

Jacek Sieradzan

Krytycy Mircei Eliadego

Słowa kluczowe: *Eliade, religia, metodologia, hermeneutyka, mit, sacrum, antropologia, ahistoryzm, redukcjonizm, eklektyzm, dekontekstualizacja, niefalsyfikowalność, nienaukowość, mistycyzm, metafizyka, humanizm*

Eliade to postać niełatwa w interpretacji. Już próba odpowiedzi na pytanie o religię, z jaką był związany, nie jest prosta. Nominalnie (jako Rumun) był prawosławny. Nie przeszkadzało mu to podczas pobytu w Indii praktykować klasyczną jogę. T.J.J. Altizer uważał go za neoplatonika¹, a katolicki autor A. Bronk za chrześcijanina². T. Margul pisał, że Eliade „[s]tał się pierwszym hinduistą z wyboru na katedrze”³. É. Cioran w ogóle zakwestionował religijność Eliadego:

Moim zdaniem Eliade nigdy nie był człowiekiem religijnym. Gdyby był, to nie zajmowałby się hurtowo wszystkimi bogami. Ktoś obdarzony religijną wrażliwością nie spędza życia na spisaniu bogów, zestawianiu ich inwentarza. Nie sposób wyobrazić sobie kłękającego erudyty. Ja w religioznawstwie zawsze widziałem zaprzeczenie religii⁴.

¹ T.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Greenwood Press Publishers, Westport 1975, s. 42–43 (1963). Także A. Wierciński powiedział podczas jednego z wykładów, że Eliade uważał się za neoplatonika (informacja ustna).

² A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, TN KUL, Lublin 1996, s. 130.

³ T. Margul, *Mircea Eliade i morfologia świętości*, „Euhemer” nr 3–4, 1987, s. 133. Wpływ hinduizmu na koncepcje Eliadego wzmiankował Z. Poniatowski (*Wstęp do religioznawstwa*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962, s. 55). Margul zaś pisał, że jego twórczość „zdradza orientację religijną prohinduistyczną” (T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 336).

⁴ Z Cioranem rozmawia Gabriel Liiceanu (fragmenty), w: *Rozmowy z Cioranem*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 195.

M. Linscott Ricketts za religię młodego Eliadego uznał „wiarę w nieograniczoną moc zdyscyplinowanej woli”, czyli w istocie fantazje o zostaniu religijnym supermanem (szamanem, joginem albo tantrycznym siddhą), który swoją wolę jest w stanie narzucić innym⁵.

W dziennikach Eliadego można znaleźć zapis, który rozwiewa wszelkie wątpliwości pod tym względem. Czytamy w nim: „Żadną miarą nie jestem anty-chrześcijaninem, nie jestem też *nie*-chrześcijaninem; ja po prostu naprawdę *nie* jestem chrześcijaninem”⁶. Była to jednak jego prywatna opinia, niepopularyzowana za życia, a czytelnicy jego książek mogli się z nią zapoznać dopiero po jego śmierci.

Podobne problemy pojawiają się wtedy, gdy chcemy określić jego preferencje badawcze. Eliade nigdy jednoznacznie nie sprecyzował założeń swojej metodologii⁷. Najczęściej uważa się go za historyka religii albo fenomenologa religii⁸. Dla Bronka był zarówno jednym jak i drugim⁹, będąc zarazem swego rodzaju religijnym psychoanalitykiem¹⁰ i pansakralistą¹¹. D. Allen pisał o „historyczno-fenomenologicznym ‘napięciu’”, jakie cechowało jego dzieło¹². Ale np. G. Dudley widział w nim „antyhistoryka religii”¹³. (Przed tym zarzutem bronił Eliadego J.R. Mason¹⁴). Z kolei R. Ellwood¹⁵

⁵ M. Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907–1945*, Columbia University Press, New York 1988, s. 72.

⁶ M. Eliade, *Moje życie: Fragmenty dziennika 1941–1985*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 588, podkr. M.E.

⁷ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, TN KUL, Lublin 1998, s. 261.

⁸ D. Allen uważa go przede wszystkim za fenomenologa, a dopiero na drugim miejscu za historyka religii (*Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton Publishers, Hague 1978, s. 107–114, 246). Zdaniem A.B. (A. Bronka): „Eliade chce uchodzić za historyka religii (a nie np. fenomenologa)” (*Słowo od wydawcy: Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, IW Pax, Warszawa 1988, s. xii). W.G. Doty wyraził opinię, że Eliade wołał, by nazywano go historykiem religii (*Mythography: The Study of Myths and Rituals*, University of Alabama Press, Tuscaloosa 2000, s. 272).

⁹ A. Bronk, *Nauka wobec religii*, s. 166; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 260. Na oznaczenie metodologii Eliadego A. Bronk używa terminu „historyczna fenomenologia religii” (*Nauka wobec religii*, s. 187). Píše też, że Eliade wołał „uchodzić za historyka religii, a nie za fenomenologa religii” (*Zrozumieć świat współczesny*, s. 268).

¹⁰ Tamże, s. 266.

¹¹ Tamże, s. 274.

¹² D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 173–200.

¹³ G. Dudley, *Mircea Eliade: Anti-Historian of Religions*, „Journal of the American Academy of Religions”, 44 (1976) 345–359. Także R.A. Pois uznawał podejście Eliadego za „antyhistoryczne”. R.A. Pois, *Sacred Space, Historicity, and Mircea Eliade*, w: D. Carrasco, J.M. Swanberg (red.), *Waiting for the Dawn: Mircea Eliade in Perspective*, Westview Press, Boulder 1985, s. 99.

¹⁴ J.R. Mason, *Reading and Responding to Mircea Eliade's History of Religious Ideas*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1993, s. 54.

¹⁵ R. Ellwood, *A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, State University of New York Press, Albany 1999, s. 99.

i D. Rasmussen¹⁶ uważają go za strukturalistę, a W.G. Doty za poststrukturalistę¹⁷. I. Strenski widział w nim przede wszystkim hermeneutę¹⁸, a A. Kijowski interpretatora religii¹⁹.

Eliadego porównywano często do Frazera – I. Strenski nazwał go nawet „Sir Jamesem Frazerem naszych czasów”²⁰ – ale zarazem akcentowano to, że nie był – jak autor *Złotej gałęzi* – ewolucjonistą²¹.

Tym niemniej kilku autorów zauważyło związki metody Eliadego z ewolucjonizmem. K. Werner zarzucił mu hołdowanie Frazerowskiej metodologii²². Zdaniem I. Strenskiego Eliade „przejął (naturalistyczny) funkcjonalizm Malinowskiego i zinterpretował go ontologicznie i egzystencjalnie”²³. M.M. Epstein przywołał kierowany przeciw Eliadem zarzut, że jego metodologia – wzorem folklorystów z XIX wieku – odwołuje się do katalogu motywów, których ilość budzi podziw, ale ostatecznie prowadzi do wyciągnięcia niewłaściwych konkluzji²⁴.

