinach świata, czego wyrazem jest szczególne znaczenie przypisywane mitom kosmogonicznym<sup>17</sup>.

Mit, podobnie jak symbol, wymaga wysiłku interpretacyjnego za pomocą porównawczej i kreatywnej hermeneutyki. U Eliadego, jak wspomniano, nie ma ostrej granicy między mitem, symbolem i obrzędem. Mit, tak jak symbol, jest rodzajem hierofanii, objawiającej *sacrum*. Mit jest wszystkim po trochu: poetyckim opowiadaniem o prawdziwym wydarzeniu, prymitywnym wyjaśnieniem świata i filozofią w zarodku. Jego ponaddziejowość przejawia się w tym, że różne mity, nawet oddzielone czasem i przestrzenią, zachowują swą strukturalną jedność. Mit jest historią świętą dziejącą się na początku czasów (*in illo tempore*). Jej aktorami są bogowie lub bohaterowie kulturowi. Zakłada istnienie pierwotnego

---

<sup>17</sup> *Mity, sny i misteria*, tłum. pol. Krzysztof Kocjan, Warszawa (1994) 1999 (oryg. 1980); *Aspekty mitu*, tłum. pol. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998 (oryg. 1963).

objawienia oraz świętej tradycji. Pierwszorzędną funkcją mitu w życiu (nowoczesnego) człowieka jest dostarczenie wzorcowego i powszechnie obowiązującego sposobu zachowania się, ale także podtrzymywanie tęsknoty za pierwotnymi czasami („rajem”, „złotymi czasami”). Człowiek staje się w pełni człowiekiem przez powtarzanie świętej historii, objawianej poprzez mit. Przyjmując, że mit ma coś istotnego do powiedzenia na temat świata i człowieka (dwu ważnych przedmiotów zainteresowań Eliadego) i że język mitu jest nadal zrozumiały, podkreśla on związek mitu z filozofią. Co więcej Eliade uważa, że filozofia europejska, jednostronnie zamknięta we własnej tradycji, wymaga ożywczej odnowy za pomocą ontologii zawartej w archaicznych mitologiach. Połączenie mitu i filozofii nie jest więc skandalem, jak twierdziły to wcześniej różne typy pozytywizmu, lecz służy lepszemu zrozumieniu świata. W swych poglądach na bliski związek mitu i filozofii Eliade nie jest odosobniony. Dostrzegają go tak różni myśliciele, jak Ernst Cassirer, Rudold Otto, Ernst Topitsch, Bronisław Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Jean Piaget czy Paul K. Feyerabend.

### Krytyka

Podejście i poglądy Eliadego spotkały się z wieloraką krytyką, na którą on sam rzadko wprost reagował. Bogaty katalog zarzutów dotyczy zarówno merytorycznej treści poglądów Eliadego, jak i sposobu dochodzenia do tez, ich uzasadniania i językowego formułowania. Nie wydaje się, by jakakolwiek nauka była w stanie spełnić maksymalne żądania, które Eliade stawia swej hermeneutycznie pojętej historii religii. Są etnologowie i religioznawcy, którzy uważają, że to, co głosi Eliade, jest po prostu „kieską historiografią, kieską etnografią, kieską metodą, kieską psychologią i do tego pomieszaniem wszystkich pojęć” (Edmund R. Leach). Już to pomijają oni świadomie jego prace, już to krytycznie – jako nienaukowe – wprost odrzucają. Inni krytycy stwierdzają banalność sformułowań Eliadego: kto przeczytał dwie jego książki, przeczytał wszystkie.

