

Jan Swianiewicz

Miejsce historii w metodologii Mircei Eliadego

Słowa kluczowe: *Eliade, historia religii, filozofia historii, hermeneutyka, fenomenologia religii, religia.*

Eliade nie był ani antropologiem, ani etnologiem, ani filozofem. W swych dziełach określał siebie przede wszystkim jako historyka religii. Tę autodefinicję należy uszanować tym bardziej, że była ona głęboko przemyślana. Eliade postulował całkowitą autonomię historii religii jako dyscypliny badawczej. Konieczność takiego statusu tej nauki wynikała według niego nie tylko z nieredukowalności jej przedmiotu teoretycznego, ale również z duchowych potrzeb współczesnego człowieka. Z tego względu Eliade dołożył wielu starań, by wyjaśnić przyczyny kryzysu, w jakim znalazła się, według niego, historia religii, a przede wszystkim, by wypracować terminologię i metodę badań, która problemom tym mogłaby zaradzić. Ten wątek myśli autora *Traktatu o historii religii* nie jest jednak szczególnie eksponowany. Eliade będąc bowiem przekonany o słuszności, często przywoływanej przez niego, zasady Henri Poincarégo, która głosi, że „skala tworzy zjawisko”, nie oddzielał wyraźnie rozważań epistemologicznych od właściwych badań różnorodnych fenomenów religijnych. Z tego względu wielu komentatorów łatwo godzi się z poglądem Artura Regi, że Eliadego cechuje „nastawienie eklektyczne” i „skłonny jest on zaakceptować każdą metodę, która może nas przybliżyć do zrozumienia relacji człowieka do *sacrum*” (Rega 2001: 20–21). Stwierdzenie to jest prawdziwe tylko w połowie. Faktycznie nadrzędnym celem Eliadego było określenie znaczenia zjawiska religijnego. Jednak już sam postulat jednego i nieredukowalnego sensu religii zakłada istnienie określonej metody, która tkwi po prostu w sposobie opisu badanego przedmiotu. Tak należy rozumieć poczynione przez Eliadego we wstępie do *Traktatu* zastrzeżenie, że „zjawisko religijne objawi się nam jako takie tylko wówczas, gdy ujmiemy je według jego warunków istnienia, czyli wówczas, gdy zbadamy je w skali religij-

nej” (Eliade 2000: 13). Religia jest tu przedmiotem badania, „skala”, jaką ona narzuca – metodą.

Wydobycie tej ukrytej w dziełach Eliadego metodologii jako pewnej spójnej wizji tego, czym powinna się stać historia religii, jest zadaniem ambitnym i potrzebnym. Jednak w ramach krótkiego (a nawet i długiego) artykułu nie da się go rzetelnie zrealizować. Dlatego też chciałbym się tutaj skupić tylko na określonym aspekcie tego zagadnienia, ukazać jego węzłowość i niektóre konsekwencje. W wybraniu tego jednego kluczowego punktu pomaga sam Eliade, który mimo wszystko pozostawił po sobie zbiór esejów dotyczących w sposób dość bezpośredni metodologii historii religii. Oryginalny angielski tytuł tego tomiku zawiera od razu wskazówkę, której nam tutaj potrzeba. Brzmi on: *The Quest. History and Meaning in Religion*¹. Oto więc zadanie, a dla Eliadego, jak się przekonamy, nawet misja – historia i znaczenie w religii. Jakie są ich wzajemne związki? Czy któreś jest ważniejsze i warunkujące? Czy znaczenie religii jest historycznie zmienne? A jeśli jest jedno i ponadczasowe, to czy skomplikowane dzieje gatunku ludzkiego fakt ten przesłaniają czy właśnie go ukazują? Tego rodzaju pytania uznaje Eliade w swoim *Retrospektywnym przeglądzie historii religii* za rządzące wewnętrznym rozwojem dyscypliny, której się poświęcił. Spory wokół nich się koncentrujące ostatecznie zaowocowały, według niego, „pewnym napięciem wśród badaczy *Religionswissenschaft*” (Eliade 1997a: 56). Z jednej strony stanęli „fenomenolodzy”, twierdzący, że ich podejście metodologiczne daje „możliwość uchwycenia *istoty* i *struktury* zjawisk religijnych”, z drugiej zaś „historycyści”, których zdaniem „religia jest faktem wyłącznie historycznym, pozbawionym jakiegokolwiek transhistorycznego znaczenia czy wartości, a poszukiwanie »esencji« równoznaczne jest z powrotem do starego błędu platońskiego” (Eliade 1997a: 56). Zasadą tego podziału jest silniejsze bądź słabsze wyakcentowanie jednego z dwóch pytań: 1. *czym jest religia, jakie jest jej znaczenie?*; 2. *w jakiej mierze można mówić o historii religii i jak ona przebiegała?* Eliade w swoim *Traktacie* stawia te zagadnienia obok siebie i traktuje jako jednakowo ważne². W ten sposób stara się nawiązać do tradycji zapoczątkowanej przez włoskiego historyka religii Rafaele Pettazoniego, który „kładał duży nacisk na komplementarność »fenomenologii« i »historii«” (Eliade 1997a: 49). Tak też nowa metoda, którą Eliade starał się stworzyć, a przede wszystkim stosować, nazywana przez niego „hermeneutyką całościową” lub „twórczą”, miała być przekroczeniem zarysowanej wyżej alternatywy i „dotarciem do szerszej perspektywy, w której dałoby się razem zastosować te dwa stanowiska” (Eliade 1997a: 49). Odnowa historii

¹ W języku polskim publikacja ta ukazała się pod tytułem *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*.

