

Waldemar Zaręba

Mircei Eliadego kategoria archetypu. Uwagi metodologiczno-semiotyczne

Słowa kluczowe: Eliade, archetyp, idea, paradygmat, ontologia archaiczna, fenomenologia religii, hermeneutyka

Wstęp

Mircea Eliade (1907–1986) zaproponował swoistą metodę dociekań religioznawczych, przy pomocy której chciał wyjaśnić różnorodność i wielość zjawisk religijnych i kulturowych. Pojęcie archetypu, obok kategorii *sacrum*, *profanum*, *axis mundi*, hierofania, kratofania, ontofania, mit, *homo religiosus*, odegrało w jego nowatorsko zinterpretowanej historii religii kluczową rolę. Pomimo bogatej twórczości Eliade nie zadbał o metodyczne uporządkowanie swoich przemyśleń, co ma pewne uzasadnienie, ale co jest również powodem nieporozumień, krytyki i sporów wśród interpretatorów jego twórczości.

Celem mojego artykułu jest porządkująca interpretacja kategorii archetypu w pismach Eliadego i nadanie jej spójnego sensu oraz – w miarę możliwości – usunięcie wątpliwości co do różnych sposobów rozumienia tego pojęcia. Pytanie przewodnie dotyczy statusu metodologicznego, epistemologicznego oraz ontologicznego archetypu w pismach Eliadego. Realizacja celu wyznacza następującą strukturę: w pierwszym punkcie przedstawię Eliadego metodę badań, ponieważ – jak to uzasadniam – to metoda, którą się Eliade posługiwał, wraz ze specyficznym rozumieniem historii religii oraz określoną wizją rzeczywistości leżą u podstaw przyjętej koncepcji archetypu. Punkt drugi dotyczy morfologii archetypu, trzeci aplikacji tego pojęcia w zrekonstruowanej przez Eliadego ontologii archaicznej. W czwartym punkcie omówione są różne funkcje archetypu, które można odnaleźć w pracach Eliadego.

Istnieje opinia, że Eliade wycofał się z używania pojęcia archetypu. Są jednak powody do podjęcia analizy kategorii archetypu w koncepcji Eliadego, ponieważ:

(1) w wielu jego pracach pojęcie archetypu odgrywa kluczową rolę, a prace te funkcjonują niezależnie od intencji autora i stanowią inspirację w badaniu zjawisk religijnych i kulturowych; ponadto, (2) wielkie i późne dzieło Eliadego *Historia wierzeń i idei religijnych* jest realizacją jego metodologiczno-epistemologicznych założeń, co wykazuję w artykule.

I. Metoda historii religii jako historii idei religijnych

Według Eliadego [1997b, s. 20] historia religii (religioznawstwo)¹ powinna integrować wyniki badań uzyskane dzięki różnym dyscyplinom badającym zjawiska religijne. W związku z tym wypracował on swoistą metodę interpretacji zjawisk religijnych, której specyfika polegała na dokonaniu syntezy „czterech najbardziej wówczas popularnych systemów filozoficznych: fenomenologii, strukturalizmu, psychoanalizy i egzystencjalizmu” [S. Tokarski 1984, s. 28]. Polem badań jest „religioznawstwo pojęte w sposób niezwykle szeroki, wyłamujące się z ram dyscypliny w jej ówczesnym kształcie, wkraczające w sferę tematyki i problematyki etnografii, językoznawstwa, krytyki literackiej, historii sztuki, filmologii, socjologii reklamy, psychologii osobowości” [tamże].

Robert Baird [1991, s. 74] podkreśla, że Eliadego sposób prowadzenia badań ma charakter esencjalno-intuicyjny. Można się z takim poglądem zgodzić, ponieważ chcąc dotrzeć do ogólnej struktury badanych zjawisk, Eliade zdaje się często na twórczą intuicję, wyczytując z badanego materiału to, czego *prima facie* nie widać. Eliade swoją dyscyplinę określa również mianem morfologii, gdy bada na przykład morfologię *sacrum* [2000b, s. 19] lub mitu [tamże, s. 431]. Morfologia jest dla niego integralną częścią metody fenomenologicznej [Allen 1978, s. 110].

Stosując metodę porównawczą, ukazuje on podobieństwa i różnice między zjawiskami religijnymi. Przede wszystkim jednak odkrywa archetypy stojące u podstaw wszelkich zjawisk religijnych i kulturowych. W tym celu wykracza poza metodę czysto historyczną i odwołuje się do fenomenologii. Wedle niego „to przede wszystkim historyk i fenomenolog religii są tymi, którzy mają zdolność rozpoznania i odszyfrowania religijnych struktur i znaczeń” [1997b, s. 9].

Douglas Allen [1978, s. 113–114] podkreśla ważny postulat metodologiczny Eliadego dotyczący nieredukcyjnego charakteru zjawisk religijnych. Bo chociaż religijne fenomeny są osadzone w konkretnym kontekście kulturowo-historycznym, to nie sprowadzają się do niego: „uznanie historyczności doświadczeń religijnych, nie oznacza bynajmniej, iż dają się zredukować do niereligijnych form zachowania” [Eliade 1997b, s. 19]. Przy interpretacji zjawiska religijnego zachodzi analogia z interpretacją dzieła sztuki, które „odkrywa swe znaczenie o tyle, o ile

¹ Historia religii (*history of religions*) i religioznawstwo (*science of religions*) są dla Eliadego nazwami zakresowo i treściowo równoważnymi [zob. Eliade 1959b s. 88/1999a, s. 234; 1971 s. 8–9/1997b, s. 20–22], dlatego używam ich w pracy zamiennie.

traktuje się je jako kreację autonomiczną [...], o ile akceptujemy jego sposób bycia [...] właściwy kreacji artystycznej i nie redukujemy dzieła sztuki do jednego z wchodzących w jego skład elementów albo do jego dalszych zastosowań” [Eliade 2000b, s. 17–18]. Argumenty przeciw redukcjonizmowi można zgrupować jako historyczne (stała obecność *sacrum*), ontologiczne (autonomia i skala zjawisk religijnych) i psychologiczno-teoriopoznawcze (*sacrum* jako kategoria *a priori*).

Fenomenologia w ujęciu Eliadego jest punktem wyjścia dla specyficznie rozumianej hermeneutyki². Stwierdza, że „przez kompetentną hermeneutykę historia religii przestaje być jedynie muzeum skamielin, [...] a staje się całym szeregiem przestań, które czekają na to, by je odszyfrować i zrozumieć” [1997b, s. 7]. Fakty religijne często nie są dane bezpośrednio i od historyka religii zależy, czy dany fakt przemówi. Jako dyscyplina kreatywna hermeneutyka odślania znaczenie religijnych fenomenów, wcześniej nierozumianych [tamże, s. 90]. Ponadto, według Eliadego [tamże], wyniki badań dostarczone przez hermeneutykę mają charakter obiektywny, ponieważ „rzeczywistość, którą się odkryło, istniała również przed jej odkryciem, tyle że nie była dostrzegana”, można dodać: nie była skategoryzowana.

Allen [1978, s. 181–190] podkreśla fakt historyczno-fenomenologicznego napięcia zachodzącego między tym, co dane, a tym, co wykreowane. Podmiot poznający z jednej strony zastaje rzeczywistość obiektywnie daną. Ogólne struktury i archetypy nie są jednak przedmiotem bezpośredniego doświadczenia. Według Eliadego [1998a, s. 141] świat objawia się człowiekowi za pomocą języka symboli i aby zrozumieć ten język, trzeba znać mity i umieć odszyfrować symbole. Owoce pracy kompetentnego historyka religii jest fakt zinterpretowany.

