

ks. Jan Sochoń

***Sacrum* czy Bóg?** **Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu**

Chciałem zrozumieć religijny świat człowieka archaicznego.
Mircea Eliade

Słowa kluczowe: Eliade, religia, człowiek pierwotny, Bóg, sacrum, profanum, hierofanie, fenomenologia

Duchowa jedność kultury archaicznej

Eliadego od wczesnej młodości fascynował człowiek pierwotny¹, czyli „najmniej ucywilizowany”, i nadzieja potwierdzenia głębokiej jedności duchowej łączącej poszczególne światowe kultury. Z prostego powodu. W świadomości i doświadczeniu człowieka pierwotnego odnalazł rumuński religioznawca, oczywiście już w czasach dojrzałości intelektualnej, niemal w czystej postaci – a więc prostej i możliwie najbliższej swych źródeł – główny rys i strukturę zjawiska religijnego w ogóle. Okazało się nim nierozzerwalne przeciwstawienie *sacrum–profanum*, tego, co święte, i tego, co świeckie, jakościowo od siebie różne i występujące we wszystkich religiach. Jest jednak oczywiste, że owe pojęcia, jak zresztą większość terminów próbujących określać religię jako taką, wymagają wspomagających

¹ Trzeba przy tym zaznaczyć, że dla Eliadego kategoria „człowiek pierwotny” ma charakter bardziej filozoficzny niż historyczny. Chodzi mniej więcej o okres epoki kamiennej, od paleolitu do neolitu. Świat archaiczny jest ontologicznym przeciwieństwem świata nowoczesnego, ale równocześnie archaika jest po prostu sposobem istnienia człowieka religijnego, różnym od istnienia człowieka świeckiego. „Wypędzenie” z archaicznego raju dokonywało się stopniowo wraz z zanurzaniem się w świadomość historyczną i utratą odwiecznych obrazów, metafor i symboli religijnych, usensowniających świat. Zob. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 271. Pojęcie „człowieka pierwotnego” fascynowało również artystów. W Polsce koncepcję poety jako człowieka pierwotnego propagował Bolesław Leśmian. Zob. tegoż: *Znaczenie pośrednictwa w metafizyce życia zbiorowego*, w: *Szkice literackie*. Opracował i wstępem poprzedził J. Trznadel, Warszawa 1959, s. 45–65.

komentarzy, precyzyjnie określonego pola znaczeniowego. Tymczasem Eliade przekonywał, że dokonanie tego jest niemożliwe, zarówno w porządku teoretycznym, jak i praktycznym. Nie możemy bowiem zaobserwować żadnych *faktów religijnych*, w ich spontanizności i prymarności; spotykamy zaś tylko złożone zjawiska religijne, z wyraźnym znakiem długiej ewolucji historycznej².

Ale nie należy się zniechęcać i trzeba próbować określać *sacrum*, gromadząc na przykład z różnych tradycji religijnych możliwie najwięcej tzw. faktów świętych, odkrytych przez etnologię. Nie ma przecież wątpliwości przynajmniej co do tego, że – jak już zauważył Ciceron – powszechna zgodna narodów na istnienie religii zdaje się być znaczącym dowodem na istnienie bogów³, i że – dopowie sam Eliade – trzeba przyjąć istnienie (od zarania dziejów, gdy człowiek uświadomił sobie swoją pozycję w kosmosie) jakiegoś archetypowego i fundamentalnego zarazem doznania czy doświadczenia religijnego. Stanowi ono wzorzec dla wielu czynności i sytuacji, będących jakby powtórzeniem tych pierwotnych wydarzeń. Każdy mit nawiązuje do jakiegoś archetypu, a każdy rytuał, każda czynność mająca jakiś sens, wykonywana przez człowieka, jest ponawianiem jakiegoś archetypu. Mity i rytuały pełnią funkcję nie tylko poznawczą, ale także jakby ontyczną, objawiają bowiem rzeczywistość sakralną oraz wprowadzają w nią człowieka, przyznając sakralny wymiar jego życiu. Eliade nie obawiał się powiedzieć, że w ten sposób, na wszystkich poziomach ludzkiego doświadczenia, archetyp nadaje wartość egzystencji i tworzy „wartości kulturowe”. Dlatego też nie ma możliwości pozbycia się wpływu archetypów na kulturę. Nie można wykorzezić *absolutu*, można go tylko zdegradować – przekonywał⁴. Tak więc od czasów pierwotnych kultura ludzka jest kulturą przenikniętą religijnością i nie sposób jej rozumieć poza tym wymiarem. Kultura i religia zająbiają się wzajemnie. Wiara w istnienie stwórczych, transcendentnych sił jest zjawiskiem powszechnym.

I chociaż pojawiły się trudności w uchwyceniu tego, czym jest *sacrum*, weszło ono na stałe do języka nie tylko religijnego. Zaczęto za jego pomocą określać wszelkie znaki odsyłające do doświadczenia wiary, a w skrajnym ujęciu uznawano za przejaw *sacrum* wszelkie przedstawienie świata innego niż ten realny utożsamiany ze złem, grzechem, okrucieństwem, trwogą. Indywidualne bowiem

² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 7.

³ Zob. W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. L. Trzcianowski, Kraków 2006, s. 15.

⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 427; Z. Zdybicka, hasło *Eliade Mircea*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3 E–G, Lublin 2002, s. 108–109. Echo tego rodzaju przekonań daje się odnaleźć w etyce społecznej, nawiązującej do naukowych dokonań É. Durkheima, L. Lévy-Bruhla czy F. Rauha. Ich zdaniem każda grupa społeczna działa według naturalnie wytwarzanych zbiorowych wyobrażeń, mitów i reguł zachowania się, regulowanych przez „zbiorowe sumienie” bądź „duszę kolektywną”. Ten istniejący poza ludźmi porządek, ontycznie zbliżony do platońskich idei, miałby być źródłem religii, w tym również decyzji moralnych, poglądów politycznych, a nawet estetycznych. Zob. F. Rauh, *L'expérience morale*, Paris 1937, s. 19–32.

uchwycenie – zwłaszcza w akcie twórczym – rzeczywistości doskonalszej, pozbawionej ułomności ludzkiego bycia przynosi w konsekwencji „dzieło święte”, czyli odmienne od realnej potoczności. Niektórzy po prostu uważają za sakralny niemal każdy sposób życia, przekraczający ustalone konwencją style zachowania się, tworzący jakby wyodrębnioną przestrzeń, w której pojawia się szansa przeżycia czegoś maksymalnie niesamowitego, szczytowego, co w konsekwencji często prowadzi do wewnętrznego zjednoczenia zarówno z innymi ludźmi, jak i różnorako pojętym bóstwem.

Gdy jednak przyjrzymy się bliżej etymologii pojęcia *sacrum*, dostrzeżemy niewiele nowego ponad to, co po wielokroć było już w krytyce naukowej wypowiedziane. Zresztą, wszelkie interpretacje zakorzenione są w znaczeniach religioznawczych i teologicznych, gdzie opozycja *sacrum*–*profanum* ma swoje ustalone miejsce. Nawet w kulturze greckiej, dwoiście rozdartej między rzeczywistością tworzoną przez znaczną liczbę bóstw a rzeczywistością nieruchomego Absolutu, spotykamy proces *wydzielania* z potocznych doświadczeń elementów odsyłających do nadprzyrodzoności. W tym sensie pojęcie „czegoś zupełnie innego”, wywołujące odczucie zarówno fascynacji, uwielbienia, jak i strachu, przejęcia, lęku, staje się pojęciem przynależnym każdej formie ludzkiej ekspresji, o ile człowiek potrafi właściwie posługiwać się swymi naturalnymi możliwościami poznawczymi.

Przypomnę więc tylko, że łaciński przymiotnik *sacer* wskazuje na proces przechodzenia od sfery codzienności do porządku uświęconego przez kontakt z tym, co transcendentne. Oznacza działania, dzięki którym dochodzi do utworzenia przestrzeni wyłączonej, innej niż sfera codziennej zwyczajności, przestrzeni realizującej się w porządku znaków naturalnych języka, jak również w różnego rodzaju czynnościach wspólnoty, o charakterze najczęściej religijnym. Mamy tu do czynienia z podwójną zależnością, odsyłającą przez hebrajski *qādōš* i grecki *hagios*⁵ do odpowiednika łacińskiego *sacer*. Stąd zależność *hagios*–*sacer* odświeżania nie tylko to, co uświęcone, czyste, ale też sprofanowane, przekłete, zaplamione. To przenikanie się świętego z tym, co skażone, charakteryzuje opisywane tu zjawisko, jednak tylko w sposób przybliżony, ponieważ spotkanie człowieka z Absolutem-Bogiem pozostaje zawsze tajemnicą. Ale właśnie dlatego kwestia istnienia i „aktywności” znaków sakralnych jest tak ważna. Należą do nich również osoby i rzeczy, ale tylko wówczas, kiedy ujawniają wobec bogów odpowiednie gesty czci albo uwielbienia. I kiedy tak czynią, przybierają rytualnie czystą formę, gdyż tylko wyłączone ze sfery profanicznej, mogą pełnić wyjątkową funkcję w religijnym kulcie.

⁵ Starożytne terminy greckie odpowiadające w jakiś sposób słowu „święty” to najpierw *hieros*, *hagnos*, *hagios*, a dalej *semnos*, *hisios*, *theios*. Termin *hagios* jest dosyć późny i w okresie klasycznym notuje się go rzadziej. Jego znaczenie wydaje się trudno sprowadzalne do słów innych niż samo „święty”. Por. M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, s. 22–23.

Nie dziwi więc przywiązanie Eliadego do badawczego obszaru zarysowanego przez religię archaiczną, w której łatwo wysledzić hierofanie⁶, a więc różnorodne przejawy świętości, takie chociażby, jak: święte miejsca, określone przestrzenie, przedmioty, rośliny, słowa, zestawy opowieści mitycznych, formy kultu czy przeżycia zwane mistycznymi. One potwierdzają przypuszczenie, że religijność należy do atrybutywnych cech ludzkiej natury od niepamiętnych czasów. Religia pierwotna zyskuje zatem w opinii Eliadego dosyć mocną pozycję interpretacyjną, ponieważ mieści w sobie całą strukturę odnoszenia się człowieka do tego, co święte, sprawiając, że może on być nazwany *homo religiosus*. To odkrycie miało swe źródło nie tylko w podejmowanych przez Eliadego studiach ściśle naukowych, ale wiązało się też z jego biografią, przenikniętą wręcz „mistycznym” zainteresowaniem nie tylko religijnymi tradycjami kultury śródziemnomorskiej, ale i kulturami starożytnego Wschodu. Nie omijał on też obrzeży oficjalnych religii, odnosząc się do tekstów ezoterycznych, z pogranicza religii, filozofii i magii. Jego młodzieńcze zainteresowanie owadami i powieściopisarstwem szybko przerodziło się w poważny namysł nad uniwersalnością kultury w ogóle i umocniło nadzieję na odnowę duchową zachodniego świata.