Eliade uważał podejście czysto historyczne (w którym decydujące znaczenie mają czynniki psychologiczne oraz przyczynowo-skutkowe) za niewystarczające, gdyż dane źródłowe można zawsze interpretować na kilka sposobów. Tym bardziej dotyczy to religii, która, w jego przekonaniu, przekracza historię. Chcąc więc poznać istotę religii, należy przyjąć metodę ahistoryczną. Jak pisał: „rzeczywistość religii [...] przekracza plan historii”²⁵. „Historyk religii tym się różni od historyka *tout court*, że obcuje z faktami, które – będąc faktami historycznymi – dają świadectwo postaw znacznie przekraczających wymiar zachowań ludzkich”²⁶. W odróżnieniu od podejścia historycznego fenomenologia nie tyle wyjaśnia, co odkrywa znaczenia, jest więc hermeneutyką²⁷, którą Eliade nazywał

¹⁶ D. Rasmussen, *Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy*, „Philosophy Today”, 12 (1968), s. 138–146.

¹⁷ W.G. Doty, *Mythography*, s. 272.

¹⁸ I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, University of Iowa Press, Iowa City 1987, s. 118.

¹⁹ A. Kijowski, *Wizja ludzkości nieomylniej*, „Twórczość” nr 10, 1965, s. 143.

²⁰ I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 70.

²¹ Por. M. Eliade, *Świętojańskie zniwo: Pamiętniki*, t. 2 (1937–1960), Oficyna Literacka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1991, s. 36; T.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, s. 48.

²² Zob. dalej.

²³ I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 74.

²⁴ M.M. Epstein, *Harnessing the Dragon: A Mythos Transformed in Medieval Jewish Literature and Art*, w: L.L. Patton, W. Doniger (red.), *Myth and Method*, University Press of Virginia, Charlottesville 1996, s. 356.

²⁵ M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, Harvill, London 1960, s. 179–180, cyt. w: I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 107.

²⁶ M. Eliade, *Symbolizm „Środka”*, w: tenże, *Obrazy i symbole: Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 37.

²⁷ D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 177–178.

„totalną”²⁸. Dlatego Z. Benedyktynowicz zarzucił metodzie Eliadego „postulatywność”; zarazem jednak akcentował nacisk, jaki przykładła ona do wartości, głównie mądrości²⁹. Z kolei I. Strenski dostrzegł wspólne źródła totalnej hermeneutyki i nacjonalistycznej wizji wielkiej Rumunii, którą Eliade głosił przed II wojną światową³⁰.

Bardzo krytycznie wobec Eliadego byli nastawieni antropolodzy. W.A. Lessa widział w nim „neofrazerianina”, który wzorem swego mistrza dobiera cytaty pod gotowe tezy, jakich słuszność chce wykazać. D. Libby pisała, że uprawia on „naiwną antropologię”. E. Leach nazwał go „fotelowym uczonym”. A.F.C. Wallace uważał Eliadowską „hermeneutykę mistyczną” za wytwór jego wyobraźni. R. Gombrich zarzucił mu „fakiryzm tekstowy”³¹. Według Leacha, Eliadego cechuje „kiepska historiografia, kiepska etnografia, kiepska metoda, kiepska psychologia i do tego pomieszanie wszystkich pojęć”³². W artykule K. Hamiltona pojawia się krytyka nieustannego odwoływania się Eliadego do abstrakcyjnej umysłowości archaicznej, która nigdy nie istniała³³.

Eliade był poddawany krytyce z wielu różnych punktów widzenia. Religioznawcy chrześcijańscy zarzucali mu, że był za mało religijny i mistyczny, a religioznawcy niekonfesyjni, że był za mało humanistyczny, historyczny, naukowy lub empiryczny³⁴.

Badaczom teistycznym nie podobało się, że swoją teorię religii dopasował do religii archaicznych, a uczynił to kosztem bliskowschodnich monoteizmów. Było to konsekwencją odrzucenia przez niego ewolucjonizmu oraz przyjęcia założenia o braku hierarchii między religiami i nieistnienia religii „wyższych” i „niższych”. É. Cioran określił pogląd sytuujący wszystkie religie na tym samym poziomie aleksandrynizmem³⁵. Z powodu preferencji dla religii archaicznych nazwał Eliadego „przedchrześcijaninem, jeśli nie heretykiem”³⁶.

²⁸ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 267.

²⁹ Z. Benedyktynowicz, *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*, cz. 1, „Etnografia Polska”, 24:2 (1980), s. 35.

³⁰ I. Strenski, *Love and Anarchy in Romania*, „Religion”, 12 (1982), s. 401. Por. J.R. Mason, *Reading and Responding to Mircea Eliade's History of Religious Ideas*, s. 69.

³¹ S. Tokarski, *Szkola Chicago: Spór o dialog międzykulturowy*, Wydawnictwo Naukowe Askon, Warszawa 2001, s. 77, 80; tenże, *Eliade i Orient*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, s. 44; tenże, *Eliadowska interpretacja jogi*, „Nowe Książki” nr 3, 1986, s. 6.

³² Cyt. w: A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xx.

³³ K. Hamilton, *Homo Religiosus and Historical Faith*, „Journal of Bible and Religion”, 33 (1965), s. 213–222. Por. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 39.

³⁴ J.M. Kitagawa, *Mircea Eliade (1907–1986)*, w: M. Eliade (gen. red.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 5, Macmillan, New York 1987, s. 85–90. Por. A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xiv; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 271.

³⁵ Cyt. w: A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xxi i w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 281.

³⁶ Cyt. w: S. Tokarski, *Szkola Chicago*, s. 99.

Zarówno teiści, jak i agnostycy oraz ateiści zarzucali mu próbę wprowadzenia wątków religii prymitywnych i orientalnych do myśli zachodniej: pierwsi widzieli w tym zagrożenie dla monopolistycznej pozycji chrześcijaństwa, drudzy obawiali się teologizacji świeckiej myśli.

J.Z. Smith zarzucił Eliademu, że nawet człowieka niereligijnego uważa za religijnego, z tą różnicą, że jego (potencjalna) religijność jest ukryta głęboko w nim. W przekonaniu Smitha pojęcie *sacrum* jest wtórne wobec nabycia umiejętności wytwarzania narzędzi i „udomowienia krajobrazu”. Idea *sacrum* nie jest potrzebna do wyjścia ze stanu chaosu, gdyż człowiek jest przede wszystkim wytwórcą, *homo faber*. Smith argumentował, że tylko nieliczne, filozoficznie nastawione jednostki w społeczeństwie interesują się miejscem, jakie zajmują w kosmosie i swoim związkiem z nim. W ramach stosunków społecznych wszystko wyjaśnia się przez odwołania do władzy. Religia to tylko kolejna postać dominacji nad człowiekiem. Wizja świata, jaką ona przekazuje, jest ściśle związana z władzą, nie może istnieć poza nią³⁷.

Odrzucenie scjentyzmu, co dla tych, którzy uznają go za integralną cechę wszelkiej naukowości, jest nie do przyjęcia, dla innych jest zaletą, wskazującą na wyjątkowy status metodologii Eliadego. Zdaniem Bronka:

Niektóre zarzuty stawiane Eliademu są typowe i wspólne dla nauk humanistycznych i mają podstawę w naturze samych badanych zjawisk. Można stwierdzić, że w dyskusjach nad zasadnością podejścia Eliadego on sam oraz krytycy posługują się różnymi pojęciami (paradygmatami) nauki i naukowości: dość swobodnym Eliade i scjentyistycznie zawężonym jego krytycy, oraz dwiema różnymi koncepcjami metody naukowej: hipotetyzm u Eliadego i indukcjonizm u jego adwersarzy. Takie terminy, jak ‘normatywny’, ‘aprioryczny’, ‘nienaukowy’ itp. nabierają tu, w zależności od teoretycznego kontekstu, odmiennych znaczeń. Kiedy Eliade np. twierdzi, że język mitu i poezji jest uprzywilejowanym, a nawet jedynym sposobem mówienia o *sacrum*, może się powołać na samego Platona³⁸.