Sposób zbierania danych przez Eliadego Allen nazywa [1978, s. 196] indukcją fenomenologiczną, ponieważ wychodząc od jednostkowych faktów (indukcja), dochodzi do ogólnych, ponadczasoprzestrzennych struktur (fenomenologia). Struktury te, choć dostrzegalne w faktach, nie sprowadzają się do nich. Historia religii budowana na metodzie fenomenologiczno-hermeneutycznej jest dla Eliadego historią idei religijnych. Idee te to właśnie archetypy. W badaniach swoich Eliade w miejsce precyzyjnych definicji, co do których wyraża niechęć i sceptycyzm [por. np. 2000b, s. 14], proponuje opis i dużą liczbę przykładów, które pełnią funkcję materiału empirycznego tak, aby na ich podstawie można było ustalić strukturę badanego zjawiska religijnego i wskazać na odpowiedni dla niego archetyp, czyli fundament i źródło każdego zjawiska religijnego. Oczywiście, opis ten jest – zgodnie z założeniami Eliadego – opisem interpretującym. Celem badań jest zbieranie i interpretowanie badanych fenomenów, co ma ukazać ich

² Wydaje się, że Eliade termin hermeneutyka zaczerpnął od Paula Ricoeura i korzystał z niego bardzo luźno – jako z terminu przydatnego w jego rozważaniach dotyczących sposobu prowadzenia badań nad religią i zjawiskami kulturowymi. Hermeneutyka w wydaniu Eliadego miała niewiele wspólnego z programem hermeneutyki Diltheya, Heideggera czy Gadamera.

specyfikę: strukturę i funkcje [por. tamże] oraz dotarcie do transhistorycznych archetypów.

II. Morfologia archetypu

Aby zrozumieć, czym jest Eliadowskie pojęcie archetypu, należy ustalić jego znaczenie (znaczenia), synonimy oraz główne konteksty jego występowania w pismach Eliadego. Termin archetyp (gr. *archetypōn*) jest derywatem od *arché* i *typos* i oznacza ideę, pierwowzór, według którego odtwarza się kopie; jest on egzemplifikowany w czynnościach, osobach, przedmiotach lub pojęciach. Eliade nie jest jedynym autorem posługującym się tą kategorią. Oryginalne w jego przypadku jest użycie archetypu do opisanego i wyjaśnienia zjawisk religijnych. Georges Dumézil [2000, s. 10] stwierdza nawet, że pojęcia archetypu i powtórzeń są Eliademu szczególnie drogie w prowadzeniu badań nad religią.

Problem z kategorią archetypu w ujęciu Eliadego polega na tym, że jest on rozumiany raz jako kategoria epistemologiczno-psychologiczna, innym razem jako kategoria ontologiczna. Stąd też wielość poglądów co do proveniencji tej kategorii w pismach Eliadego. Na przykład Zofia Zdybicka twierdzi, że rumuński myśliciel pojęcie archetypu bezpośrednio przejął od Carla Gustava Junga [1993, s. 257]. Jednak Eliade podkreśla [1992a, s. 177], że używa go w znaczeniu platońskich idei i pisze, że:

niesłusznie dodałem do tytułu *Mit wiecznego powrotu* podtytuł *archetypy i powtórzenia*. Groziło to pomyleniem terminologii jungowskiej. Dla niego archetypy są strukturami kolektywnej nieświadomości. Ja używałem tego terminu w odniesieniu do Platona i św. Augustyna i nadawałem mu znaczenie modelowego wzorca – czyli wzorca objawionego w micie, który jest aktualizowany na nowo w rytuale. Powinienem był napisać: paradygmaty i powtórzenia.

Analiza pism Eliadego pozwala jednak ustalić, że choć (1) jego pojęcie archetypu zbiega się ze znaczeniem platońskich idei, to również – w czym jest niekonsekwentny – (2) zbiega się z pojęciem archetypu w rozumieniu Junga i (3) obie interpretacje nie wykluczają się.

1. Synonimy archetypu

W swoich pracach Eliade termin archetyp stosuje zamiennie z terminami o podobnym znaczeniu, gdy na przykład pisze [Eliade 1959a, s. viii, ix; Eliade 1992a, s. 177], że terminy idealny model (*an exemplary model*), paradygmat (*a paradigm*) i archetyp (*an archetype*) traktuje synonimicznie. We wczesnych pismach [1935; 1937], w których termin archetyp prawie nie występuje, relację między wzorem i kopią wyraża przez homologię [1937/2000a], która oznacza zgodność między dwoma stanami rzeczy (zgodność świata widzialnego z boskim światem archetypów): „homologia niebo–świat zawarta jest w każdej babilońskiej budowli”

[2000a, s. 28]. Pojęcie homologii pojawia się również w późniejszych tekstach Eliadego [np. 1963, s. 21].

Obok homologii pojawiają się terminy korespondencja, odpowiedniość czy harmonia [tamże, s. 42]. Eliade od początku swej twórczości zakłada określoną (dualną, platońską) wizję rzeczywistości, w której związek między archetypem a kopią odgrywa kluczową rolę, a pojawienie się kategorii archetypu jest jedynie konsekwencją tej wizji świata. W tekstach *Traktat o historii religii*, *Mit wiecznego powrotu* czy *Sacrum i profanum*, termin archetyp wraz z jego synonimami jest terminem technicznym.

„Model”, który oznacza miarę, wzór, według którego coś jest wykonane, stosowany jest [1999b, s. 26/1960, s. 32; 1963, s. 37] często z przydawką idealny lub wzorcowy (*an exemplary model/models*), na przykład mit jako model wzorcowy [1999c, s. 77]. Pojawiają się też terminy: model (wzorzec) mityczny (*a mythical model*) [1999b, s. 32/1960, s. 22], boski model (*a divine model*) [tamże, s. 31/21] czy ponadludzki model (*a transhuman model*). Spotkać można również termin mityczny egzemplarz (*a mythical example*) [1998b, s. 13/1959a, s. 4] czy pleonastyczne zwroty typu archetypowy model (*an archetypal model*) [tamże, s. 19/10].

„Paradygmat” może występować w formie przydawkowej, określającej coś, na przykład paradygmatyczne czyny (*a paradigmatic gestures*) [tamże], lub rzeczownikowej, gdy jest mowa o paradygmatach działalności człowieka (*paradigms for human acts*) [Eliade 1998a, s. 24/1963 s. 18]. „Prototyp”, najbardziej znaczeniowo zbliżony do „archetypu” oznacza, podobnie jak archetyp, coś pierwotnego, najwcześniejszego, wzór czegoś, według którego coś się tworzy i naśladuje. Eliade [1998b, s. 15/1959a, s. 6] posługując się tym terminem mówi, na przykład, o idealnym prototypie w niebie (*an ideal prototype in the sky*), o niebiańskim czy boskim prototypie (*an celestial, a divine prototype*) [tamże] oraz o pozaziemskim prototypie (*extraterrestrial prototype*) [tamże, s. 19/10].

Inne bliskoznaczniki archetypu w pismach Eliadego [np. 1998b, s. 18/1959a, s. 9] to plan, forma i dublet:

świat, w którym czuje się obecność i dzieło człowieka – góry, (...) krainy zaludnione i uprawne, [...] – mają pozaziemski wzorzec postrzegany jako plan (*a plan*), forma (*a form*) albo też po prostu jako dublet (*a double*) istniejący na wyższym poziomie kosmicznym.

W innym miejscu [2000b, s. 429] pisze, że „odtworzenie archetypu wskazuje na [...] pragnienie zrealizowania idealnej formy (to znaczy archetypu)”.

Jednym z ważniejszych synonimów archetypu jest „struktura”. Tak też archetyp w pismach Eliadego pojmuje David Rasmussen [1963, s. 143], który interpretuje go jako pierwotną (początkową) strukturę tego, co święte³, czy Z. Zdybicka

³ „Phenomena of sacred manifestation will tend toward archetype. [...] For Eliade, archetype may be regarded as the initial structure of the sacred”.

[2000, s. 312], która pisze, że „w religioznawstwie archetyp oznacza najgłębszą strukturę znaczeniową przejawów *sacrum*”, a także Andrzej Bronk [1998, s. 261], który twierdzi, że dla Eliadego archetypy to religijne struktury. Robert Baird [1991, s. 74] podkreśla, że badania fenomenologiczne Eliadego koncentrują się na religijnych strukturach i idealnych archetypach⁴.

Douglas Allen natomiast [1978, s. 145] nie zgadza się z taką interpretacją archetypu i przywołując wypowiedź Eliadego, stwierdza, że archetyp to po prostu idealny model⁵. Allen nie jest jednak konsekwentny w swoich rozważaniach, gdyż czasami archetypy czy sytuacje archetypowe rozumie właśnie jako struktury⁶ [tamże, s. 180]. Często również zestawia obok siebie archetyp i strukturę jako terminy bliskoznaczne lub jako terminy, którym przysługują te same cechy: ogólność (*general*), pozaczasowość (*nontemporal*) i niehistoryczność (*nonhistorical*) [tamże, s. 176, 177, 181]. Są to cechy przypisywane przede wszystkim platońskim ideom i archetypom.