Dlatego Eliade podjął pracę nad neoplatonizmem włoskim, studiował na uniwersytecie w Kalkucie, poznawał sanskryt oraz filozofię indyjską. Trwałe wrażenie wywarła na nim twórczość literacka Rabindranatha Tagorego, podnosząca do najwyższych godności ideę współpracy i przyjaźni narodów świata, jak też podkreślająca poznawczą wartość wyobraźni, zachęcająca do wykorzystywania mitów i folkloru jako rezerwuaru pierwotnych uniesień religijnych. Nadto, uświadomił on sobie w Indiach, że możliwe jest nawiązanie z życiem i przyrodą „świętego”, niemal sakramentalnego kontaktu. Można zdobyć, jak określiłby zapewne Max Scheler, wiedzę zbawczą, wyzwalającą z egzystencjalnych sprzeczności, pozwalającą na proklamowanie duchowości, przede wszystkim przez przywrócenie ważności symbolicznemu spostrzeganiu rzeczywistości, jak to miało miejsce wśród społeczeństw archaicznych:

[...] Życie może zostać przemienione dzięki rytuałom wieńczącym długie przygotowanie jogiczne. Chodzi o przemianę aktywności fizjologicznej czy aktywności erotycznej. W rytualnym związku miłość nie jest samym tylko aktem erotycznym, ale czymś w rodzaju sakramentu – dokładnie tak samo jak picie wina nie jest w doświadczeniu adepta tantry picciem alkoholu, lecz uczestnictwem w sakramencie⁷.

⁶ Termin hierofania nawiązuje do etymologii greckiej (*hierós* – „święte” i *phainomai* – „pokazywać się”) i oznacza w ogólności objawianie się świętości, w ujęciu Eliadego mające charakter dialektyczny, ogarniające całość ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego. Hierofania jest więc swoistym cudem, jak i niezwykłym w swoich konsekwencjach nieszczęściem. Może objawiać się klęską żywiołową, jak i odczuciem grzechu, ale też łaski bożej i błogosławieństwa. Zob. H. Mielicka, *Antropologia świąt i świętowania*, Kielce 2006, s. 20.

⁷ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. Krzysztof Środa, Warszawa 1992, s. 61–62.

Tak oto Eliade wracał do przeszłości, aby „upierwotnić” teraźniejszość i doprowadzić do celu swoje marzenia o kulturowym triumfie poznania pozbawionego skażeń nowoczesności i otwartego na korzenie metafizyczne, wrośniętego w krwiobieg „człowieka neolitycznego”, owładniętego religijnością kosmiczną, zwaną inaczej religią politeistyczną albo pogaństwem. Zauważał związek między rumuńską prawosławną pobożnością, skoncentrowaną na symbolicznym przeżyciu ikony, a indyjską symbolizacją egzystencji, co doprowadziło go do przekonania, mającego charakter swoistego prywatnego objawienia, że:

[...] tu, w Europie, istnieją korzenie sięgające znacznie głębiej, niż sądziliśmy, poza Greków i Rzymian, poza cywilizację śródziemnomorską i poza starożytny Bliski Wschód. Te właśnie korzenie objawiają nam fundamentalną jedność kultury nie tylko w ramach Europy, ale całego obszaru od Chin do Portugalii i od Skandynawii do Cejlonu⁸.

Owa jedność europejskiej kultury wiąże się z przeżyciami, które wcale nie muszą implikować wiary w Boga, w bogów czy duszę, lecz raczej odnoszą się do doświadczenia źródła świadomości istnienia w świecie. Świadomość osobowego istnienia, świadomość siebie jako człowieka jest bowiem rezultatem, twierdził Eliade, perswazji *sacrum*, rozdzielającego realne od nierealnego. Zostaje więc ukonstytuowana na poziomie świadomości i daje się rozpoznać jedynie w wewnętrznym przeżyciu, w porządku ludzkiego „ja”. Jest zatem elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii⁹. Stąd też dla człowieka archaicznego wycucie tego, co święte, zdaje się być czymś naturalnym. Porozumiewa się on z otoczeniem za pomocą mitu, baśni, hierofanii, a więc tego, w czym tkwi. Ujmuje rzeczywistość całościowo, nie wydzielając tego, co święte, i tego, co świeckie. Z ontologicznego punktu widzenia trzeba tę wizję życia nazwać monistyczną. W jej horyzoncie przejawy *sacrum* bywają lokowane w różnych miejscach i sferach świata, poczynawszy od bytów najniższych, a skończywszy na najwyższych, tworzących porządek nieba. Świat przedstawia się tutaj jako integralna całość, kosmos, w greckim sensie określenia. Niemal każda czynność, neutralna sama w sobie, nabiera hierofanicznego charakteru, a przedmioty zyskują często status „bytów symbolicznych”.

W rozumieniu i odczucia człowieka archaicznego ważną rolę odgrywa tzw. powtórzenie pierwotnego gestu bogów. Chodzi o to, żeby w czasie teraźniejszym ponowić – temu celowi służą rytmy kosmogeniczne – to, co dokonało się w „dawnym czasie”, czasie boskiego stwarzania. W ten sposób aktualność niejako przekształca się w „czas mityczny”, w którym możliwe staje się przeżywanie pierwotnej czystości, uczestniczenie w „świętości” Istoty Najwyższej, która w wielu religiach ma przywileje boga niebieskiego, wszechmocnego stwórcy i obrońcy

⁸ Tamże, s. 63.

⁹ Tamże, s. 166.

sprawiedliwości¹⁰. Rozpoznawana jest ona jako byt bezosobowy, ale też jako byt osobowy, odnoszący się do ziemskiej rzeczywistości. Dlatego człowiek archaiczny, choć przekonany jest o niewyraźności Istoty Najwyższej i jej poznawczej niedostępności, wie, że sfera sakralna wymieszana jest ze sferą ziemskiej przygodności. Wszystko bowiem, co tka krajobrazy życia, może stracić profaniczny wymiar i przybrać znaczenie religijne.