Wiele zarzutów sprowadza się do tezy, że Eliade posługuje się historią religii instrumentalnie dla dowodzenia wcześniej przyjętych twierdzeń. Nie licząc się dostatecznie z – wszechstronnie dobieranymi – danymi empirycznymi, usiłuje on apriorycznie i normatywnie narzucić w ramach filozoficzno-religijnej antropologii określony sposób widzenia religii, świata i człowieka. Poglądy jego może przyjąć tylko ten, kto dzieli filozoficzne i metodologiczne założenia jego podejścia. Postępowanie takie przekreśla historię religii jako dyscyplinę empiryczną, opartą na mocnych fundamentach historycznych, filologicznych lub etnologicznych. Aprioryzm i ahistoryzm Eliadego polega na dowolnym, nie popartym danymi empirycznymi, zakładaniu istnienia ogólnych struktur i praw rządzących religijnymi zjawiskami i procesami. Zamiast na przykład interpretować (obiektywnie?) symbole religijne, Eliade narzuca na nie siatkę apriorycznego systemu symbo-

licznego. Zapewnia to niejako automatycznie, bo wewnątrzsystemowo, prawdziwość i niefalsyfikowalność głoszonych przez niego tez, nadając im, z braku pozasystemowej (pozytywnej lub negatywnej) ich weryfikacji, rodzaj poznawczego immunitetu.

Normatywizm podejścia Eliadego polega na preferowaniu społeczeństw archaicznych oraz przypisywaniu uprzywilejowanego miejsca ahistorycznej ontologii, leżącej u podstaw każdej religii. W rezultacie historia religii pełni wspomniane kryptoreligijne i kryptoteologiczne funkcje soteriologiczne. Szerokie pojęcie religii (niemal każde zachowanie człowieka – zwłaszcza archaicznego – jest religijne) sprawia, że religia<sup>18</sup>, inaczej niż się to często w religioznawstwie przyjmuje, utożsamia się z całością kultury, a jej badanie przybiera postać badań nad kulturą w ogóle. W metodologii panuje tymczasem przekonanie, że pojęcia, które nie pozwalają na dostateczne odróżnianie zjawisk, są naukowo bezużyteczne. Nienaukowość (brak obiektywizmu) polega m.in. na bezkrytycznym i eklektycznym posługiwaniu się empirycznymi danymi, nieliczeniu się z chronologicznym i przestrzennym usytuowaniem zjawisk religijnych oraz na pomijaniu wyników innych nauk (społecznych) o religii. Chociaż w wypadku zjawisk humanistycznych jest rzeczą ważną, by badacz w punkcie wyjścia był pozytywnie nastawiony do przedmiotu badań, jednak sam ich przebieg musi być maksymalnie zobiektywizowany tak, by właśnie jego przekonania nie przesądzały wyników.

Niektóre zarzuty stawiane Eliademu są typowe i wspólne dla nauk humanistycznych i mają podstawę w naturze samych badanych zjawisk. Można stwierdzić, że w dyskusjach nad zasadnością podejścia Eliadego on sam oraz krytycy posługują się różnymi pojęciami (paradygmatami) nauki i naukowości: dość swobodnym Eliade i scjentystycznie zawężonym jego krytycy, oraz dwiema różnymi koncepcjami metody naukowej: hipotetyzm u Eliadego i indukcjonizm u jego adwersarzy. Takie terminy, jak: *normatywny*, *aprioryczny*, *nienaukowy*, *nieobiektywny* itp., nabierają tu, w zależności od teoretycznego kontekstu, odmiennych znaczeń. Kiedy Eliade na przykład twierdzi, że język mitu i poezji jest uprzywilejowanym, a nawet jedynym sposobem mówienia o *sacrum*, może się powołać na samego Platona.