Eliade w swoich pismach często używa terminu struktura, gdy pisze o strukturze mitu [1998a, s. 7], strukturze (strukturach) rzeczywistości [1999b, s. 7], strukturze kosmosu [1998a, s. 38], a także o strukturze symboli [2000b, s. 459] i strukturze *sacrum* [tamże, s. 356]. Odkrywa struktury siewu, zbiorów i pór roku [tamże, s. 351]. Bada struktury czynności sakralnych [tamże, s. 434] i strukturę bóstwa [tamże, s. 440]. W końcu dla Eliadego terminy struktura i archetyp są używane zamiennie, gdy pisze [1998a, s. 136], „napotykamy formy życia, zachowania i archetypy kultury, to znaczy, [...] na struktury egzystencji archaicznej”. Pod wpływem strukturalizmu operuje często pojęciem struktury, również w odniesieniu do archetypu, na co Allen nie zwrócił uwagi.

Pojęcie struktury pełni w Eliadego historii religii funkcję platońsko-arystotelesowskiej istoty. Na przykład, według Umberto Eco [1996a, s. 260], Arystotelesowskie pojęcie *morfé* jest tożsame z pojęciem struktury, sam Arystoteles, według Eco, jest ojcem strukturalizmu. Podobnie Władysław Tatarkiewicz [1998a, s. 257], wyjaśniając pojęcie formy, zauważa że przeciwstawiając formie treść, materię, rzecz przedstawioną czy temat, formę można pojąć jako układ części (elementów) [tamże, s. 258], a więc tak, jak się definiuje strukturę. W takim rozumieniu pojęcia istoty i formy (*morfé*) rzeczy są bliskoznacznikami pojęcia struktury. Zatem sprzeczność w rozumieniu archetypu jako modelu, formy czy istoty z jednej strony, oraz struktury z drugiej – jest tylko pozorna.

⁴ „Phenomenological understanding centres its attention on religious structures and ideal archetypes”.

⁵ „It does not seem that Rasmussen is justified in this interpretation of archetype ‘as initial structure of sacred’. [...] In the preface to *Cosmos and History*, Eliade defines archetype as ‘exemplary model’ or ‘paradigm. [...] This is main sense of archetype’.

⁶ „By means of the basic nontemporal and nonhistorical religious structures, especially the archetypal systems of religious symbols [...]”.

2. Archetyp jako model idealny

Pomimo że Eliade deklaruje, iż kategorią archetypu posługuje się w znaczeniu idei platońskich, to w sferze realizacji sprawa wygląda inaczej. Archetyp w pismach Eliadego można interpretować zarówno ontologicznie, za Platonem, i epistemologicznie (psychologicznie) za Kantem i Jungiem. Pomieszanie tych dwóch porządków często prowadzi do nieporozumień i sprzeczności, dlatego należy wskazać na istotne różnice i, jeśli to możliwe, podać spójną interpretację.

Eliade [1994, s. 131] podkreślając wpływ Platona na rozwój myśli europejskiej oraz na historię idei religijnych, pisze [tamże, s. 132], że „opracowując teorię idei – niezmiennych i pozaziemskich archetypów rzeczywistości ziemskich – Platon odpowiedział sofistom i sceptykom: obiektywne poznanie jest [...] możliwe, bo opiera się na istniejących uprzednio wzorcach”. Rekonstruowana przez Eliadego ontologia archaiczna ma dualną strukturę ontologii platońskiej, w której archetypy pełnią funkcje analogiczne, jak idee w Platona wizji rzeczywistości, gdzie wydarzenia i rzeczy ziemskie są ich egzemplifikacjami.

Tak więc archetypy są źródłem praw i norm przyjmowanych w danej społeczności. Niemożliwe jest, zdaniem Eliadego [1998b, s. 46], aby coś w społeczności archaicznej mogło istnieć bez odniesienia do archetypów: „wszystko, co nie ma wzorcowego modelu, jest огоłocone z sensu, to znaczy brak mu rzeczywistości”. Eliade stale potwierdza tę tezę, analizując mity i symbole ludów archaicznych. Swoją archetyp ma żywność [Eliade 2000b, s. 302, 303], świątynia [tamże, s. 302] czy zioła lecznicze [tamże, s. 327]. Swoim idealistycznym poglądom daje wyraz również w powieści fantastycznej *Młodość stulotka* [1990b, s. 76], gdzie ustami bohatera wyraża przekonanie, że „metafizyka idealistyczna do dzisiaj wydaje mi się jedynym spójnym systemem”.

Eliade za tradycją platońską relacje między archetypami i ich kopiami wyraża najczęściej przy pomocy terminów powtarzanie, naśladowanie (imitowanie) i partycypacja. Stwierdza [1998b, s. 46/1959a, s. 34], że „jakiś przedmiot lub akt staje się rzeczywisty (*real*) jedynie wtedy, gdy naśladuje (*imitates*) lub powtarza (*repeats*) archetyp. W ten sposób rzeczywistość (*reality*) osiąga się wyłącznie przez powtórzenie (*repetition*) lub uczestnictwo (*participation*)”. Innym terminem oddającym relację między pierwowzorem i kopią jest wspomnienie (*commemoration*), na przykład wspomnienie świąt [Eliade 1998a, s. 108/1963 s. 107]. Ceremonie religijne są festiwalem pamięci (*festival of memory*) dzięki przypomnieniu (*repetition, reiteration*) wydarzeń archetypowych [1963, s. 107].

3. Archetyp jako element struktury świadomości

Drugie, nie mniej istotne rozumienie pojęcia archetypu przez Eliadego ma proveniencję Jungowską. Archetyp jako element struktury świadomości jest rozumiany analogicznie do kantowskich kategorii *a priori* ludzkiego umysłu. Pomimo że

Eliade deklaratywnie odcina się od psychoanalitycznego rozumienia archetypu, to jednak często do tej koncepcji nawiązuje. Píše [Eliade 1999a, s. 6], że „odkąd C.G. Jung odkrył istnienie nieświadomości zbiorowej, badanie tych skarbów gromadzonych od niepamiętnych czasów – mitów, symboli, obrazów ludzkości archaicznej – zaczęło przypominać techniki oceanograficzne i speleologiczne”. Dodaje przy tym [1999b, s. 52–53], że „świat archetypów Junga przypomina świat platońskich idei”, gdzie archetypy jako pozaosobowe byty nie uczestniczą w historycznym czasie jednostki, ale w czasie gatunku⁷.

Archetypy, według Junga, należą do sfery nieświadomości kolektywnej. Są rodzajem wrodzonych dyspozycji (potencjalności) o apriorycznym charakterze [J. Prokopiuk 1976 s. 21]. Pojęcie archetypu Junga, podobnie jak w przypadku Eliadego, ma proveniencję platońską. Jung [1991, s. 230–232] porównując je z ideami Platona pisze, że

spośród [...] specyficznych odziedziczonych czynników psychicznych można wyodrębnić osobną kategorię, nieograniczoną do rodziny czy rasy. Są to powszechne dyspozycje umysłu; należy je rozumieć jako analogiczne do form platońskich, [...] wedle których umysł porządkuje swoje treści. Można by również opisywać te formy jako kategorie, [...] fundamentalne postulaty rozumu. [...] Idąc za Augustynem, nazywam je archetypami.

Archetypy Junga istnieją w świecie nieświadomości zbiorowej, który – podobnie jak świat platońskich idei – jest wcześniejszy od indywidualnej psychiki i ma charakter transpersonalny [por. Eliade 1998a, s. 125–126]. Jednakże sfera archetypów nie istnieje poza gatunkiem i jest wynikiem procesu ewolucji. Jako wzorce konstytuujące nieświadomość zbiorową są reprezentowane przez mniej lub

⁷ Według J. Prokopiuka [1989, s. XVII], „filozoficzne założenia psychologii stworzonej przez C.G. Junga widać najlepiej w jej centralnym pojęciu, jakim jest pojęcie archetypu”. Zdaniem Hall i Lindzey [1990, s. 115], według Junga „osobowość konkretnej jednostki jest efektem historii jej przodków, zawiera w sobie ich dziedzictwo. Współcześni ludzie w ich dzisiejszej postaci są uformowani przez zbiorowe doświadczenia minionych pokoleń, doświadczenia sięgające daleko w przeszłość, aż do nieznanych i niejasnych początków ludzkości”. Jest to odpowiedź na pytanie, skąd w strukturze osobowości człowieka archetypy.