Eliade z upodobaniem podkreślał tę cechę pierwotnej rzeczywistości, otwartej na sakralny sposób istnienia. Marzył, aby mógł on wyznaczać także „barwy życia” kultury europejskiego Zachodu, zachowane już tylko szczątkowo w sakralnych wyobrażeniach ludowych. Wspomniany wyżej mechanizm myślenia mitycznego – odnoszenie wszelkich wydarzeń do *początków czasów* – spowodował, że wyznaczenie *axis mundi* przez Boga przy tworzeniu świata powtarzane jest przez inne, najważniejsze postacie *ludowej biblii* – Matkę Bożą czy świętych. Ich działania przejęły także postacie historyczne. W obyczaju rumuńskiej kultury ludowej swoiste poczucie czasu historycznego oraz związane z tym echa idei polityczno-narodowych wpłynęły w zasadniczej mierze na kształt współczesnych wierzeń, na przykład genezy malowanych cerkwi bukowińskich. Opowieści o tych dziełach sztuki nie należą już wyłącznie ani do mitu, ani do historii. Odnoszą raczej do *oswojonego świata*, którego *środek* stanowi najbliższa człowiekowi świątynia, stającą się namiastką *czasów początków* i bycia blisko bogów¹¹. Eliade przyznawał, że od chwili, kiedy zrozumiał głęboką jedność tubylczej kultury Indii, kultury bałkańskiej i wiejskiej kultury Europy Zachodniej, stracił niejako swą „europejską wyjątkowość” i przeżywał świat jako mieszkaniec równocześnie Europy i Azji. Dostał się jakby „od środka” do świata wartości człowieka archaicznego¹². W ten sposób sam – w duchowym sensie – zbliżył się do czystych źródeł *sacrum*, które współcześnie zostały przekreślone. Świat pozbawiony wrażliwości na znaki *sacrum* przestał być kosmosem i przybrał wymiary niezrozumiałego chaosu. Człowiek stracił orientację w rzeczywistości pozbawionej *sacrum*, więc i pozbawionej sensu. Nie jest w stanie zapanować nad swym indywidualizmem, sceptycyzmem, relatywizmem. Trzeba mu zatem pomóc wyjść z tej niemal nihilistycznej sytuacji.

Eliade proponował, aby badania prowadzone w ramach fenomenologii i historii religii mogły być „używane” jako narzędzia pracy duchowej, humanizujące relacje społeczne, doprowadzające do przemiany duchowej tych, którzy zechcą włączyć się w tzw. mechanizm przebudzenia, czyli przyjąć (może: osobiście przeżyć) nowe sytuacje egzystencjalne, ukryte w archaicznych mitach i rytuałach. Wiele z nich ma dla współczesnego odbiorcy znaczenie odsłaniające, to znaczy uświadamia mu, że jego duchowe wyposażenie jest bardzo bogate, otwarte na niespodzie-

¹⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 32.

¹¹ E. Kocój, *Świątynie+postacie+ikony. Malowane cerkwie i monastyny Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich*, Kraków 2006, s. 377.

¹² M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 66–67.

wane i nowe doświadczenia, związane z archaicznymi sposobami kontaktowania się z tym, co święte. Wiążą się one z umiejętnością myślenia symbolicznego, a dokładniej mówiąc – ze swego rodzaju widzeniem świata przedstawiającego się jako święta struktura symboliczna. Człowiek archaiczny dysponował religijną wyobraźnią, niepodatną na korozję i osłabnięcie. Świat sam w sobie jednak nie wywoływał w nim żadnych nadzwyczajnych doznań; dopiero ujmowany jako organizm ożywiony i przeniknięty hierofaniami, zyskiwał ogromne znaczenie. Stawał się terenem umożliwiającym zetknięcie się z *sacrum*, nawiązanie wewnętrznej (ale zawsze w wymiarze zewnętrznego kultu) unii z bóstwem.

Odkrywanie sakralnego wymiaru kosmosu to rdzeń egzystencji człowieka pierwotnego. Po prostu archaiczny *homo religiosus* umieszcza *sacrum* w samym centrum rzeczywistości. W środku świata istnieje oś, po której *sacrum* niejako zstępuje z niebios. W miejscu, gdzie *axis mundi* styka się z ziemią, znajduje się „pępek świata” i stąd moc pochodząca z niebiańskiego świata *sacrum* emanuje jakby na świat. Tu także najłatwiej o kontakt człowieka ze światem świętym. Wybrane jednostki (kapłani, szamani, mistycy) mogą nawet wstępować po *axis mundi* do niebiańskiego świata bogów¹³. Człowiek pierwotny żył więc w otoczeniu ontofanii. Większość wydarzeń i zjawisk objawiało mu „święty sens”, płynący z porządku transcendentnego, będącego doskonałym, aczasowym, wszechobecnym, wszechwiedzącym wzorem, dysponującym swoistą „gramatyką”, odsłaniającą źródła wiedzy i aktywności poznawczej człowieka. Jego „wieczna teraźniejszość” jest punktem odniesienia dla wszelkiej rachuby czasu. To tzw. czas wzorcowy: *illud tempus*. Stąd też kosmogoniczny akt bogów traktuje się jako podstawowy warunek każdego działania i osiągania zamierzonych celów. Eliade zwracał przy tym uwagę na ambiwalentne przeżywanie relacji z *sacrum* przez człowieka pierwotnego. Coś, co traktowane jest realnie jako absolutne, z konieczności musi wywoływać odczucia zarówno fascynacji, jak i trwogi, co zresztą należy do uniwersalnego wymiaru przeżycia religijnego.