W pracach Eliadego wiążą się ściśle ze sobą hermeneutyczna metoda, jej ontologiczne założenia i warstwa empiryczna. Odrzucenie tych czynników jest równoznaczne z porzuceniem ponadhistorycznego rozumienia struktur religijnych. Bez zakładanej ontologii jego podejście traci swe podstawy, pozostając w najlepszym wypadku sposobem klasyfikowania danych (Robert D. Baird). Z drugiej strony stawianie Eliademu zarzutu nienaukowości może być z wielu powodów niewłaściwe. „Eliade nigdy nie twierdził, że historia religii, z jej zada-

<sup>18</sup> U Eliadego religia „nie oznacza bynajmniej wiary w Boga, bogów czy duchy, ale [...] odnosi się do doświadczenia *sacrum*, wiąże się przeto z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy” (*W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 5).

niami systematycznymi, jest empiryczna w wąskim naukowym sensie, chociaż posiada ona także swój wymiar empiryczny” (Joseph M. Kitagawa). Dyskusje w ramach diachronicznej filozofii nauki (Thomas S. Kuhn) nauczyły nas ostrożności w ferowaniu wyroków. Jeśli kryteria racjonalności i naukowości są historycznie zmienne, do poglądów Eliadego nie można tak po prostu przykladać wzorca nauki wypracowanego w ramach paradygmatu pozytywistycznego, i na tej podstawie odrzucać. Postępowanie Eliadego należy do pólfilozoficznej tradycji uprawiania humanistyki, gdzie bardziej niż „czyste” fakty ceniono zawsze szerokość wizji: weryfikacja lub falsyfikacja danych zgromadzonych z całego świata nie jest nigdy możliwa.

Wśród wysuwanych zarzutów znajduje się także twierdzenie, że teoria religii Eliadego jest dopasowana do religii archaicznych, ale nie oddaje sprawiedliwości wielkim (monoteistycznym i teocentrycznym) religiom historycznym. Zadaniem historyka religii jest stwierdzić znaczenie, jakie ma pewna religia dla swych wyznawców, i Eliade oczekuje, że czytelnicy jego prac będą mogli dzięki nim lepiej zrozumieć wartość własnej tradycji religijnej. Zachowując szacunek dla każdej tradycji religijnej, uważał, że sakralność jest jedna i jest jej tyle samo w religijności na przykład Eskimosów co w szamanizmie i chrześcijaństwie. Chciał podkreślić dwie prawdy równocześnie (inna sprawa, czy mu się to udało): że gdy chodzi o *sacrum*, nie ma hierarchii między religiami, chociaż skądinąd nie ma też między nimi egalitaryzmu. Pogląd ten wiązał się z antyewolucjonizmem Eliadego: rozwój religii od „gorszych” do „lepszych” (lub odwrotnie) jest możliwy tylko przy linearnej koncepcji czasu. Nie musi to jeszcze oznaczać rzeczywistej równości (relatywizmu) wszystkich religii pod każdym względem, lecz wskazanie na ich element wspólny. Z prywatnych wypowiedzi Eliadego i notatek we *Fragmentach dziennika* wiadomo, że szczególne znaczenie wśród religii przypisywał judaizmowi i chrześcijaństwu. Stanowisko, że w tym, co istotne (*sacrum*), wszystkie religie są równe, pozwala Eliademu na przykład uważać szamanizm za pierwotną i czystą formę religii i stawiać na jednej płaszczyźnie z hinduizmem. Postawę, która traktuje wszystkie wierzenia religijne na tym samym poziomie, bez opowiadania się za jednym z nich, zwykło się określać mianem aleksandrynizmu (Emile M. Cioran). Problem prawdziwości (autentyczności) konkretnej formy religii, tak ważny i rozstrzygający na przykład dla chrześcijaństwa, w ogóle się tu nie pojawia.