Sfera nieświadomości jest ewolucyjnym produktem rozwoju człowieka, powstałym podczas rozwoju gatunku. Jung [1993, s. 68] rozróżnia nieświadomość osobową i nieświadomość kolektywną: „treści nieświadomości osobowej stanowią osiągnięcia życia indywidualnego, natomiast treści nieświadomości kolektywnej stanowią istniejące zawsze i *a priori* archetypy”. W strukturze osobowości wyróżnił takie elementy, jak: *ego*, *persona*, *anima* i *animus* oraz cień [Jung 1993, s. 61–124], na których ufundował swoją koncepcję archetypów. „Spośród archetypów najbardziej empiryczny charakter mają te, które najczęściej i najsilniej wpływają na *ego*. [...] Są to archetypy cienia, *animy* i *animusa*” [tamże, s. 68].

Istotne miejsce w ludzkiej *psyche* zajmuje nieświadomość zbiorowa. Jest ona magazynem przechowującym ukryte ślady pamięciowe, będące spuścizną przeszłych doświadczeń naszych przodków. Te przeszłe doświadczenia obejmują nie tylko historię ludzkości jako gatunku, lecz sięgają aż do dziedzictwa praczłowieczego i zwierzęcego [tamże, s. 117]. Sfera archetypów jest pewnego rodzaju determinantem do określonych zachowań.

bardziej świadome przedstawienia zwane obrazami archetypowymi (*archetypal images*) [G.B. Hogenson 1998 s. 133].

Zasadnicza różnica w koncepcji idei Platona i archetypu Junga leży w tym, że Platónskie idee istnieją w niezależnej od podmiotu i obiektywnej rzeczywistości, podczas gdy dla Junga mają one charakter podmiotowy. Jako kategorie naoczności archetypy są wstępnym warunkiem poznania. Poznanie pochodzi nie z bytu, ale, jak u Kanta, z jaźni – „archetypu archetypów” [Prokopiuk 1989, s. XX]. Archetyp jaźni porządkuje świat i nadaje mu kształt [tamże, s. XXV]. Archetypy dostępne są psychice w postaci obrazów i symboli, które C.G. Jung pojmował jako rodzaj uniwersalnego języka. Analizować je można, pomijając ich historyczny i socjologiczny kontekst, w których zostały wytworzone.

Archetyp, zarówno dla Eliadego, jak i Junga, jest kategorią kluczową w ich teoretycznych rozważaniach. Pełni funkcję deskryptywno-wyjaśniającą zachowania i zwyczaje człowieka, z tym że Jung wyjaśnia zachowanie człowieka w kategoriach psychologicznych, natomiast Eliade w kategoriach religijnych. Jung nie wykracza poza sferę psychologiczną, a zjawiska religijne interpretuje w sposób natywistyczno-atawistyczny, jako zjawiska *par excellence* psychiczne, dziedziczone przez gatunek. Eliade natomiast twierdzi, że powtarzanie czynności archetypowych wprowadza człowieka w transcendentną rzeczywistość wyznaczoną przez realnie istniejące *sacrum*. Psychologiczne rozumienie archetypów przez Eliadego ma zawsze swoje odniesienie do obiektywnej sfery *sacrum* i jego archetypów.

Analizując zjawiska religijne, Eliade [1997a, s. 6], podobnie jak R. Otto, stwierdza, że „*sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii”. Podobnie jak R. Otto, *sacrum* postrzega jako *a priori* ludzkiej psychiki. Andrzej Bronk [1998, s. 273] podkreśla, że dla Eliadego *sacrum* ma dwa sposoby istnienia: „przedmiotowy w postaci różnych hierofanii i podmiotowy w ludzkiej psychice jako pierwotny element struktury”. R. Otto [1999, s. 193] kwestię tę wyjaśnia następująco:

różnica między świętością jako kategorią rozumnego ducha *a priori* a świętością w jej przejawach prowadzi nas ostatecznie do [...] różnicy między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, [...] do stosunku między rozumem a historią.

Jako stały element struktury ludzkiej świadomości (psychologiczno-epistemologiczne rozumienie) *sacrum* jest odpowiednikiem tego, co Otto nazywa *sensus numinosum*. Jest intencjonalnym i naturalnym ukierunkowaniem człowieka na transcendencję. Założenie stałej obecności *sacrum* w dziejach człowieka jako kategorii *a priori* związane jest z antyredukjonistycznym i antyewolucjonistycznym poglądem Eliadego, dotyczącym natury świętości. Przy pomocy psychologiczno-epistemologicznej interpretacji archetypu Eliade może wyjaśnić przetrwanie mitów, obrazów i symboli od czasów najdawniejszych do współczesnych. Podkreśla on [1999b, s. 16], że mit jest częścią „myślenia zbiorowego”, które nigdy całko-

wicie nie zanikło w żadnym społeczeństwie. „Za dowód przetrwania myślenia zbiorowego uznano na przykład uczestnictwo całego społeczeństwa w pewnych symbolach”. Z jednej strony, archetypy mają status transcendentnych wzorców, a z drugiej tkwią w psychice ludzkiej w postaci obrazów i symboli oraz jako tęsknota za czymś, co Eliade nazywa rajem utraconym [Eliade 2000b, s. 452–455].

Eliade [1998c, s. 39–40] pod wpływem C.G. Junga twierdzi, że historia religii powinna się stać czymś w rodzaju metapsychoanalizy czy nowej majeutyki, która może odkryć i zrozumieć sens pierwotnych archetypów, stale obecnych w świadomości człowieka. Podkreśla, że „liczne twory podświadomości mają charakter naśladownictwa, kopii przybliżonej do archetypów”, ale zaraz dodaje, iż nie są one „wyłącznym tworem podświadomości” [Eliade 2000b, s. 476].

Eliade zajmuje więc stanowisko pośrednie między platonikami i kantystami. Jako platonik twierdzi, że poza rzeczywistością widzialną istnieje rzeczywistość *sacrum*, która zapewnia trwanie. Jako kantysta, za Jungiem, podobnie jak Otto, podkreśla, że człowiek jest wyposażony w zmysł religijny i odpowiednie kategorie naoczności w postaci archetypów, które pozwalają mu postrzegać rzeczywistość w wymiarze sakralnym. Można powiedzieć, że archetypy w sensie epistemologicznym oraz ontologicznym są ze sobą kompatybilne. Kategorie te jednak mają boskie pochodzenie i są objawione między innymi w micie.

Często w tradycji filozoficznej próbowano pogodzić sposób istnienia świata ze sposobem jego poznawania. Neopitagorejczycy i neoplatonicy podkreślają, że świat ma strukturę matematyczną, a człowiek naturalne zdolności, aby tę matematykę tworzyć. Podobnie interpretuje się w filozofii klasycznej istnienie pierwszych zasad (tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej czy zasady wyłączonego środka), które są z jednej strony właściwościami struktury rzeczywistości, a z drugiej poznania. Podobnie na gruncie epistemologii ewolucyjnej podkreśla się dostosowanie aparatu poznawczego do świata, w którym człowiek żyje i który rozpoznaje. W przypadku Eliadego problem polega na tym, że nie rozróżnił kontekstu ontologicznego i epistemologicznego w interpretacji kategorii archetypu, co było powodem do różnych, często sprzecznych interpretacji tej kategorii w jego systemie.