Krytyce poddawano cele, metody i konkluzje badań Eliadego. Główne zarzuty stawiane wobec niego to:

- aprioryzm³⁹;
- dekontekstualizacja, czyli wrywanie zjawisk religijnych z ich kontekstu i uogólnianie ich; w ten sposób pozbawia się je, jak pisał T. Margul: „wszelkiego kolorytu lokalnego, pluralizmu i oryginalnych, niepowtarzalnych wątków. Do

³⁷ J.Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, E.J. Brill, Leiden 1978; tenże, *Acknowledgements: Morphology and History in Mircea Eliade's "Patterns in Comparative Religion" (1949–1999)*, „History of Religion”, 39:4 (2000), s. 315–351. Por. S. Tokarski, *Szkola Chicago*, s. 131; D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York 1993, s. 144; C. Olson, *Eliade, the Comparative Method, Historical Context, and Difference*, w: B. Rennie (red.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, Albany 2001, s. 59–60.

³⁸ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 280.

³⁹ Pisał o tym A. Bronk (A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xx).

- wspólnej prareligii dociera się przez tak dalekie abstrakcje, że otrzymujemy szkielet, a nie żywą religię. To czysto spekulatywna rekonstrukcja”⁴⁰;
- ahistoryzm⁴¹; według T. Altizera polega to na identycznym traktowaniu i nieodróżnianiu od siebie wszystkich kultur: zarówno prymitywnych, jak i wysoko rozwiniętych. Eliade uległ romantycznemu pogładowi, w myśl którego wszystkich ludzi w przeszłości łączyły wspólne poglądy, gdyż mieli wspólną wizję świata. Na poparcie swojego poglądu przytoczył ogromną ilość świadectw, ale – podobnie jak było to w przypadku J. Frazera – źródła zostały tendencyjnie dobrane pod z góry przyjętą tezę, pozbawiono ich historycznej otoczki, która decyduje o wszystkim⁴². Jak ujął to W. Stoczkowski:

Ślawny historyk religii pracował często w sposób mało subtelny, niczym siekierą wyrąbywał z korpusu etnograficznego fakty z pewnością liczne, ale odosobnione i nie wahał się zniekształcać kultur, o których mówił, pragnąc za wszelką cenę znaleźć potwierdzenie drogich mu tez⁴³.

Ahystoryzm Eliadego brał się stąd, że nie uważał on historii religii za naukę filologiczno-historyczną. Skupiał się na analizie wpływu *sacrum* na świadomość religijną jednostki, tak jakby ten wpływ był niezależny od usytuowania jednostki w konkretnym miejscu i czasie⁴⁴.

W opinii Bronka:

Metodologicznie [...] koncepcja ta jest trudna to realizacji, ponieważ wymaga równoczesnego stawiania pytań historycznych i systematycznych, a nawet normatywnych, gdyż metoda fenomenologiczna zakłada określoną ontologię w postaci przekonania o istnieniu transhistorycznych struktur religijnych i archetypów⁴⁵.

- niefalsyfikowalność; szereg badaczy atakowało Eliadego za lekceważenie falsyfikacji⁴⁶, która – jak to ujął I. Strenski – stanowi „kanon dobrego zachowania we współczesnej naukowej społeczności”. Odwoływanie się przez niego do

⁴⁰ T. Margul, *Mircea Eliade i morfologia świętości*, s. 135. Ten zarzut wspomniał też A. Bronk (A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xx).

⁴¹ Ahistoryzm zarzucali Eliademu J. Topolski (*Świat bez historii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 112), M. Czerwiński (*Słowo od autora wyboru*, w: M. Eliade, *Sacrum, mīt, historia: Wybór esejów*, PIW, Warszawa 1974, s. 14) i A. Bronk (A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xx).

⁴² T.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, s. 42–43.

⁴³ W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, PIW, Warszawa 2005, s. 352.

⁴⁴ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 269.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Należą do nich m.in. H. Penner (*Myth and Ritual: A Wasteland or a Forest of Symbols*, „History and Theory”, 8 [1968], s. 46–57), R.D. Baird (*Category Formation and the History of Religions*, Mouton, Hague 1971, s. 153), J. Smith (*The Wobbling Pivot*, „Journal of Religion”, 52 [1972], s. 134–149), G. Dudley (*Mircea Eliade*), N. Smart (*Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion*, „Numen”, 25 [1978], s. 171–183).

pojęć „transhistoryczności”⁴⁷ i „nieczasowości”⁴⁸, zdaniem Strenskiego, „oznacza w istocie, że jego twierdzenia są *niefalsyfikowalne* przez żadne kryteria zakorzenione w ludzkiej czasoprzestrzeni”⁴⁹.

- nienaukowość czyli brak obiektywizmu⁵⁰. Za nienaukowe można np. uznać jego spekulacje na temat początków religii. Margul podawał w wątpliwość wyrażony przez Eliadego pogląd o autochtonach australijskich jako praludziach religijnych⁵¹.

Bronk uważa jednak kwestionowanie naukowości Eliadego za niewłaściwe:

Jeśli kryteria racjonalności i naukowości są historycznie zmienne, do poglądów Eliadego nie można tak po prostu przykładać wzorca nauki wypracowanego w ramach paradygmatu pozytywistycznego, i na tej podstawie odrzucać. Postępowanie Eliadego należy do półfilozoficznej tradycji uprawiania humanistyki, gdzie bardziej niż ‘czyste’ fakty ceniono zawsze szerokość wizji: weryfikacja lub falsyfikacja danych zgromadzonych z całego świata nie jest nigdy możliwa⁵².

Także A. Rega bronił Eliadego przed oskarżeniami o nienaukowość, podkreślając, że traktował on badania naukowe jako „punkt wyjścia dla rozważań dotyczących natury człowieka, stawiających sobie tak podstawowe – egzystencjalne – pytania, jak chociażby pytanie o sens i cel ludzkiego istnienia”⁵³.

Kolejne zarzuty kierowane przeciw Eliademu to:

- eklektyzm metodologiczny⁵⁴,
- kompletny „brak zrozumienia dla społecznego aspektu religii”⁵⁵,
- pomijanie wyników badań nauk społecznych nad religiami⁵⁶,
- idealizacja przeszłości z jednoczesną krytyką teraźniejszości⁵⁷,
- banalność i powtarzanie tych samych oklepanych formuł⁵⁸,
- powierzchowna komparatystyka i generalizacje nie poparte świadectwem tekstów⁵⁹,

⁴⁷ M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, Harper & Row, New York 1961, s. xvi, cyt. w: I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 108.

⁴⁸ M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, Harvill, London 1960, s. 180, cyt. w: I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 108.

⁴⁹ I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 108, podkr. I.S.

⁵⁰ Pisali o tym A. Bronk (A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xx) i A. Rega (Człowiek w świecie symboli: *Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001, s. 205).

⁵¹ T. Margul, *Mircea Eliade i morfologia świętości*, s. 135.

⁵² A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 280. Por. A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xxi.

⁵³ A. Rega, *Człowiek w świecie symboli*, s. 206.

⁵⁴ Tamże, s. 205.

⁵⁵ T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, s. 337.

⁵⁶ Pisał o tym A. Bronk (A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xx).