Eliade jest osobiście zaangażowany po stronie *sacrum*, religii i człowieka, a książki jego mają w sobie coś głęboko religijnego. Wielokrotnie przypomina, że właściwe rozumienie świata i ostatecznych celów człowieka jest możliwe tylko w perspektywie *sacrum*. Religijność Eliadego jest jednak bardziej religijnością taoistycznego mędrca niż chrześcijańskiego świętego. Zainteresowaniem religią kosmiczną (ziemią, niebem, ogniem i wodą jako hierofaniami) Eliade przypomina jońskich filozofów przyrody. W religii kosmicznej nie ma miejsca na transcen-

dentnego i osobowego Boga oraz osobowy z nim kontakt. Zbawienie nie ma tu charakteru osobistego, zindywidualizowanego spotkania z Absolutem, lecz jest rozplnięciem się w bliżej nieokreślonej „nirwanie”. Ambicją Eliadego nie było jednak stworzenie nowej formy religijności lub synkretycznej religii *à la Eliade*. Chciał mówić o religii i zjawiskach religijnych niejako poza wszelkimi teologiami i dogmatami. Można przyjąć, że modelem dla jego pojęcia chrześcijaństwa kosmicznego była religijność rumuńskich chłopów, o której sądził, że przechowuje elementy najstarszych wierzeń przedchrześcijańskich w połączeniu z chrześcijańskimi.

Eliade dostrzega z jednej strony wyjątkowość chrześcijaństwa i fakt wcielenia Boga w dziejach świata, z drugiej strony uchyla ją, traktując chrześcijaństwo jako przedłużenie archaiki i utożsamiając eschatologicznie przepowiednie Chrystusa z archaiczną i indyjską symboliką odrodzenia świata. Co więcej, z pozycji religii kosmicznej Eliade jest krytyczny wobec tradycji judeochrześcijańskiej, gdyż ta – umożliwiając powstanie nauk szczegółowych – przyczyniła się do wspomnianej, krytkowanej przez niego, desakralizacji świata. Wyraża wszakże nadzieję, że Zachód i chrześcijaństwo odnowią się przez odzyskanie kosmicznego i sakralnego wymiaru rzeczywistości, przekraczając w drodze kontaktu z religiami Wschodu lokalne ograniczenia. Swe badania uważa Eliade za przyczynek do tego dzieła.

Mircea Eliade zmarł 22 kwietnia 1986 roku w Chicago jako Sewell L. Avery Distinguished Service Professor Emeritus, zaopatrzony sakramentami świętymi, w obecności modlących się żony i przyjaciół. W prawosławnych kościołach Stanów Zjednoczonych odprawiono nabożeństwa żałobne za spójność jego duszy. Ten, który zwykł mawiać, że świat doczesny jest iluzją, a śmierć rodzajem inicjacji, sam przeszedł do sakralnego wymiaru rzeczywistości, o której istnieniu był zawsze mocno przekonany.

### Phenomenology of Religion

**Key words:** *Eliade, archaic world, hierophanies, archetypes, hermeneutics, sacred versus profane, history versus phenomenology*

The author offers a succinct summary of Eliade's views on religion as a highly uniform attitude that has various specific forms recognizable as so many different religious cults. Eliade believed that religion, as a widespread phenomenon, had its own history, and new forms of religion evolved from its earlier versions. In each of its phases religion is defined as a new balance between what is seen as sacred, and what is seen as profane. These two categories appear to be omnipresent and underlie all further distinctions that are essential for



particular cultures. The origins of all religions are found by Eliade in the life of an archaic man, a partly prehistoric and partly mythical figure, who had a deep sense of identity with the surrounding world, a poorly defined ego, and a strong propensity to rely on mythical explanations of natural facts. This clouded form of consciousness had a peculiar sense of time which was conceived as a succession of circularly progressing events. The expectation to see once more the events already experienced gave birth to rituals, cults, astrology, a belief in reincarnation and ultimately various methods of measuring time. It lay at the bottom of several dichotomies, such as permanent versus transient, essential versus superficial, sacred versus profane, ontological versus historical. It also led Eliade to identify two forms of human existence in general, *homo religious* and *homo historicus*. The former engages in an unending search of the sense of human life and organizes it on presumably unchanging principles. The latter quickly adapts to circumstances and seeks earthly success in life. The author discusses major criticisms leveled against these theories.