4. Idee religijne: *Traktat o historii religii* a *Historia wierzeń i idei religijnych*

Historia religii jako historia idei religijnych, bada rozwój i przemiany idei religijnych na przestrzeni dziejów. Choć idee religijne *prima facie* w różnych kulturach mogą się wydawać zupełnie odmienne, to Eliade, zgodnie ze swoim zamysłem, wykazuje, że są one realizacją idealnych archetypów. Pomimo działania czasu na podstawowym poziomie hierofanie pozostają zawsze jednorodne. Eliade stwierdza [2000b, s. 75], że:

pojęcia religijne [...] podlegały różnym wpływom. [...] Na szczęście życie religijne i jego wytwory znajdują się pod wpływem tego, co można by nazwać „dążeniem do archetypu”. Mimo licznych i różnorodnych składników danego wytworu religijnego, [...] ogólny jego wyraz dąży nieuchronnie do odtworzenia prawzoru.

Eliade wykazuje, że *sacrum* jest obecne, poprzez rozmaite hierofanie, w każdej ludzkiej kulturze, w każdym momencie dziejów.

Prace rumuńskiego badacza są próbą syntezy wszystkich dostępnych mu hierofanii. Dwa ważne dzieła Eliadego – *Traktat o historii religii* i *Historia wierzeń i idei religijnych* – poświęcone historii religii (idei religijnych), choć różnią się układem treści, mają na celu ukazanie, że religia jest naturalnym środowiskiem życia człowieka i że wszystkie zjawiska religijne są przejawem archetypów (idei).

Korpus *Traktatu* jest tak skonstruowany, aby wykazać jednorodność zjawisk religijnych na podstawowym poziomie. Eliade grupuje poszczególne idee religijne (na przykład związane z kultem nieba, ziemi, słońca, księżyca, wody, roślin), wskazując na ich podobieństwo i źródło. Uzasadniając strukturę książki, Eliade [2000b, s. 15] pisze, że:

nie jest wskazane [...] dokonywanie przeglądu zjawisk religijnych, poczynając od prostych, kończąc na złożonych. [...] Byłby to przegląd całkowicie dowolny; zakłada on ewolucję zjawiska religijnego od tego, co proste, do tego, co złożone.

Daje on do zrozumienia, że nie istnieją wyróżnione zjawiska religijne, nie ma religii mniej i bardziej ważnych. Najważniejsze jest to, że każda religia jest przejawem obecności *sacrum*. Chce też prawdopodobnie uniknąć pozytywistycznej interpretacji dziejów kultury, gdzie starsze formy są zastępowane w procesie ewolucji nowszymi, gdyż w konsekwencji musiałby uznać, że choć religia jest ważnym elementem w dziejach ludzkości, to jednak musi być zastąpiona przez epokę nauki.

Historia wierzeń i idei religijnych jest pisana natomiast jako dzieje rozwoju idei religijnych. Według A. Bronka *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. [...] Struktura każdego z tomów jest podobna: zebranie, porównanie wspólnych elementów hierofanii i symboli religii, [...] celem odkrycia podstawowych sytuacji egzystencjalnych wspólnych różnym fenomenom religijnym, to jest religijnych uniwersaliów i tym samym pokazania jedności duchowych dziejów ludzkości” [1998, s. 272]. Praca ta jest próbą obrony przed atakami, jakie kierowano pod adresem *Traktatu* [A. Bronk 1998, s. 271–272].

Eliade w obu pracach zachowuje swoje założenia metodologiczne, epistemologiczne i ontologiczne, związane z pierwszeństwem uniwersalnych struktur religijnych i idealnych archetypów [por. A. Bronk 1998, s. 272]. O ile w *Traktacie*

wyrazem takich założeń była postawa ahistorycznego i antyewolucjonistycznego wyjaśniania zjawisk religijnych, o tyle w *Historii wierzeń i idei religijnych – prima facie* może się wydawać, że Eliade przyjmuje rozwój (ewolucję) idei religijnych. Praca ta jest bowiem próbą wyjaśnienia religii od czasów najdawniejszych aż po religie najnowsze⁸. Nie koncentruje tu omawianego materiału wokół jednej idei jak w *Traktacie*.

Ewolucja religii jednak, w jego rozumieniu, dokonuje się na poziomie zjawiskowym (fenomenalnym), natomiast jądro religii – poziom ogólnych struktur i archetypów – nie podlega zmianom. W tym sensie *Historia wierzeń i idei religijnych* jest kontynuacją programu wyznaczonego w *Traktacie*:

z jednej strony mamy do czynienia ze stałym i błyskawicznym pojawianiem się hierofanii i konsekwentnie z przesadnym rozczłonkowaniem objawień *sacrum* w kosmosie, z drugiej zaś mamy do czynienia z procesem ujednolicania owych hierofanii wynikającym z wewnętrznej dążności do wcielania w sposób najdoskonalszy archetypu i do pełnego zrealizowania właściwej im struktury [Eliade 2000b, s. 484].

Już w *Traktacie* Eliade podkreśla, że *sacrum* objawia się w sposób dowolny, w zależności od czasu i miejsca, odpowiedni do danej rzeczywistości. Inaczej sprawa wygląda u ludów archaicznych, a inaczej w czasach późniejszych. Nigdy jednak nie objawia się w pełni, nawet w osobie Jezusa Chrystusa [Eliade 2000b, s. 46]. *Sacrum* pozwala się zrelatywizować do kontekstu społeczno-kulturowego. Zawsze bowiem wybiera takie elementy hierofaniczne, które odpowiadają danemu kontekstowi historyczno-kulturowemu. Prezentując poszczególne idee religijne, Eliade ma zazwyczaj podobny sposób postępowania w większości swoich prac [zob. 1998a; 1998b; 1998c; 2000b]. Na początku zarysowuje problem od strony teoretycznej, stawiając tezy, a następnie potwierdza je materiałem empirycznym.

Na przykład, przy wyjaśnianiu symboliki akwaticznej w *Traktacie* zgodnie ze swoim zamysłem podaje tezy ogólne:

wody symbolizują całokształt wszelkich możliwości. [...] Wody są fundamentem całego świata. [...] Symbolizują one pierwotną substancję, z której biorą początek wszystkie formy i do której powracają. [...] W kosmogonii, w micie, w rytuale, w ikonografii wody spełniają tę samą funkcję – niezależnie od struktury kompleksów kulturowych, do których należą: poprzedzają każdą formę i są u podstaw każdego stworzenia [2000b, s. 207–208].

Po takim wprowadzeniu przytacza przykłady zaczerpnięte z mitologii różnych kultur:

⁸ Podtytuły kolejnych trzech tomów *Historii wierzeń i idei religijnych* sugerują ewolucję zjawisk religijnych. Pierwszy tom nosi podtytuł *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, drugi *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, trzeci natomiast *Od Mahometa do wielkich reform*.

mitologia indyjska spopularyzowała w różnych wariantach wątek wód pierwotnych. [...] Kosmogonia babilońska również zna chaos akwacyjny, ocean pierwotny. [...] Podania o wodach pierwotnych, z których zrodziły się światy, powtarzają się w licznych wariantach w archaicznych i pierwotnych kosmogoniach. [...] Dawnym ludom ugrofińskim znana była matka woda, do której zwracały się kobiety, aby mieć dzieci. [...] U korzeni tych mitów [...] odnajdujemy jedną i tę samą podstawową myśl: życie [...] jest skoncentrowane w jednej kosmicznej substancji, z której pochodzą bezpośrednio lub przez symboliczne uczestnictwo wszystkie żywe formy [tamże, s. 209–211].

W wielu kulturach znana jest puryfikacyjna funkcja wody:

wody rozkładają każdą formę i przekreślają wszelką historię, posiadają właściwość oczyszczenia, regeneracji i odrodzenia, ponieważ to, co jest zanurzone w wodzie, umiera, a wynurzając się z wody, jest podobne do dziecka bez grzechu i bez historii [tamże, s. 213].

Znów, dla potwierdzenia tych tez, Eliade przytacza idee obecne w wielu kulturach. Chrzest w chrześcijaństwie jest powtórzeniem starożytnego archetypu związanego z zanurzeniem w wodzie dla oczyszczenia [tamże, s. 215]. Podobnie wody potopu pełniły funkcje oczyszczające i regenerujące. Stara forma została zastąpiona nową formą [tamże, s. 228–230]. Elementy strukturalne mitu akwacyjnego, który w różnych kulturach przedstawiał się inaczej, opierają się, zdaniem Eliadego, na archetypie wody. U podstaw mitów różnych kultur znajduje się zawsze pierwotna idea-archetyp. Zatem, chociaż te dwa wielkie dzieła Eliadego, *Historia wierzeń i idei religijnych* oraz *Traktat o historii religii* są zupełnie różne w układzie treści i realizacji zebranego materiału, to jednak zamysł pozostaje podobny. Ukazanie stałej obecności *sacrum* oraz istnienie religijnych niezmienników, czyli idei-archetypów.