To istotna kwestia, ponieważ zrozumienie etosu człowieka archaicznego i jego związku z *sacrum*, a więc rozpoznanie wartości „religii kosmicznej”, może stać się lekarstwem (platońskim farmakonem¹⁴) na bolączki współczesności i wyraźną korozję wyobraźni religijnej. Eliade z widoczną emfazą przyznawał, że marzy mu się zrealizowanie idei „nowego renesansu”, którego istotę stanowiłoby życie według sakralnej harmonii kosmosu. „Nowa majeutyka” polegałaby więc na ponownym ożywieniu „myślenia religijnego” i przypomnieniu, że źródła ludzkiej

¹³ Por. M. Jastrzębski, *Mircei Eliadego rozumienie pojęcia 'sacrum'* (praca magisterska pisana pod moim kierunkiem, UKSW, Warszawa 2002, s. 66).

¹⁴ Platon, *Prawa* 919 B. Zob. J. Derrida, *Farmakon*, w: *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1993, s. 43–69; zob. też: S. Musioł, *Mircei Eliade – teoretyk i wyznawca nowego humanizmu religijnego*, „Collectanea Theologica” 74 (2004) nr 1, s. 167–179.

kultury mają, chcąc nie chcąc, religijne zabarwienie, że pomijanie doświadczenia *sacrum* staje się zasadniczo znakiem utraty własnego człowieczeństwa.

Czy to oznacza, że Eliade zdecydował się na porzucenie profesorskiej togi i podjęcie funkcji mistrza duchowego albo religijnego guru? Oczywiście nie. Była to z jego strony raczej zachęta do tworzenia międzynarodowego ruchu kulturowego, którego cel skupiałby się na działalności promocyjnej, dotyczącej takiego sposobu życia, który byłby zdolny zwrócić kulturę Zachodu w stronę wartości religijnych, uobecnianych w sposób wprost imponujący przez świadectwa kultury archaicznej.

Dialektyka *sacrum* i *profanum*

W ujęciu Eliadego *sacrum* jest jakimś *aliud quod*, „całkowicie Innym”, przejawiającym się „w” i przez *profanum*, a więc zawsze w konkretnych sytuacjach historycznych. Nie wpływają one jednak na sam proces pokazywania się *sacrum*, ponieważ ważne pozostaje to, że hierofanie objawiają świętość oraz że charakteryzuje je dialektyczna struktura, to znaczy ich funkcje sprowadzają się do uświęcania każdego fragmentu życia człowieka, a nawet – niekiedy – do całkowitego zniesienia sfery świeckiej. Dlatego obejmują wszystko, co pluralistycznie rozczłonkowuje rzeczywistość, chociaż żadna z religii tego świata nie jest w stanie wyczerpać wszystkich „treści” płynących ze strony hierofanii. Niosą one jednak wspólny sens, wpisujący się w uniwersalne struktury *sacrum*. A zatem wszystkie możliwe hierofanie zawierają się (niejako wirtualnie) w metafizycznie (na wzór platońskich idei) pojętym archetypie lub symbolu, który „mieści się” w sferze zwanej przez Eliadego „Poziomem Obrazów”. To swego rodzaju uniwersalna matryca duchowa ludzkości, przypominająca w jakimś sensie platońską chorę, niewidzialną i pozbawioną zmysłowej formy, a jednak uczestniczącą w inteligibilności w sposób, jak mówi Derrida, bardzo kłopotliwy, w gruncie rzeczy aporetyczny¹⁵. Właśnie z owej tajemniczej potencji, będącej warunkiem możliwości wszelkiej symbolizacji, rodzą się różne znaczenia, które zresztą nigdy nie wyczerpują sensotwórczej siły symboli, rozwijanej przez poszczególne wersje kulturowych mitów i aktualizowanej wciąż na nowo w rytuale. W jaki więc sposób – zapytajmy teraz – przebiega proces oswajania świata w przestrzeni archaicznej?

Tym, co przede wszystkim porusza świadomość człowieka archaicznego, są hierofanie, wskazujące na istnienie niepojętego źródła świata, dzięki któremu możliwe staje się uświęcenie kosmosu i życia. Następnie pojawiają się symbole religijne, grupujące się w logiczne sensowne systemy, przedłużające działanie hierofanii i sprawiające, że świętość przebłykuje już przez cały wszechświat, chociaż nie każda hierofania musi być zrazu symbolem. Konsekwencją tego

¹⁵ J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Warszawa 1999, s. 10.

rodzaju intuicji (bo intuicja rządzi pierwotną wyobraźnią poznawczą) staje się przekonanie o konieczności istnienia sakralnego świata archetypów, świata ontycznie mocnego, uzależniającego od siebie zmienne zjawiska uchwytnie zmysłowo i przeświecające przez sferę symboli. Dzięki temu profaniczny poziom istnienia zyskuje charakter sakralny. Wówczas też sam człowiek staje się symbolem, co oznacza, że jego życie niesłuchanie się wzbogaca i rozszerza. Człowiek – podsumowuje prowadzone rozważania Eliade:

[...] nie czuje się hermetycznie zamkniętym fragmentem, ale żywym kosmosem, otwartym dla innych żywych kosmosów, które go otaczają. Doświadczenia makrokosmiczne nie są już dla niego czymś zewnętrznym, „obcym”, „obiektywnym”, doświadczenia te nie alienują go i nie wyobcowują go z niego samego, ale kierują do jego wnętrza, ukazują mu sens jego własnej egzystencji i jego własne przeznaczenie¹⁶.

Człowiek archaiczny żyje więc i działa w środowisku-krajobrazie, gdzie *sacrum* wciąż wciela się w *profanum*. Różnego rodzaju hierofanie typu uranicznego, lunarnego, solarne, przestrzennego, symbolizującego centrum (*axis mundi*) i inne przenikają jego świadomość, włączając go w źródłowo-kosmiczny wymiar. Pojawia się tutaj jednak fundamentalny (przynajmniej z chrześcijańskiego punktu widzenia) problem: czy tak bardzo eksponowana przez Eliadego kategoria *sacrum* zyskuje charakter osobowy, czy raczej trzeba ją uznać za *arché* rzeczywistości albo jej uniwersalne prawo kosmiczne, na wzór heraklitejskiego *logosu*, albo nawet psychologiczną projekcję umysłu? Spróbujmy zaproponować odpowiedź na to pytanie.