⁵⁷ D. Allen, *Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spirituals Renewal*, s. 230-232. Zob. odpowiednie cytaty w tekście dalej.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ B. Moliński, *Humanistyka, religioznawstwo i mit samotnego człowieka: Uwagi o twórczości Mircei Eliadego*, w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia: Wybór esejów*, PIW, Warszawa 1970, s. 27-28;

- ignorowanie „unikatowych własności poszczególnych systemów religijnych”⁶⁰,
- „tendencja do wykazywania identycznych struktur religijnych u wszystkich ludów świata”⁶¹,
- „niekonsekwencje i wieloznaczności terminologiczne”⁶²,
- błędy i nieścisłości w tłumaczeniach tekstów oraz ich nadinterpretacje. Zdaniem A. Ługowskiego Eliade często popełniał pomyłki w tłumaczeniach z sanskrytu i bardzo dowolnie interpretował teksty sanskryckie, widząc w nich rzeczy, których tam nie było⁶³,
- nierzetelne przedstawienie faktografii: Jerzy Tulisow zarzucał mu nieścisłości w przedstawianiu syberyjskiego szamanizmu⁶⁴. Z. Krzak prostował ustalenia Eliadego odnośnie do religii paleolitu i neolitu⁶⁵, M.S. Zięba w związku z buddyzmem i hinduizmem⁶⁶, I. Kania odnośnie do judaizmu i religii tybetańskich⁶⁷, a M. Banaszak w związku z chrześcijaństwem⁶⁸,
- redukcjonizm czyli wyjaśnianie różnorodności zjawisk religijnych kilkoma wspólnymi doświadczeniami i pojęciami⁶⁹; inni, przeciwnie, podkreślali, że jego fenomenologia była skierowana przeciwko redukcjonizmowi⁷⁰,
- normatywizm⁷¹,
- dowolność i jednostronność interpretacyjna jego hermeneutyki mitów, polegająca na częstym traktowaniu mitów w oderwaniu od rytuałów⁷². O jednostronności podejścia Eliadego świadczą, według Margula, hindocentryzm, wybiórcze mitoznawstwo, hermeneutyka „dość fantastyczna” oraz dowolność w konstruowaniu wizerunku człowieka religijnego. Niemniej Margul przyznał, że Eliade czynił to „w wielkim stylu”⁷³,
- branie zewnętrznych przejawów zjawisk za ich znaczenie⁷⁴,

D. Allen, *Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spirituals Renewal*, s. 230; M. Idel, *Kabała: Nowe perspektywy*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2006, s. 59.

⁶⁰ M. Idel, *Kabała*, s. 59.

⁶¹ T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, s. 336.

⁶² Taki zarzut podaje S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 38–39.

⁶³ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, IW Pax, Warszawa 1988, s. 133–134, 139, 141, 143–144, 146–148, 152, 156, 160, 165, 167–172, 174,

⁶⁴ J. Tulisow, *Przypisy do wydania polskiego*, w: M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, PWN, Warszawa 1994, s. 506–510, zwłaszcza p. 3.

⁶⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 6, 25, 85.

⁶⁶ Tamże, t. 2, IW Pax, Warszawa 1994, s. 145–146, 149, 159–160.

⁶⁷ Tamże, t. 3, IW Pax, Warszawa 1995, s. 102, 104–105, 108–110, 116–117, 177.

⁶⁸ Tamże, s. 126–127, 142–144, 159, 161, 165.

⁶⁹ M. Idel, *Kabała*, s. 59.

⁷⁰ D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 144; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 265.

⁷¹ A. Rega, *Człowiek w świecie symboli*, s. 205.

⁷² T. Margul, *Mircea Eliade i morfologia świętości*, s. 134

⁷³ Tamże, s. 135.

⁷⁴ S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 44.

- „chwiejskość koncepcyjna”⁷⁵,
- „niewłaściwa preferencja w doborze źródeł” polegająca na korzystaniu ze źródeł o różnej randze, „nie zawsze odpowiadających formalnym kryteriom weryfikacji”⁷⁶,
- „dyskryminacja pewnego rodzaju doświadczenia religijnego”⁷⁷,
- „pomijanie pewnych religii w procesie budowy morfologii *sacrum*”⁷⁸,
- ignorowanie różnic i kontekstów kulturowych; zdaniem S. Tokarskiego: „Eliade szuka przede wszystkim zbieżności, pomniejszając wagę różnic”⁷⁹,
- dowolność egzegezy symboli religijnych⁸⁰,
- „lekceważenie autorytetów różnych dyscyplin humanistyki”⁸¹,
- mistycyzm⁸²; Eliade po latach był zmuszony przyznać rację krytykom, którzy wytknęli mu użycie w podtytule pracy doktorskiej o jodze⁸³ słowa „mistyka”⁸⁴,
- skłonności do metafizyki⁸⁵,
- skłonności do ezoteryki i okultyzmu: zdaniem W. Stoczkowskiego Eliade był okultystą, dla którego nauka była tylko przykrywką dla najbardziej mu drogich poszukiwań ezoterycznych⁸⁶,
- to, że jest bardziej szamanem i artystą niż uczonym⁸⁷,
- jungizm; Doty podkreślił jednak, że „dokładna lektura dzieł Eliadego odkrywa bardzo niewiele bezpośrednich odniesień do dzieł Junga”⁸⁸,
- uleganie pramonteizmowi i dyfuzjonizmowi⁸⁹,
- uważanie ontologii archaicznej za podstawę każdej istniejącej religii, a religii za podstawę każdej kultury; wskutek tego „sama historia religii pełni kryptoreligijne i kryptoteologiczne funkcje soteriologiczne”⁹⁰,

⁷⁵ Taki zarzut podaje S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 38.

⁷⁶ Tamże, s. 38–39.

⁷⁷ Tamże, s. 38.

⁷⁸ Tamże, s. 39.

⁷⁹ Tamże, s. 44.

⁸⁰ T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, s. 337.

⁸¹ Tamże, s. 39.

⁸² A. Rega, *Człowiek w świecie symboli*, s. 205.

⁸³ M. Eliade, *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucarest 1936.

⁸⁴ [M. Eliade], *Próba labiryntu: Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Sen, Warszawa 1992, s. 49.

⁸⁵ D. Allen, *Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spirituals Renewal*, s. 230.

⁸⁶ W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, s. 361.

⁸⁷ E.P. Nolan, *The Forbidden Forest: Eliade as Artist and Shaman*, w: D. Carrasco, J.M. Swanberg (red.), *Waiting for the Dawn*, s. 108–122.

⁸⁸ Pisał o tym W.G. Doty (*Mythography*, s. 273).

⁸⁹ S.A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 250.

⁹⁰ A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xx.

- narzucanie kategorii wypracowanych na gruncie religii indyjskich na religie europejskie; jak pisał G. Alles:

W ciągu lat stało się jasne, że określone kategorie Eliadego – centrum, *axis mundi*, *imago mundi* – są pomocne w jednych kontekstach (np. indyjskim), ale całkowicie zawodzą w innych (np. greckim). [...] Kategorie orientacji i kosmicznej imitacji są odpowiednie wtedy, gdy religia kultuwy pewnego rodzaju moc, która skupia się na ukrytym, promieniującym punkcie generującym rzeczywistość przejawioną. Gdy jednak religia skupia się na innym typie mocy [...] która nie stwarza kosmosu, lecz kieruje ładem wewnątrzspołecznym, narzucanie ustanowionych kategorii na fizyczną formę jest czymś błędnym, a nawet gorszym⁹¹.