III. Ontologia archaiczna

Ontologia archaiczna (*an archaic ontology*) – inaczej ontologia prymitywna, pierwotna (*primitive ontology*) [1998b, s. 46/1959a, s. 34] – jest terminem technicznym w pracach Eliadego [zob. np. 1998b, s. 46/1959a, s. 35] i dotyczy rozumienia rzeczywistości przez człowieka archaicznego. Eliade [1998b, s. 46] ontologię archaiczną rekonstruuje na podstawie o teorii bytu Platona: „prymitywna ontologia ma strukturę platońską”. Platona zaś, określa mianem „filozofa mentalności prymitywnej” (*philosopher of primitive mentality*) [tamże], ponieważ uważa [1998b, s. 46], że udało mu się „filozoficznie zwaloryzować sposoby egzystencji i zachowania ludzkości archaicznej”. Ontologię archaiczną określa on [Eliade 1959b, s. 99] także mianem ontologii pre-systematycznej (*a presystematic ontology*). Dobrym przykładem ilustrującym Eliadego koncepcję ontologii archaicznej z jej archetypami są kategorie czasu i przestrzeni.

1. Czas i przestrzeń

Eliade [zob. np. 2000b, s. 409; 390] rozróżnia pojęcia czasu i przestrzeni w wymiarze sakralnym i świeckim. Czas i przestrzeń w wymiarze sakralnym są związane w istotny sposób z konstytucją życia społeczno-religijnego danej grupy. Każda wspólnota religijna, według Eliadego [tamże], organizuje swoje życie, opierając się na kalendarzu liturgicznym oraz wokół przestrzeni zorganizowanej na podstawie mitycznych archetypów. Kategorie te rozpatruje on również na płaszczyźnie psychologicznej, gdy pisze [Eliade 2000b, s. 409] o odczuwaniu (doświadczaniu) czasu przez człowieka. Można powiedzieć, że Eliade postrzega kategorie czasu i przestrzeni jako – używając terminologii kantowskiej – subiektywne formy naoczności danej wspólnoty etnicznej.

Święty czas jest inaczej określany [Eliade 2000b, s. 409] jako „czas hierofaniczny” lub „czas mityczny”. Jest to pewien hipotetyczny okres, który miał miejsce u zarania ludzkości. W odniesieniu do niego Eliade stosuje terminy *illud tempus*, *in illo tempore*, *ab origine* [zob. np. Eliade 2000b, s. 417], które można rozumieć jako „ów czas”, „u zarania dziejów”, „onego czasu”, „ów rajski czas”. W tym właśnie czasie – *in illo tempore* – miało miejsce istotne, mityczne wydarzenie, które zadecydowało o losach ludzkości [tamże, s. 416].

Mit, podobnie jak baśń, jest narracją. Stąd też termin *illud tempus* można porównać do gramatycznego czasu przeszłego niedokonanego, który, według Eco [1996b, s. 18–19], najlepiej nadaje się do relacjonowania marzeń sennych, opisu sytuacji baśniowych czy narracji: „czas przeszły niedokonany wskazuje tu na czas nie do końca określony, może cykliczny”. Można dzięki niemu wyrazić coś, co miało miejsce w przeszłości, ale nie określa on konkretnego momentu; początek i koniec czynności są nieznane [tamże, s. 18]. Nieokreśloność ta wyraża się w terminach „dawno, dawno temu” czy „pewnego razu” (na przykład ang. *once upon a time*, wł. *una volta*) [tamże].

Choć mityczne wydarzenia według wierzeń miały realne miejsce, to wyrażenie *in illo tempore* sprawia wrażenie, właśnie przez tę niedookreśloność, że ów mityczny czas jest stale obecny (uobecniany). Używając takiego sformułowania, Eliade zabezpiecza się na przykład przed nowymi odkryciami antropologicznymi, bo choć nie wiadomo, kiedy powstał pierwszy człowiek, to ów niedookreślony *illud tempus* zawsze będzie odnosił się do pierwotnego ludzkiego faktu istnienia, które, według Eliadego, zawsze było religijne.

Kategoria czasu związana jest z koncepcją tak zwanej historii świętej, którą przeciwstawia on historii świeckiej. Historia świecka to czas ruchomy, który niesie nowe i niepowtarzalne wydarzenia. Natomiast historia w religijnym rozumieniu to czas unieruchomiony, powtarzalny, który jest periodycznie odnawiany. Czas świecki ma początek i koniec, natomiast święty czas, opierając się na kalendarzu liturgicznym, ma cykl kołowy: „liturgiczny czas tego kalendarza [...] to kosmiczny

czas roku, uświęcony dziełami bożymi” [Eliade 1999c, s. 86]. Jest on „ze swej natury odwracalny; tak naprawdę jest to praczas mityczny, który zostaje ponownie uobecniony” [tamże, s. 55].

Czas można uobecnić przez uczestnictwo w świętach, które są przypomnieniem czasu mitycznego. Na przykład w chrześcijańskiej tradycji Eucharystia jest realnym, a nie tylko symbolicznym uobecnieniem istotnego wydarzenia, które zaważyło, według chrześcijan, na losach ludzkości. Człowiek religijny przez obecność w historii świętej uczestniczy w rzeczywistości sakralnej. Historia święta związana jest z historią świecką w ten sposób, że wydarzenia święte nadają sakralny charakter czasowi niesakralnemu:

odczucie czasu pozostawia u człowieka pierwotnego „okno” stale otwarte na czas święty. [...] Struktura odczucia czasu u człowieka pierwotnego ułatwia mu przekształcenie czasu świeckiego w czas sakralny [tamże].

Czas świecki jest tym, co człowiek religijny pragnie przezwyciężyć, aby uczestniczyć w wymiarze sakralnym. Historia świecka, zdaniem Eliadego, niesie człowiekowi niepewność i lęk, które określa on jako „terror historii” [1998b, s. 153–154]. Człowiek religijny, według niego, historię tę może przezwyciężyć albo „periodycznie znosząc ją dzięki powtarzaniu kosmogonii i periodycznemu odnawianiu czasu, albo nadając wydarzeniom historycznym znaczenie metahistoryczne” [Eliade 1998b, s. 154]. W pierwszym przypadku chodzi o odniesienie egzystencji do pozahistorycznych archetypów [tamże, s. 153]. Jako niezmiennie wzory rzeczywistości archetypy gwarantują uczestnictwo w tym, co doskonałe. W drugim przypadku przezwyciężanie historii opiera się na micie wiecznego powrotu, który wydarzeniom historycznym nadaje znaczenie metahistoryczne. Eliade przez nadanie historii znaczenia metahistorycznego rozumie wyjaśnianie jej za pomocą koncepcji cyklicznej lub tłumaczenie jej w świetle wydarzeń eschatologicznych [tamże]. Historia rozumiana jest przez pryzmat czegoś, co jest ponad nią (rzeczywistość transcendentna). Teoria pojmująca historię cyklicznie polega na tłumaczeniu jej za pomocą tak zwanego cyklu narodzin i śmierci. Daje to nadzieję na lepsze życie w przyszłości. Wydarzenia eschatologiczne nadają sens historii w ten sposób, że zostanie ona w przyszłości pozytywnie zakończona.

Oba te sposoby przezwyciężania historii Eliade nazywa tradycyjnymi [por. tamże], gdyż opierają się one na micie. Według Eliadego [tamże, s. 153] „człowiek cywilizacji tradycyjnych nie przypisywał wydarzeniu historycznemu wartości samej w sobie, innymi słowy – nie uważał go za specyficzną kategorię własnego sposobu egzystencji”. Człowiek religijny żyje w historii, która nie jest autonomiczna, ale podlega tak zwanej regulacji archetypowej [por. tamże, s. 7]. Przez regulację archetypową, rozumie on – jak można się domyślać – zależność historii od pewnych stałych i niezmiennych praw-archetypów.