Eliade w poszukiwaniu duchowego skarbu

Konieczność dialogu między światowymi kulturami to konsekwencja religioznawczych poglądów Eliadego. Dialog ten powinien mieć na celu odkrycie „wartości”, które organizowałyby w jednorodną całość doświadczenie człowieka archaicznego. Byłoby to jakby intelektualne rysowanie szlaków na mapie. Powodem tego wysiłku zdaje się być współczesna sytuacja, w jakiej znalazł się świat. Określa ją, zdaniem Eliadego, jedno słowo: kryzys. Dokonało się bowiem rozdrobnienie egzystencji. Zagubiono autorytety i moralne wzorce godne naśladowania. Gasnąca nadzieja ujawnia formy bycia, które nie są już wrażliwe na jakiekolwiek prześwity świętości. Ciężące przygnębienie opanowało współczesność. Dla wielu ludzi religia i wiara stały się czymś „pustym”, niewywołującym drżenia serca. Inni zdają się na projekty przynoszące korzyści i psychologiczne uspokojenie. Po co Bóg, skoro Jego przyjęcie nie rozwiązuje „zagadek świata”? Doszło do wyraźnego rozbicia rodziny, rozszalały się konflikty etniczne, narasta obojętność etyczna, gorączkowe zabieganie o spektakularne interesy i przywileje, zanika międzyludzka solidarność.

¹⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 449.

Skutkiem tego zdaje się być osamotnienie ludzi, pozbawionych godnego oparcia, choć dysponujących niekiedy znacznym bogactwem materialnym.

Dlatego Eliade głosił, że powrót do sakralnego widzenia rzeczywistości może przynieść spodziewane odrodzenie. Nie chodziło mu jednak o przyjęcie stylu życia charakterystycznego dla poszczególnych wielkich religii, ale o zwrócenie się w stronę wspólnego źródła, do którego one się odwołują. A takie źródło istnieje, o czym dosłownie we wszystkich swoich dziełach przypominał. Nie może być ono utożsamiane z żadną, jednoznacznie w danej kulturze ukształtowaną, tradycją religijną. Ma bowiem strukturę klasycznego *transcendentale* albo pojęcia granicznego i trzeba je zaliczyć do terminów prototeoretycznych. Stąd też autor *Słownika religii* nie mógł przyjąć zachodniego rozumienia Boga jako Absolutu-Osoby. Nie chciał traktować fenomenu religii wyłącznie z perspektywy teistycznej. W teologii judeo-chrześcijańskiej przecież kwestią dogmatycznie istotną jest rozdzielenie Stwórcy i rzeczywistości stworzonej. Tymczasem w wielu religiach archaicznych, jak też w religiach Azji, nie jest ono podkreślane, a nawet w ogóle nie funkcjonuje.

Z tego względu pojęcie Boga (także jako „narzędzie” badań religioznawczych) okazało się zupełnie nieprzydatne. Przykładając zachodnie myślenie religijne do doświadczeń archaicznych czy religii azjatyckich, doprowadzimy jedynie do wzmocnienia wzajemnych uprzedzeń i nieporozumień. To, co stanowi tajemnicę orędzia chrześcijańskiego, mianowicie Wcielenie, wywołuje u człowieka odruch protestu. Ten protest – zauważył Jan Paweł II – nazywał się najpierw *Synagogą*, a potem *Islamem*. Te wielkie religie nie godziły się na tak przejmującą bliskość Boga, na Jego zbawcze огоłocenie¹⁷.

Nie dziwi zatem fakt, że Eliade zrezygnował z kategorii Boga i na to miejsce wstawił pojęcie *sacrum*, bardziej uniwersalne i neutralne, będące zwornikiem religii jako takich. Trudno przecież wyobrazić sobie, by ludzie mogli funkcjonować bez przeświadczenia, że w świecie istnieje coś, jak pisze¹⁸, nieredukowalnie *rzeczywistego*, coś, co nadaje ich doświadczeniu i emocjom *znaczenie*, coś, dzięki czemu świat przedstawia się jako rzeczywisty i bogaty w treści, odróżniony od tego, co w nim przygodne, chaotyczne i przypadkowe. Jeżeli ludzkich dyspozycji nie ożywia intencjonalny sens prawdy, pochłania je znużenie. Niebo jest wówczas obojętne, drzewa stają się kształtami przybliżonymi, wszystko zatracą swój sakralny wyraz. Bez obecności hierofanii, symboli i mitów nie następuje żadna odnowa, potrzeba ozdrowieńczego czynu, który by sprawił, że ożyją rzeczy, już przemienione w prawdziwe wrażenia, w prawdziwe doznania, w wyraz świętego logosu¹⁹.

¹⁷ Zob. ks. J. Sochoń, *Wobec nadmiaru tajemnicy*, w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, (red.) ks. T. Styczeń, s. Z.J. Zdybicka, Lublin 1995, s. 230.

¹⁸ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 5.

¹⁹ Por. E. Paci, *Związki i znaczenia*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 1980, s. 75.