Tę krytykę Cave odparł, pisząc, że zarówno starożytni Hindusi jak i starożytni Grecy odwoływali się do koncepcji wielu geometrycznych środków kosmosu⁹².

Eliademu stawiano też zarzut, że jest bardziej guru niż uczonym. Ę. Cioran wspominał, że na początku lat 30. był „guru” i „idolem ‘nowej generacji’” rumuńskich intelektualistów. Jego ahistoryczne podejście do świata uznawał za „[s]zaleństwo”⁹³.

W rozmowie z C.H. Rocquetem Eliade zwierzył się, że za guru uważali go także niektórzy amerykańscy słuchacze jego wykładów o religiach indyjskich⁹⁴. S. Tokarski stwierdził wręcz, że Eliade „zasłynął jako ‘Guru Ameryki’, duchowy nauczyciel młodego, zbuntowanego pokolenia”⁹⁵.

Poddawano krytyce jego skoncentrowanie się na zagadnieniu *sacrum* przy braku precyzji w jego opisie. W pismach Eliadego status *sacrum* jest niejasny. Trudno dociec, czy jest ono dla niego kategorią antropologiczną, należącą do struktury człowieka (tu Eliade mówi, że *sacrum* jest elementem struktury ludzkiej świadomości), czy ontologiczną – czymś, co należy do rzeczywistości pozaludzkiej, transpersonalnej i transcendentnej⁹⁶. Jak pisał A. Bronk:

Użycie przez Eliadego *sacrum* jako podstawowego pojęcia teorii religii spowodziło na niego zarzuty, wysuwane zwykle pod adresem N. Söderbloma i R. Otto, do których jego poglądy są najbardziej zbliżone. Krytykowano niejasną pozycję metodologiczną *sacrum* (i archetypu) jako nieempirycznej kategorii filozoficzno-teologicznej, rodzaju religijnego *a priori*, służącego

⁹¹ G. Alles, *Surface, Space, and Intention: The Parthenon and the Kandariya Mahadeva*, „History of Religions”, 28 (1988), s. 36. Por. D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York 1993, s. 149.

⁹² Tamże, s. 150.

⁹³ E. Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty: Eseje i portrety*, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 85. Cioran zaatakował Eliadego w artykule „Człowiek bez przeznaczenia”. Po latach przyznał, że jego krytyka zawierała tyle ogólników, że mogła się odnosić do kogokolwiek, a bezpośrednim powodem jego napisania była zemsta za wyniosłe potraktowanie jego przyjaciółki (s. 89–91).

⁹⁴ [M. Eliade], *Próba labiryntu*, s. 121.

⁹⁵ S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz Orientu*, „Miesięcznik Literacki” nr 6, 1980, s. 100.

⁹⁶ A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xvii.

apologetycznym celom religii. W związku z twierdzeniem Eliadego, że być człowiekiem to być religijnym, religia utożsamia się po prostu z kulturą⁹⁷.

Zdaniem Altizera Eliade „pisze w języku abstrakcyjnych pojęć teoretycznych, podczas gdy człowiek archaiczny wypowiadał się wyłącznie poprzez symbole, mity i rytę”. Eliadego człowiek prymitywny żyje zanurzony w świecie *sacrum*, w którym każdy czyn jest odnoszony do *sacrum*, a jego życie jest pozbawione odniesień do historii innej niż ustna tradycja mityczna. Uważa, że problem ten Eliade próbował rozwiązać, przyjmując kategorie teologii mistycznej, szczególnie neoplatonńskiej, stanowiące syntezę tradycji archaicznej oraz świeckiej dialektyki człowieka żyjącego w świecie *profanum*⁹⁸. W przekonaniu Altizera obiektem zainteresowania Eliadego nie jest jednostkowy ludzki los, ale raczej sposób jego partycypacji w *sacrum*: „ta partycypacja jest rzeczywista, nie jest projekcją doświadczenia profanicznego, ale jest samą rzeczywistością”⁹⁹.

Jego zdaniem Eliademu nie udało się też stworzyć pozytywnej dialektyki *sacrum*. Próbował to bezskutecznie uczynić, odwołując się do archaicznej koncepcji czasu, czasu mitycznego istniejącego *in illo tempore*¹⁰⁰.

Sympatii Margula nie zyskało Eliadowskie rozpoznawanie *sacrum* we wszystkim, w każdym składniku krajobrazu: „lansowana [przez Eliadego – J.S.] teza, że czas i przestrzeń, i świat, i życie ludzkie, i społeczeństwo mogą być obiektem hierofanii, przestaje w ogóle oznaczać coś konkretnego, bo gdy wszystko, to właściwie nic specjalnego”¹⁰¹. Ten argument wszelako jest łatwy do odparcia. Rumuński uczony wykazał się tutaj genialną intuicją, gdyż współczesne analizy pokazują, że *sacrum* przemieszcza się i rozszerza, jako że ma swe źródło w emocjonalizmie (co akcentował już Durkheim)¹⁰² i zaczyna obejmować sobą coraz szersze połacie życia. W latach 40., gdy Eliade pisał swój *Traktat*, nikt nie dostrzegł przejawów *sacrum* np. w sporcie czy choćby zwykłej przechadzce w górach¹⁰³.

We wstępie do Eliadowskiej *Historii wierzeń i idei religijnych* A. Bronk pisał:

Większość zarzutów sprowadza się do poglądu, że Eliade posługuje się historią religii instrumentalnie do dowodzenia wcześniej przyjętych twierdzeń. Nie licząc się dostatecznie z wszechstronnie dobranymi danymi empirycznymi, usiłuje on apriorycznie i normatywnie narzucić w ramach filozoficzno-religijnej antropologii określony sposób widzenia religii i człowieka. Dlatego jego poglądy może przyjąć tylko ten, kto podziela jego filozoficzne i metodologiczne założenia. Posta-

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ T.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, s. 42–43.

⁹⁹ Tamże, s. 44.

¹⁰⁰ Tamże, s. 195.

¹⁰¹ T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, s. 337.

¹⁰² É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii*, PWN, Warszawa 1990, s. 218.

¹⁰³ Por. mój artykuł *Sport między sacrum a szaleństwem*, w: Z. Dziubiński (red.), *Edukacja poprzez sport*, Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 2004, s. 112–142.

wa taka przekreśla historię religii jako dyscyplinę empiryczną, opartą na mocnych fundamentach historycznych i filologicznych. I tak np. Eliade, zamiast (obiektywnie?) interpretować pewien symbol religijny, narzuca na niego siatkę apriorycznego systemu symbolicznego. Zapewnia to niejako automatycznie, bo wewnątrzsystemowo, prawdziwość i niefalsyfikowalność głoszonych przez niego tez, tak jak brak pozasystemowej (pozytywnej lub negatywnej) ich weryfikacji daje im rodzaj immunitetu poznawczego¹⁰⁴.