Historia święta objawiona przez mit opowiada istotne wydarzenia, które miały miejsce *in illo tempore*. Otóż ten czas mityczny, „czas pierwotny służy za model dla wszystkich czasów. To, co się ongiś stało, stale się powtarza. Wystarczy poznać mit, aby zrozumieć życie” [Eliade 2000b, s. 416]. Wszystkie święta mają swój archetyp w czasie mitycznym, a historia święta jest historią archetypową.

W archaicznych społecznościach w celu zniesienia historii świeckiej powtarzano archetyp stworzenia świata przedstawiony w micie kosmogonicznym.

Wydaje się, że wszystkie społeczności archaiczne i tradycyjne odczuwały konieczność okresowego odnawiania kosmosu. [...] Kosmicznym odnowieniem *par excellence*, wzorcem (paradygmatem) wszelkiego odnawiania jest święto Nowego Roku [Eliade 1999a, s. 178].

W ten sposób, zdaniem Eliadego, dana społeczność religijna nawiązywała do wydarzenia, które z chaosu zrodziło kosmos i które zapoczątkowało historię świętą.

Człowiek religijny nie jest człowiekiem historycznym, opanowanym przez „terror historii”. To raczej historia jest determinowana przez człowieka, który istnieje poprzez partycypację w transhistorycznych archetypach i według tych archetypów poddaje historię archetypowej regulacji. Według Eliadego [1998b, s. 154] nawet chrześcijaństwo, mimo że jest religią uhistorycznioną, bo najważniejsze jej wydarzenie ma miejsce w konkretnym czasie, żyje według kalendarza liturgicznego i powtarzając archetypy, zachowuje ciągłość z tradycjami archaicznymi.

Podobnie, zdaniem Eliadego, sprawa wygląda w przypadku sakralnego charakteru przestrzeni.

Jeśli życie w świecie ma dla człowieka archaicznego wartość religijną, to dlatego, że jest to wynik specyficznego doświadczenia czegoś, co nazwalibyśmy przestrzenią uświęconą [Eliade 1992b, s. 28].

Przestrzeń i jej organizacja podlega także regulacji archetypowej, to znaczy, że dokonuje się według mitycznych archetypów. Jak wspomniano, archaiczna ontologia ma strukturę ontologii platońskiej, ponieważ jest odzwierciedleniem świata idealnego. Wszystko, co rzeczywiste, jest takie, bo jest kopią idealnego porządku.

Objawienie pierwotne odkryło archetyp sakralny przestrzeni wraz z przepisami dotyczącymi jej konstrukcji [Eliade 2000b, s. 393–394].

Przestrzeń nie jest przez człowieka wybrana, ale jest mu przedstawiona (objawiona) za pośrednictwem mitu, przede wszystkim mitu kosmogonicznego. Określona przez *sacrum*, jest ona obszarem wyznaczającym rzeczywiste istnienie:

gdy w hierofanii przejawia się *sacrum*, następuje nie tylko przełamanie jednorodnej przestrzeni, lecz dochodzi również do objawienia rzeczywistości, która przeciwstawia się nierzeczywistości. [...] Przejawienie się *sacrum* ontologicznie stwarza świat [Eliade 1992b, s. 28].

Przestrzeń sakralna jest odpowiednio zorientowana. Układ poszczególnych elementów struktury przestrzeni nie jest obojętny. Jej organizacja powinna się dokonywać ściśle według określonego archetypu. W przestrzeni świeckiej kierunek „góra–dół”, jest tylko różnicą stopnia (mierzoną według ilościowej skali metrycznej), natomiast w strukturze przestrzeni świętej ma znaczenie teologiczne. Na przykład:

drzwi prowadzące do wnętrza kościoła pokazują, że oto w tym miejscu dochodzi do zerwania ciągłości przestrzennej. Próg oddzielający te dwie przestrzenie oznacza też odstęp pomiędzy dwiema formami bycia – świecką i religijną [Eliade 1999c, s. 19].

Każdy element struktury przestrzeni sakralnej jest starannie zaplanowany i konstruowany. Przede wszystkim, tak ważne miejsce, jakim jest świątynia, ma swój archetyp:

świątynia – miejsce święte w całym tego słowa znaczeniu – miała prototyp niebiański. Na górze Synaj Jehowa pokazuje Mojżeszowi formę sanktuarium [Eliade 1998b, s. 15].

Ponadto struktura osiedli, miast czy państw jest jedynie odzwierciedleniem idealnego archetypu objawionego w micie [zob. np. Eliade 1998b, s. 14–18; 2000b, s. 394–395].

Najstarszym dokumentem dotyczącym archetypu sanktuarium jest inskrypcja Gudea odnosząca się do wzniesionej przez niego świątyni w Lagas. Król widzi we śnie [...] boga, który odświeża mu plan świątyni. Także miasta mają swój boski wzorzec. Wszystkie miasta babilońskie miały swe archetypy w konstelacjach [...].

Podobnie organizacja miast, zdaniem Eliadego [1998b, s. 17–18], wygląda w Indiach: „wszystkie indyjskie miasta królewskie, nawet współczesne, są zbudowane wedle mitycznego modelu miasta niebiańskiego” i Jerozolimie: „niebiańskie Jeruzalem stworzone zostało przez Boga, zanim miasto Jeruzalem zbudowane zostało ręką człowieka”.

Eliade na podstawie interpretacji danych historycznych wykazuje, że cała organizacja czasowo-przestrzenna życia człowieka religijnego nie jest przypadkowa, bo dokonuje się według boskiego planu, czyli idei (archetypów), stąd ontologia archaiczna jest jego zdaniem ontologią platońską.

IV. Funkcje archetypu.

Archetyp jako sposób pojęciowej organizacji świata

Na podstawie powyższych analiz kategorię archetypu można potraktować jako narzędzie organizujące życie społeczne różnych kultur. W związku z tym można wyróżnić różne funkcje, które Eliade przypisuje, często nie wprost, tej kate-

gorii. Zatem, główne funkcje archetypu to funkcje: poznawcza, czyli opisowo-wyjaśniająca, wzorcza, kulturotwórcza i porządkująca. Każde działanie człowieka, zwłaszcza człowieka archaicznego, ma wzór ustanowiony wcześniej przez mityczne postacie.

Funkcja poznawcza archetypu (opisowo-wyjaśniająca) wskazuje, dlaczego coś zachodzi i jest w taki sposób określone. Za pomocą kategorii archetypu można wyjaśnić sposób zachowania człowieka religijnego, pochodzenie świata, zwyczajów człowieka, a nawet zła. Celem jest zrozumienie i pogodzenie się z życiem i losem i partycypacja w archetypicznym świecie *sacrum*. Odślania się w ten sposób istotę bycia człowiekiem, który w swej kondycji jest zawsze zależny od sfery *sacrum*. Eliade opisuje sens odczytywania mitu „Enuma elisz” w starożytnej Babilonii:

dzięki rytualnej recytacji uobecniano odbytą u początku walkę pomiędzy Mardukiem a potworem morskim Tiamat, uaktualniano zwycięstwo boga, który położył kres chaosowi. [...] Walka pomiędzy dwiema grupami aktorów stanowiła przejście od chaosu do kosmosu, uobecniała kosmogonię. Oto bowiem wydarzenie mityczne ponownie stawało się obecne. [...] Nowy rok jako ponowne uobecnienie kosmogonii oznacza powtórzenie czasu samego początku, a więc ponowne ustanowienie praczasu, czasu [...] takiego, jakim był on w chwili stworzenia [1999c, s. 62–63].

Wzorcza funkcja archetypu wynika z jego natury. Archetyp jest bowiem wzorem, według którego człowiek podejmuje swoje działania. Może to być na przykład archetyp święt czy inicjacji. Rytuał inicjacji u Karadjeri objawiony przez mit daje przykład postępowania:

misterium inicjacji reaktualizuje ceremonie ustanowione przez braci Bagadjimbiri. [...] Nie tylko poucza się chłopca o tradycjach mitycznych i zwyczajach społecznych rodu, ale kształtuje się go w prawdziwym tego słowa znaczeniu; chłopiec staje się dorosły nie tylko fizjologicznie, ale czyni się go zdolnym do przyjęcia kondycji męczyzny taką, jak została ona ukazana przez dwie istoty mityczne Bagadjimbiri [1999b, s. 235].