Oto dlaczego Eliade przyjmuje, że tym, co wyznacza wspólny obszar ewentualnego porozumienia między światowymi religiami, jest pewnego rodzaju intuicyjne przecucie istnienia sfery pierwszej, sakralnej, nadającej sens ludzkiemu życiu, wyzwalającej nadzieję na pokonanie najróżniejszych ziemskich determinacji. Wejście w krąg oddziaływania *sacrum* powoduje wzmożenie działalności kulturowej człowieka, pobudza do twórczości i aktywności poznawczej. Pomimo różnic kulturowych przedstawiciele wszystkich religii świata, uważał Eliade, godzą się przynajmniej w tym jednym punkcie: istnienie „Bytu świętego” (*Sacrum*) nie podlega negacji. Pozostaje ontyczną i egzystencjalną oczywistością. Problemem pozostaje tylko jego status bytowy. Jedni interpretatorzy uważają, że Eliade w ogóle nie interesował się tym zagadnieniem, uważając pojęcie *sacrum* za swego rodzaju hipotezę metodologiczną; inni natomiast sądzą, że osobiście angażował się po stronie wiary i jego prace są tej postawy wyrazem. Przychyliłbym się do tego ostatniego przypuszczenia. Eliade wyznał:

Jeśli Boga nie ma, wszystko jest popiołem. Jeśli nie ma absolutu, który nadawałby znacznie i wartość naszemu istnieniu, to istnienie to nie ma sensu. Wiem, że są filozofowie, którzy tak myślą. Ale dla mnie myślenie takie byłoby nie tylko czystą rozpaczą, ale również czymś w rodzaju zdrady. Bo to jest nieprawda i ja wiem, że to jest nieprawda. Uznanie tego za prawdę oznacza kryzys tak dogłębny, że powoduje on nie tylko osobistą rozpacz, ale również – używając określenia Gabriela Marcela – „załamanie się” świata²⁰.

Po tych słowach wypada potwierdzić tezę²¹, że *sacrum* w rozumieniu Eliadego to realny byt, który nie jest tylko ruchem intencji, ale także więzią bytową i zakłada wiarę w rodzaj objawienia pierwotnego, przechowywanego w niezliczonych kulturowych formach. I choć sam religioznawca dość niechętnie wyjawiał prywatne poglądy religijne, nie przyznawał znaczącej roli racjonalnym uzasadnieniom istnienia Boga, uważając je za infantylne i naiwne, to jednak przychylił się do osobistych przeświadczeń, rozślawionych chociażby przez „zakład Pascala” i teorię przyświadczenia J.H. Newmana. Bardziej zależało mu na tym, aby kultura Zachodu powróciła do takiego stanu samoświadomości, w którym niezbity fakt istnienia „świętej rzeczywistości” przestaje być obiektem krytyki i podejrzeń. *Sacrum* bowiem daje się odkryć w jednostkowym systemie znaczeń. Trzeba jedynie swego rodzaju wrażliwości na symboliczny charakter owego przesłania, które promieniując z uniwersalnego źródła, umacnia konfesyjną moc poszczególnych religii. Mity i symbole nie należą do przebrzmiałej historii, lecz stanowią żywy nerw kultury. Gdyby kultura została ich pozbawiona, będzie się wkręcać w coraz to nowe ideologiczne uzależnienia. Należy więc przyjąć, że *sacrum* to nie tylko sprawa tzw. symptomu psychologicznego czy ludzkiej świadomości, ale to uni-

²⁰ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 74.

²¹ L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, w: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. XIV–XV.

wersalna nazwa objawiającego się Bytu Absolutnego. Czy człowiek archaiczny pojmował ów byt na sposób, jaki dzisiaj nazywamy osobowym?

Trudno tu o jednoznaczność. Eliade nie przedstawił pozbawionych niedopowiedzeń sugestii. W jego rozumieniu elementarne hierofanie nie dają jasnych znaków, czy niosą *sacrum* osobowe czy nieosobowe. Najczęściej oba porządki nakładają się na siebie w formie *coincidentia oppositorum*. Zresztą, ta kwestia – jak przypuszczał – nie stanowiła ważnego problemu dla człowieka archaicznego. Być może to, co święte, wykracza poza porządek stanowiony przez relację osobowe–nieosobowe. Taki jest *apeiron*-bezkrzes Anaksymandra z Miletu, Jednia Plotyna, Substancja Spinozy, ale też na przykład hinduistyczny *brahman*. Początek lub cel, życie lub porządek świata nie są osobowym Bogiem. Z osobowymi bogami spotykamy się najpierw w religiach politeistycznych, ale tam bogowie nie są stwórcami rzeczywistości, lecz podlegają Losowi czy Fatum, podobnie jak w mitologii greckiej.

Natomiast w tradycji judeochrześcijańskiej osobowy Bóg nie jest Bogiem na obraz człowieka; nie przypisujemy Mu wszystkich i tylko tych własności i zdolności, które charakteryzują nas samych. Przypisujemy Mu tylko to, co stanowi o randze człowieka, oczyszczając te własności z tego wszystkiego, czego w naszym przypadku doświadczamy jako ograniczenia. Własności te są ponadto jedynie warunkami minimalnymi: Bóg ma przynajmniej te same cechy i umiejętności, które również my posiadamy. Nie może On być zatem rzeczą, faktem, zdarzeniem, a tylko osobą.

Czy jednak nie należałoby Go raczej rozumieć tak, jak czynią to niektóre koncepcje metafizyczne (Plotyn, Spinoza, Hegel), i stwierdzić, że wymyka się On kategoriom osobowości, podmiotowości, świadomości, poznania i działania? Taka istota pozostawałaby jednak poza wszelkim określeniem. Punktem oparcia dla takiej koncepcji mogą być najwyżej te doświadczenia mistyczne, w których człowiek przeżywa jedność z kosmosem; prowadzą one do takiego stanu świadomości, w którym granice między podmiotem a przedmiotem zostają zniesione i wszystko to, co indywidualne i określone, rozplywa się w nieodróżnicowanej całości. Tego rodzaju doświadczenia rzeczywiście istnieją, ale mogą one określać sposób ujmowania Absolutu tylko dla tego, kto sam je przeżył i widzi w nich spełnienie swoich najgłębszych dążeń. W rozpoznaniu judeochrześcijańskim natomiast koncepcja Absolutu, który znajdowałby się poza kategorią osoby, jest nie tylko niezrozumiała, ale i nieistotna dla ludzkiego życia²². Eliade jednak świadomie nie przyjmuje tych propozycji. Dlaczego?