Dostało się też Eliademu za jego podejście do mitu. Jak stwierdził S. Tokarski:

Eliade nie liczy się z faktem, że istnieją ludy prymitywu o bardzo skąpej mitologii. Poza tym stwierdzenie, że mit warunkuje każdą czynność ludzką, jest negowane przez liczne autorytety antropologiczne, jak np. Nadel. Nie zawsze mity są traktowane jako idealne prototypy (Beattie, Leenhardt, Firth, Greenway, Kluckhohn, Malinowski, Bourdillon, Lessa, Lévi-Strauss, Fischer, Turner). Związek mitu ze strukturą społeczną jest różny: jedne je odzwierciedlają, inne z nią polemizują. Zarzuca się Eliademu zbyt silny akcent, który ów badacz kładzie na orientację mitu ku przeszłości (początek czasu). Tymczasem mit szybko adaptuje się do zmiennej teraźniejszości (Beattie). Założenie, że mit znosi historię, jest również nie do utrzymania w całej rozciągłości¹⁰⁵.

R.A. Segal za wątpliwe uważa argumenty Eliadego, że mit może zastąpić naukę i że współcześnie żyjący ludzie hołubią mity. Jeśli, co wielokrotnie podkreślał Eliade, te funkcje mitu, których nie da się wyjaśnić, zależą od tych, które dają się wyjaśnić, to nigdy nie wyjaśnić, jak analizować inne aspekty mitu, które nie poddają się naukowej weryfikacji¹⁰⁶.

Segal zakwestionował też Eliadowską koncepcję, w myśl której mit przenosi ludzi *in illo tempore*, do mitycznego przaczasu. Badacz ten uważa, że współczesne, świeckie mity, upowszechniane przez książki i filmy kultury masowej nie przenoszą ludzi do czasów, w których żyli bogowie¹⁰⁷. Ale, można zapytać, czy mity religijne czynią to inaczej niż w wyobraźni? Czy oglądanie historii życia Chrystusa bądź świętych w filmie bądź czytanie o nich w książce przenosi chrześcijan w czasy I wieku inaczej niż w wyobraźni?

E. Leach zarzucił Eliademu to, że przykładą większy nacisk na znaczenie poszczególnych symboli niż na strukturalne relacje między różnymi symbolami.

Przyznając klasykowi antropologii rację, D. Allen tym niemniej stwierdził, że:

jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie pisma Eliadego, stanie się jasne, że w jego fenomenologicznym podejściu najważniejszy nie jest jeden określony symbol, ale struktura całego symbolizmu; oznacza to, że fenomenolog nie jest w stanie uchwycić znaczenia jakiegoś symbolu, o ile nie rozpozna go jako jednej z wielu możliwych 'waloryzacji' systemu strukturalnego¹⁰⁸.

¹⁰⁴ A.B., *Słowo od wydawcy*, s. xx; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 271.

¹⁰⁵ S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 79.

¹⁰⁶ R.A. Segal, *Does Myth Have a Future?*, w: L.L. Patton, W. Doniger (red.), *Myth and Method*, s. 89.

¹⁰⁷ R.A. Segal, *Theorizing about Myth*, University of Massachusetts Press, Amherst 1999, s. 24.

¹⁰⁸ D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 147–148.

D. Allen postawił Eliademu zarzut, który mógłby wyjść spod pióra każdego lewicowego bądź lewicującego krytyka, a mianowicie utrwalania niesprawiedliwego systemu społecznego:

Eliadego studia nad religią doprowadziły do kontrowersyjnych interpretacji i sądów o współczesnym świecie i przyszłości ludzkości, które czasami są reakcyjne. Mogą się one odwoływać do różnych tradycyjnych, hierarchicznych, naukowych orientacji, ale w kategoriach głoszonych przez niego idei i celów mogą nie spełniać oczekiwań. W swoich studiach Eliade kładzie nacisk na oddzielenie płaszczyzn analizy i rzeczywistości oraz prymat nieredukowalnej struktury religijnej. Nie waha się jednak czynić osobistych i naukowych osądów o ekonomicznych, politycznych, społecznych i historycznych planach odniesienia. Skupiając się na kulturach religijnych, na nieredukowalnej, religijnej istocie rzeczywistości i na prawdzie o w znacznej mierze niehistorycznym i antyhistorycznym sposobie istnienia w świecie, Eliade ignoruje, przykładowo, mniejszą wagę, a nawet atakuje sprawiedliwe wartości i wysiłki ekonomiczne, społeczne, polityczne i historyczne. Zamiast natchnąć ludzi wiarą we własne siły i możliwość wyzwolenia, wiele z jego sformułowań [...] reprodukuje hierarchiczne struktury dominacji i zostawia większość ludzi uwięzionych w strukturach bezsilności, ubóstwa, wyzysku klasowego oraz prześladowań ze względu na płeć i rasę.¹⁰⁹

Ponadto:

W swojej tendencji do romantyzacji i idealizacji większości z tego, co przednowoczesne i mityczne – w przeciwieństwie do niszczących potępień i lekceważenia tego, co nowoczesne – Eliade skupia się na tym, co w nowoczesności negatywne, ignorując to, co jest w niej pozytywne. Jeśli natomiast chodzi o kultury przednowoczesne, to skupia się na tym, co jest w nich pozytywnego, a pomija aspekty negatywne. [...] W podobny sposób Eliade zbyt łatwo odrzuca nowoczesną, świecką demokrację i minimalizuje niebezpieczeństwa antydemokratycznych teokracji¹¹⁰.

Po tej ostrej krytyce Allen proponuje rozszerzenie podejścia Eliadego z trzech powodów, gdyż:

on neguje lub obniża wartość osiągnięć nowoczesności; odrzuca głosy wielu 'innych', stłumione przez współczesny Zachód; oraz nie zwraca uwagi na sposób, w jaki 'inni' byli i nadal są upośledzeni w tradycyjnych kulturach religijnych¹¹¹.

Eliadego atakowano za uproszczenia i nieuprawnione generalizacje w recepcji klasycznej jogi indyjskiej (S. Dasgupta, R. Gombrich) oraz szamanizmu (np. za niedocenianie roli halucynogenów w rozwoju wewnętrznego, wizyjnego świata szamana)¹¹². W przyjętej przez niego hierarchii katalizatorów stanów nieświad-

¹⁰⁹ D. Allen, *Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spirituals Renewal*, s. 230.

¹¹⁰ Tamże, s. 232.

¹¹¹ Tamże, s. 231.

¹¹² Eliade mówił za to o ryzyku związanym z zazywaniem halucynogenów i traktowaniem powstałych w wyniku tego wizji jako mistycznych: M. Eliade, *Waiting for the Dawn*, wykład wygłoszony na

domości środki halucynogenne zajmowały niskie miejsce obok tańca transowego i nawiedzenia ('opętania'). W halucynogenach widział wyłącznie „mechaniczne środki osiągnięcia transu”¹¹³.

S.A. Tokariew uznał jego *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* za całkowicie nieudaną próbę połączenia z sobą ogromnej ilości faktów zgromadzonych w wyniku lektury tekstów dotyczących zjawisk religijnych na całym świecie, które Eliade uznał za przejawy szamanizmu¹¹⁴.

Eliadem można też postawić zarzut niemal całkowitego pominięcia milczeniem tantry buddyjskiej w *Jodze*¹¹⁵. W pracy *Mefistofeles i androgyn* w nonszalancki, upraszczający sposób utożsamiał z sobą wszystkie niefizyczne poziomy egzystencji człowieka w ciałach: tęczowym, niebiańskim, duchowym, boskim czy Czystej Światłości, które w oryginalnych tekstach buddyjskich i dzogczien są od siebie wyraźnie oddzielone. A pierwotny stan istnienia, czyli ciało świetliste, źródłowy wymiar egzystencji w naukach dzogczien, utożsamiał z ciałem astralnym zachodnich ezoteryków, będącym dla tych ostatnich jedną z niższych form istnienia¹¹⁶. Eliadego tłumaczy tutaj to, że w latach 50., kiedy powstały owe dzieła, brak było specjalistycznych prac na ten temat w językach zachodnich.