Archetyp pełni także funkcje kulturotwórcze, gdyż jest wzorcem, który pozwala konstruować świat na kształt świata objawionego w micie:

na wszystkich poziomach ludzkiego doświadczenia, nawet tych najbardziej prostych, archetyp nadal nadaje wartość egzystencji i tworzy wartości kulturowe. [...] Archaiczna duchowość żyje nadal na swój sposób nie jako akt i nie jako możliwość rzeczywistego spełnienia przez człowieka, ale jako twórca tęsknota za autonomicznymi wartościami, takimi jak sztuka, nauka [...] [2000b, s. 454–455].

Porządkująca funkcja archetypów wiąże się z tym, że jako kategorie naoczności, schemat conceptualny danej grupy ludzkiej, nadają one rzeczywistości określony kształt według mitycznych wzorów i poczucie sensu. Archetyp jest terminem typologicznym, dzięki któremu można grupować poszczególne fenomeny

w ten sposób, że ustalając pewne wzory zjawisk religijnych, podporządkowuje je pod ten idealny typ, jak w przypadku *Traktatu*. Archetyp, według Eliadego, posiada każda ludzka czynność i każdy ludzki wytwór.

Wnioski

Swoim rozumieniem religii i jej historii (historią idei religijnych) Eliade wystawia się na szereg zarzutów, które według A. Bronka [1998, s. 280] w większości wspólne są dla nauk humanistycznych. Mają one przede wszystkim podstawę w naturze badanych zjawisk i związanej z nią możliwością wielorakiej i wielostopniowej interpretacji zjawisk badanych przez nauki humanistyczne. Bardziej konkretne zarzuty dotyczyły manipulowania materiałem historycznym, zbyt dobrowolnym i niemethodycznym opisem naukowym, który zawsze miał potwierdzać postawione tezy. Wielu jednak podkreśla, że Eliade był wizjonerem i w zaproponowaną przez niego koncepcję religii trzeba uwierzyć, gdyż trudno ją uzasadnić. Wydaje się, że Platon nie bez powodu główne swoje idee zawarł w postaci dialogów, gdyż często wizja świata tam zaproponowana przypomina bardziej mit niż koncepcję naukową. Jednak koncepcja archetypu Eliadego znalazła swoich zwolenników i odbiorców i do nich należy porządkowanie, interpretowanie tego, co rumuński myśliciel zapoczątkował.

Jednym z tych, którzy jeszcze za życia Eliadego docenili jego pracę naukową, jest Etienne Gilson, który miał stwierdzić, że Eliade „otworzył nieznane do tej pory perspektywy na prehistorię metafizyki z okresu Platona, Plotyna i Augustyna” [Gilson 1990a, s. 149]. Gilson był przekonany, że Eliade dokonał dużego kroku w myśli filozoficznej i z tego powodu będzie cytowany przez historyków filozofii [tamże].

Bibliografia

- Allen Douglas, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague–Paris–New York 1978.
- Baird Robert D., *Phenomenological Understanding: Mircea Eliade*, w: tenże, *Category Formation and the History of Religions*, Berlin–New York 1991 s. 74–91.
- Bronk Andrzej, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Dumézil Georges, *Przedmowa*, w: Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions*, Paryż 1949; tłum. pol. Jan Wierusz Kowalski, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 5–11.
- Eco Umberto, *La struttura assente*, Milano 1991; tłum. pol. Adam Weinsberg, Paweł Bravo, *Nieobecna struktura*, Warszawa 1996a.

Eco Umberto, *Six Walks in the Fictional Woods*, tłum. pol. Jerzy Jarniewicz, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, Kraków 1996b.

Eliade Mircea:

- *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Princeton–New York 1954, 1959a.
- *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: Mircea Eliade, Joseph Kitagawa (eds.), *The History of Religion: Essay in Methodology*, Chicago 1959b, s. 86–107.
- *Myth, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Reality*, London and Glasgow 1960.
- *Myth and Reality*, New York 1963.
- *Fragments d'un journal*, Paryż 1973; tłum. pol. Adam Zagajewski, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990a.
- *Le Temps d'un centenaire*, Paryż 1981; tłum. pol. Ireneusz Kania, *Młodość stulotka*, Kraków 1990b.
- *Epreuve du labyrinthe*, Paryż 1982; tłum. pol. Krzysztof Środa, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992a.
- *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paryż 1978; tłum. pol. Ireneusz Kania, *Okultyzm, czary, mody kulturelne. Eseje*, Kraków 1992b.
- *Historie des croyances et des idées religieuses*, t. 2: *De Gautama Buddha au triomphe du christianisme*, Paryż 1978; tłum. pol. Stanisław Tokarski, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, Warszawa 1994.
- *Historie des croyances et des idées religieuses*, t. 1: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paryż 1976; tłum. pol. Stanisław Tokarski, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1997a.
- *The Quest. History and the Meaning in Religion*, Chicago 1969, 1971; tłum. pol. Agnieszka Grzybek, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997b.
- *Aspects du mythe*, Paryż 1963; tłum. pol. Piotr Mrówczyński, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998a.
- *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétition*, Paryż 1949; tłum. pol. Krzysztof Kocjan, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998b.
- *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paryż 1952; tłum. pol. Magda i Paweł Rodakowie, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno religijnym*, Warszawa 1998c.
- *Mephistopheles et l'androgyn*, Paryż 1981; tłum. pol. Bogdan Kupis, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1999a.
- *Mythes, rêves et mystères*, Paryż 1980; tłum. pol. Krzysztof Kocjan, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999b.

- *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957; tłum. pol. Robert Reszke, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1999c.
- *Alchemie asiatique (L' Alchemie chinoise et indienne). Le Mythe de l'alchemie*, Bukareszt 1935, Paryż 1978.
- *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bukareszt 1937, *Cosmologie et alchemie babylouiennes*, Paryż 1981; tłum. pol. Ireneusz Kania, *Kosmologia i alchemia babilońska*, Warszawa 2000a.
- *Traite d'histoire des religions*, Paryż 1949; tł pol. Jan Wierusz Kowalski, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000b.
- Hall Calvin S., Lindsey Gardner, *Theories of Human Personality*, 1978; tłum. pol. Joanna Kowalczevska, Józef Radzicki, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 112–148.
- Hogenson George B., Jung, Carl Gustaw, w: Edward Craig (gen. red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, London–New York 1998, s. 133–135.
- Jung Carl G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wybór i przekład Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1993.
- Jung Carl G., *Komentarz psychologiczny do Tybetańskiej Księgi Umarłych (Bar-do T' os grol)*, w: *Tybetańska Księga Umarłych*, przełożył i opracował Ireneusz Kania, Kraków 1991, s. 221–240.
- Otto Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee de Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen*, Monachium 1963; tłum. pol. Bogdan Kupis, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999.
- Prokopiuk Jerzy, C.G. Junga „*lapis philosophorum*”: *dyptych filozoficzno-alchemiczny*, w: Carl G. Jung, *Rebis czyli kamień filozofów*; wybór i tłum. pol. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1989, s. VII–LXII.
- Prokopiuk Jerzy, C. G. Jung, *czyli gnoza XX wieku*, w: Carl G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wybór i tłum. pol. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1993, s. 5–57.
- Rasmussen David, *Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy*, w: „*Philosophy Today*” 12, nr 2/4 (1968), s. 138–146.
- Tatarkiewicz Władysław, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1988a.
- Tokarski Stanisław, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984.
- Zdybicka Zofia J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.
- Zdybicka Zofia J., *Archetyp*, w: Andrzej Maryniarczyk, Maria Joanna Gondek (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2000, s. 311–312.

The Category of Archetype – Methodological and Semantic Remarks

Key words: *Eliade, archetype, idea, paradigm, archaic ontology, phenomenology of religion, hermeneutics*

The purpose of the article is to bring some order and offer an interpretation of the category of archetype as it is used by Eliade, in the hope that the effort will result in giving the term more coherence and eliminating possible doubt as to its different uses. This task is undertaken with an expectation that consequently the methodological, epistemological and ontological underpinnings of this category will become more clear. The author focuses on Eliade's method, his conception of the history of religion, and the specific image of reality implied by the category of archetype. The article also presents a morphology of archetype and applies the category to Eliade's archaic ontology, highlighting the main functions of archetype in Eliade's history of religion.