Wynikało to zapewne z determinacji niesionej przez uprawianą przez uczonego wersję religioznawstwa. Był on zafascynowany możliwością odnalezienia „wspólne-

²² F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 206–208.

go pola” wszystkich światowych religii, łączącego się atrybutywnie – w ontycznym sensie – z ludzką naturą. Ekumeniczna perspektywa jest w jego projekcie aż nadto widoczna. Zawężenie przedmiotu badań na przykład do wzorca chrześcijańskiego niszczyłoby tę ekumeniczną perspektywę, jak też uniemożliwiłoby zrozumienie fenomenu kultury archaicznej. A tego Eliade chciał za wszelką cenę uniknąć. Być może także krytyka jego koncepcji, płynąca ze strony wielu badaczy, zarzucająca mu zwłaszcza imperializm intelektualny, powodowała, że tym bardziej podkreślał znaczenie hermeneutyki symboli i mitów oraz konieczność duchowego odrodzenia zachodniej cywilizacji. Nie definiował też swej głównej kategorii religioznawczej, pojęcia *sacrum*, ponieważ daje się ono rozpoznawać poprzez sferę profaniczną. Dialektyka *sacrum*–*profanum* (a więc proces pojawiania się archetypu, symbolu i hierofanii) sprawia, że zjawia się szansa duchowego odczucia „Nieogarnione-go” w ziemskiej przygodności. I właśnie uwrażliwienie na tę możliwość stało się jednym z zasadniczych zadań twórczej aktywności Eliadego.

Jeżeli zaś chodzi o naturę Absolutu, trzeba o niej raczej milczeć, wypowiadając się jedynie w sposób apofatyczny. Żadne metafizyczne spekulacje niczego w tej kwestii nie wnoszą. Cóż zatem pozostaje? Pielęgnowanie otwartości na *sacrum*, które w różnych płaszczyznach (ontologicznej, epistemologicznej, aksjologicznej, historycznej) objawia się jako byt realny, intuicyjnie poznawany we wszystkich religiach świata; ma więc wymiar uniwersalny. *Sacrum* przedstawia się ludziom pod postacią ahistorycznego porządku archetypów, na poziomie świadomości, za pomocą czasowo i geograficznie uwarunkowanych hierofanii. Natomiast chrześcijaństwo, roszcujące sobie pretensje do szczególnej wyjątkowości, ma się czym chlubić; niemniej jednak Eliade traktuje je jako dalszy ciąg religijnej kultury archaicznej, utożsamiając eschatologiczne przepowiadanie Chrystusa z pierwotną i indyjską symboliką odrodzenia, jak też uznaje, że przyczyniło się ono – umożliwiając powstanie nauk szczegółowych – do pozbawienia kosmosu *sacrum*, „zbanalizowania” go, czyli desakralizacji świata²³. Woli więc bronić stanowiska uniwersalistycznego, które sugeruje konieczność otwarcia się całej kultury Zachodu, w tym chrześcijaństwa, na wartości płynące ze strony człowieka archaicznego i religii Wschodu. Potwierdza, jak René Girard, że religijny rys jest fundamentem wszelkiej kultury oraz że chrześcijańskie Objawienie przesłoniło epifaniczną strukturę doświadczenia religijnego, zawężając ją do osobowo-dogmatycznych wymiarów.

Tymczasem istnieje jedna, niezmienna w swej istocie religia, ogarniająca wszystkie konfesyjne wymiary człowieka, wyrażająca się w różnych i wciąż zmieniających się formach wyrazu. W ten sposób Eliade wykorzystał propozycje filozoficzne Platona, Kanta i Hegela, aby ratować współczesność przed upadkiem

²³ M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, przeł. A. Zagajewski, Londyn 1990, s. 211; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 282.

w bezbożność. Chciał ustrzec wszystkich, po prostu cały żyjący świat. Dlatego musiał zaakceptować nieodparcie narzucający się kompromis: rzeczywistość dialektycznie spięta tym, co święte, i tym, co profaniczne, prowadzi ku ocaleniu. Co to jednak bliżej znaczy, wie tylko ten, kto przeszedł już „próbę życia, aby zmartwychwstać w innej postaci, gdzie indziej”²⁴. Ta uwaga – trudno przeoczyć – odnosi się do wszystkich ludzi. Także do niżej podpisanego.

Sacrum or God? In Search of a Universal Compromise

Key words: *Eliade, religion, archaic man, God, sacrum, profanum, hierophanies, phenomenology*

Mircea Eliade was fascinated by the notion of archaic man since he was young—in archaic man's experience he found the structure of the religious phenomenon as such. Its essence consists in the insuperable opposition between *sacrum* and *profanum* which are qualitatively different and could be found in all religions. For this reason, in the further parts of this article, the author explains Eliade's understanding of the notion of *sacrum* and makes it clear why Eliade put so much stress on hierophanies, i.e. different manifestations of the sacred. He was deeply convinced that the remedy for modern crisis of the religious mind might be obtained by rediscovering the primitive religious awareness. He mused about the “new renaissance”, when human life shall be lived in conformity with the sacred cosmic harmony. The essay also examines Eliade's project concerning religion as such. In his opinion there is only one religion, invariable in its essence, which includes all confessions and expresses itself in different and always changing forms. The Romanian scholar preferred to use the notion *sacrum* rather than that of a personal God. Thus he was compelled to accept a fundamental compromise: only the dialectical reality, containing the *sacrum* and *profanum*, leads to the salvation.

²⁴ M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm*, s. 160.