Ponadto to, co Eliade uważa za degradację symbolu, czyli jego interioryzację w ciele człowieka¹¹⁷, można potraktować jako kres jego ewolucji, dokonaną przez tantryków w duchu tożsamości mikro- i makrokosmosu. Gdy Słońce i Księżyc przestały być zewnętrznymi planetami, którym niegdyś oddawano cześć, stały się dwoma strumieniami energii w ciele subtelny jogina praktykującego tantrę. W kategoriach tantry świadoma praca z nimi prowadzi do wyzwolenia.

Choć Eliadego na ogół nie uważano za zwolennika ewolucjonizmu, to hołdowanie Frazerowskiej metodologii zarzucił mu K. Werner. Chodziło o błędne, jego zdaniem, odczytanie tekstu Rigwedy (X 136), który Eliade¹¹⁸ interpretował jako pierwotną, ekstatyczną, niby-szamańską formę ascezy, prawdopodobnie powstałą

Uniwersytecie Kolorado, 26 X 1982, w: D. Carrasco, J.M. Swanberg (red.), *Waiting for the Dawn*, s. 15–16.

¹¹³M. Eliade, *Szamanizm*, s. 487.

¹¹⁴S.A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, s. 250.

¹¹⁵Nie ma odrębnego rozdziału o tantrajanie; wzmianki o tantrykach buddyjskich pojawiają się tylko w rozdziale o alchemii (M. Eliade, *Joga: Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1984, s. 285–289).

¹¹⁶Por. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 39. Różnice między różnymi duchowymi ciałami w naukach tybetańskich wyjaśniłem w artykule *Metody realizacji w naukach tantry, mahamudry i dzogczien*, w: J. Sieradzan (red.), *Buddyjska wizja śmierci i umierania*, Wydawnictwo T.T., Kraków 1997, s. 106–120.

¹¹⁷M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, s. 444.

¹¹⁸M. Eliade, *Joga*, s. 337.

pod wpływem środków halucynogennych i niższą od jogicznego *samadhi*, określanego przezeń mianem ekstazy¹¹⁹.

Za nadużycie metodologiczne można też uznać to, że akceptował wyjaśnienia bardziej skomplikowane, odwołujące się do mistyki, od prostszych, bardziej racjonalnych. Np. autokastracja w starożytności nie była darem dla bogini kapłana Galla, jak sądził, odwołujący się do Eliadego T. Sapota¹²⁰, lecz koniecznością. To, co starożytnym wydawało się być „szaleństwem”, zdaniem W. Burkerta było w istocie czynem racjonalnym. W epoce częstych wojen, w których zwycięzcy z reguły zabijali w zdobytych miastach wszystkich mężczyzn, oszczędzano kastratów, którzy nie stanowili zagrożenia, ponieważ nie mogli zapłodnić kobiet zdobywców swoim nasieniem¹²¹.

Eliade ignorował też najnowsze osiągnięcia antropologii i etologii. Gdyby zapoznał się z nimi, nie mógłby głosić, że mit poprzedza rytuał. Wielu etologicznie i antropologicznie ukierunkowanych religioznawców powoływało się na obserwacje zwierząt, głównie prymatów, które pokazują, że również wśród ssaków dostrzeżono zachowania identyfikowane jako mające związek z szeroko rozumianym *sacrum*¹²². Zdaniem W. Burkerta: „Rytuał jest znacznie starszy w historii ewolucji, ponieważ jego początki sięgają wstecz nawet do świata zwierząt, podczas gdy mit mógł zaistnieć dopiero wraz z pojawieniem się mowy, specyficznie ludzkiej zdolności”¹²³.

Gwoli ścisłości należy wspomnieć, że Eliade bardzo rzadko odpowiadał na krytykę i nie zmieniał poglądów pod jej wpływem¹²⁴. Pozostał wierny własnej wizji, jaką pełnią religia i nauka. Swojej hermeneutyki totalnej nie traktował jednak jako jednej więcej metody badawczej w szeregu innych. Miała ona na celu, jak to ujął I. Strenski: „promocję praktycznej wizji świata, pewnego rodzaju uniwersalnej ideologii, a nawet ‘nowej świadomości religijnej’”¹²⁵.

Strenski uznaje jego podejście do metodologii za radykalne, a nawet rewolucyjne¹²⁶. Wykracza ona bowiem znacznie poza ramy zakreślone przez naukę

¹¹⁹ K. Werner, *The Longhaired Sage of Rv 10.136: A Shaman, a Mystic or a Yogi?*, w: tenże (red.), *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, Curzon Press, Richmond 1994, s. 40–42.

¹²⁰ T. Sapota, *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury: Studium wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku naszej ery*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001, s. 51–53.

¹²¹ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley 1979, s. 105.

¹²² Por. R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na Świecie” nr 12, 1983, s. 102–103, 128–129; H. Maccoby, *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, Thames and Hudson, Bath 1982, s. 9.

¹²³ W. Burkert, *Home Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley 1983, s. 31.

¹²⁴ A. Rega, *Człowiek w świecie symboli*, s. 205.

¹²⁵ I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 105.

¹²⁶ Tamże, s. 108.

empiryczną. Eliade miał ambicje, aby to, co pisał, trwale zmieniało ludzi; naukę traktował więc jako wstęp do praktyki religijnej. Biorąc na swój warsztat jakieś zagadnienie, nie tyle zamierzał przedstawić stan badań na jego temat i postawić jakąś tezę, ale – zgodnie z indyjską definicją prawdy (w sanskrycie *satya*) jako bytu (*sat*) – chciał pokazać omawianą tradycję, np. szamanizm czy jogę, jako sposób bycia w świecie, umożliwiający przeżywanie *sacrum* tutaj i teraz.

Eliade nie stałby się obiektem krytycznej recepcji, gdyby nie wywarł znaczącego wpływu na nauki humanistyczne. Niektórzy piszą wręcz o erze Eliadowskiej: jedni w pozytywnym, inni w negatywnym znaczeniu¹²⁷. W 1991 roku Amerykańska Akademia Religii zorganizowała konferencję naukową „Mit i metoda w erze post-Eliadowskiej”¹²⁸.

Eliade wyznał prof. P. Hammondowi, że zarówno w pracy naukowej, jak i twórczości artystycznej kieruje się intuicją¹²⁹. To, że nad naukowca stawał mistyka i poeta, może też wynikać z jego osobistych predylekcji wobec szamanów i joginów, którym dedykował dwie fundamentalne rozprawy, ale także – jak sugerował Ellwood¹³⁰ – jego osobistych przeżyć mistycznych, czemu dawał wyraz w twórczości literackiej (chodzi głównie o *Tajemnicę doktora Honigbergera* i *Zakazany las*). Nie należy zapominać, że na przełomie 1930 i 1931 roku przez pół roku praktykował jogę w aśramie Swamiego Śiwanandy w indyjskim Riszikeszu¹³¹.

Poza krytykami Eliade ma też, naturalnie, licznych zwolenników. Podkreślano zwłaszcza ogromną rozpiętość jego zainteresowań, sięgających od antropologii do religioznawstwa, od działalności publicystycznej poprzez krytykę literacką, a skończywszy na powieściopisarstwie. Jego książki można znaleźć w niemal każdej księgarni w różnych działach: filozofii, religii i fikcji literackiej¹³².

W Polsce zajmowali się nim zarówno badacze marksistowscy¹³³ czy marksizujący¹³⁴, jak i katolicy¹³⁵. T. Margul, podkreślając rewelatorskie znaczenie dzieła

¹²⁷ Por. N. Smart, rec. z M. Eliade (gen. red.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1–16, Macmillan, New York 1987, „Religious Studies Review”, 14:3 (1988), s. 197, cyt. w: R. Corless, *Building on Eliade's Magnificent Failure*, w: B. Rennie (red.), *Changing Religious Worlds*, s. 3. Opinię tę powtarzają Corless (tamże, s. 9) i R.T. McCutcheon (*Methods, Theories, and the Terrors of History*, w: tamże, s. 21).

¹²⁸ *Preface*, w: L.L. Patton, W. Doniger (red.), *Myth and Method*, s. ix.

¹²⁹ Wypowiedź cyt. w: I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 70.

¹³⁰ R. Ellwood, *A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, s. 117.

¹³¹ [M. Eliade], *Próba labiryntu*, s. 46–52, 218.

¹³² I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, s. 70.

¹³³ M. Nowaczyk, *Orientacje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie niemarksistowskim*, w: J. Keller (red.), *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*, cz. 1, Wojskowa Akademia Polityczna, Warszawa 1982, s. 217–222.

¹³⁴ Por. np. T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, s. 317–338.

¹³⁵ Por. np. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia: Zarys filozofii religii*, TN KUL, Lublin 1977, s. 242–244; T. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u M. Eliadego*, Kraków 1994;

Eliadego dla nauki¹³⁶, zarzucił mu zarazem, że umieścił się „po wiadomej stronie ideologicznej”¹³⁷ i występuje „otwarcie, z podniesioną przyłbicą, z pozycji interesów fideizmu i konserwatyzmu”¹³⁸ oraz, generalnie, kapitalizmu¹³⁹.

J. Borgosz pisał o próbie stworzenia przez niego syntezy antropologicznej kultur Wschodu i Zachodu, którą nazwał antropologią fuzyjną¹⁴⁰, oraz „panhistorycznej koncepcji człowieka integralnego”¹⁴¹. Ten człowiek integralny (koncepcja J. Maritaina, powstała na podstawie idei „humanizmu integralnego” Pico della Mirandoli) miałby stanowić przeciwieństwo człowieka totalnego marksizmu. Jest to synteza zachodniej koncepcji człowieka z koncepcjami powstałymi na Wschodzie i wśród ludów prymitywnych¹⁴². Zdaniem Borgosza: „eliadyzm jest najszerszą – jak dotąd – próbą ‘przekroczenia’ wszystkich światopoglądów religijnych i świeckich, w tym także marksizmu”¹⁴³.

Broniąc Eliadego przez krytykami, S. Tokarski wskazywał na sprzeczności w ich prezentacji poglądów rumuńskiego myśliciela:

Baird, Kirk i Wallace zarzucają mu zarazem mistycyzm i ateizm, kryptoteologizm i desakralizację świętości, uznają go raz za proroka, szamana, guru, innym razem ganią intelektualizm, racjonalizm, koncepcjonizm w sferze badań religii. Podkreślając z jednej strony niezwykle rozbudowany warsztat badawczy, ganią zaś wspomnianą już naiwność eliadowskich konstatacji, tropią niekonsekwencje i niespójności¹⁴⁴.

Tokarski zauważył, że niekonsekwencje konstrukcji dzieła, które G. Durand uznał za słabość, dla F. Sullivana stanowiły wybitne osiągnięcie i dowód na oryginalność podejścia¹⁴⁵.

W obronie Eliadego Tokarski mógłby przywołać słowa z powieści O. Wilde’a: „Kiedy krytycy nie zgadzają się ze sobą, oznacza to, że artysta pozostaje w zgodzie z sobą samym”¹⁴⁶.

Z. Pawlak, *Struktura religii w ujęciu Mircea Eliadego*, „Ateneum Kapłańskie” nr 1, 1975, s. 151–164; tenże, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1995.

¹³⁶T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, s. 325, 335.

¹³⁷Tamże, s. 322.

¹³⁸Tamże, s. 335.

¹³⁹Tamże, s. 336.

¹⁴⁰J. Borgosz, *Nowa antropologia filozoficzna M. Eliadego*, „Humanitas”, t. 3, Wrocław 1980, s. 26–27, 31–32.

¹⁴¹Tamże, s. 37, podkr. J.B.

¹⁴²Tamże, s. 40.

¹⁴³Tamże.

¹⁴⁴S. Tokarski, *Szkola Chicago*, s. 81–82. O tym, że niektórzy krytycy uważali Eliadego za „mystyka, szamana, albo postać literacką, nie przejmującą się niekonsekwencjami swojego pisarstwa”, wspominał też D. Allen (*Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spirituals Renewal*, w: B. Rennie [red.], *Changing Religious Worlds*, s. 229).

¹⁴⁵S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 39.

¹⁴⁶O. Wilde, *Portret Doriana Graya*, Biblioteka Gazety Wyborczej, Warszawa 2005, s. 6.

B. Moliński stwierdził, że „niezależnie od jawnie sofizmatycznego lub powierzchownego charakteru niektórych spośród licznie przez niego formułowanych paradoksów, wizji i przewidywań, wszystkie one [...] spełniają swoją humanistyczną funkcję”¹⁴⁷.

Bez twórczości Eliadego światowa humanistyka z pewnością byłaby znacznie uboższa.

Eliade's Critics

Key words: *Eliade, religion, methodology, hermeneutics, myth, sacrum, anthropology, ahistorism, reductionism, eclecticism, decontextualization, unfalsifiability, unscientific character, mysticism, metaphysics, humanism*

Here is a list of alleged errors that Eliade has made in his writings. He was blamed for (indulging/accepting): apriorism, ahistorism, reductionism, normativism, decontextualization, unfalsifiability, unscientific character of his claims, methodological eclecticism, idealization of the past, disparaging the present, triviality, repetitiveness, shallow comparison, groundless generalizations, ignorance of differences and cultural contexts, blindness to the specificity of each religious faith, incoherence, ambiguity, sloppy translation, interpretations that are too bold, distorting facts, biased explanation of mythical meanings, separating myths from rituals, confusing external form of phenomena with their meaning, misguided selection of sources, relying on shaky testimonies, neglecting rules of verification, omitting religions that were incompatible with his conception of the morphology of the sacrum, discrimination against some forms of religious experience, arbitrary understanding of religious symbols, primeval monotheism and diffusionism, the archaic ontology as the ground for all religions, religion as the foundation of all cultures, imposing Indian patterns of faith on European religions, despising numerous authorities in the humanities, mysticism, Jungism, inscrutable metaphysics, a penchant for esoteric and occultic practices. In sum, he was accused of being more of a shaman and a guru than an artist or a scientist. Eliade did not answer to these criticisms, leaving the task to be accomplished by his accolites who were always numerous and ready to support him.

¹⁴⁷ B. Moliński, *Humanistyka, religioznawstwo i mit samotnego człowieka: Uwagi o twórczości Mircea Eliadego*, w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia: Wybór esejów*, PIW, Warszawa¹ 1970, s. 27–28.