² „Przedmiotem niniejszej pracy są dwa zagadnienia: 1. *czym jest historia religii?*; 2. *w jakiej mierze można mówić o historii religii?*”. Eliade, 2000: 14.

religii miała więc, krótko mówiąc, polegać na docenieniu obu członów nazwy opisującej tę dyscyplinę naukową.

Jeśli mam rację twierdząc, że węzłowym problemem metodologii Eliadego jest pytanie o miejsce badań historycznych w ramach poszukiwań uniwersalnego znaczenia, to filozoficzna doniosłość jego projektu historii religii nie budzi chyba wątpliwości. Już sama terminologia, jakiej Eliade używa, by określić swoje podejście („historycyzm”, „fenomenologia”, „hermeneutyka”), i nazwiska, które przywołuje (od Platona przez Hegla, Husserla i Heideggera po Ricoeura), budzą w filozoficznie nastawionym czytelniku szereg skojarzeń i refleksji. Nic w tym zresztą dziwnego, bo jeśli filozofię określa się czasem jako „myślenie o myśleniu”, to każdy badacz, zastanawiając się nad własną metodą, staje się filozofem. Na tym właściwie można by poprzestać i przejść do rzeczy. Obawiam się jednak, że tak ogólne i, przynajmy, nieco banalne sformułowanie filozoficznych racji dla czytania Eliadego, odbić się może na wnioskach płynących z tej lektury, czyniąc je właśnie ogólnikowymi i banalnymi. Tym, co bowiem w istocie czyni pytanie o metodologię historii religii interesującym, nie jest fakt, że Eliade rozmyślając nad nią, wchodził czasem w rolę filozofa, ale właśnie to, że z gruntu i z wyboru filozofem nie był. Stwarza to okazję, by kwestię, jaką zamierzam tu postawić, sprecyzować nie tylko jako problem filozoficzny, ale również jako problem filozofii samej. W tym celu chciałbym poświęcić kolejny akapit próbie spojrzenia na refleksję filozoficzną oczyma Eliadego – historyka religii.

Z tego punktu widzenia filozofia jest fenomenem kulturowym, który swoje właściwe znaczenie ujawnia dopiero, gdy umieści się go w kontekście znacznie szerszym, niż zwykle się to czyni. To poszerzenie perspektywy ma charakter choćby geograficzny. Historyk religii nie może na przykład pomijać hinduskiej tradycji filozoficznej. Bardziej pouczająca jest jednak szerokość kontekstu historycznego, w którym umieszczona zostaje filozofia. Platon okazuje się być dziedzicem długiej prehistorii człowieka, a jego koncepcja idei jawi się jako „teoretyczne uzasadnienie ontologii ludzkości archaicznej”, zgodnie z którą „jakiś przedmiot lub akt staje się rzeczywisty jedynie wtedy, gdy *naśladuje* lub *powtarza* archetyp” (Eliade 1998: 46). Równie swobodnie zestawia Eliade cykliczną koncepcję historii wszechświata u stoików z podobnymi motywami w mitologiach starożytnego Wschodu. Największe znaczenie dla jego wizji filozofii ma jednak rytuał inicjacji, występujący powszechnie, choć pod różnymi postaciami, w społecznościach tradycyjnych. Podstawowych „struktur inicjacyjnych” doszukuje się Eliade już w metodzie majeutycznej Sokratesa (Eliade 1997a: 172). Znaczenie tego porównania odnaleźć można wyrażone wprost w jednej z notatek w *Dziennikach* Eliadego: „Inicjacja jest równoważna filozofii”, gdyż reprezentuje ona „»śmierć« na poziomie doświadczenia świeckiego, »zmartwychwstanie« zaś – w wymiarze religijnym, tzn. uzyskanie wiedzy metafizycznej”, a „coś bardzo podobnego dokonuje się za sprawą filozofii: doprowadza ona do »śmierci« niewiedzy i odrodze-

nia poprzez poznanie” (Eliade 2001: 292). Ulubionym przykładem Eliadego są w tym kontekście fenomenologiczne operacje Husserla. To, co określa on mianem „postawy naturalnej”, jawi się historykowi religii jako odpowiednik fazy świeckiej, przedinicjacyjnej. „Redukcja fenomenologiczna” oznacza natomiast opuszczenie świata *profanum* i osiągnięcie wymiaru sakralnego, w którym „podmiot-jako-cogito” uzyskuje dostęp do absolutu, czyli rzeczywistości (Eliade 1997a: 172; Eliade 2001: 293). Jeśli zestawimy to porównanie z podstawowym założeniem Eliadego, że termin „religia” użyteczny jest tylko wtedy, gdy „odnosi się go do doświadczenia *sacrum*, wiążąc przeto z pojęciami *bytu*, *znaczenia* i *prawdy*” (Eliade 1997a: 5), to jego spojrzenie na filozofię stanie się ostatecznie jasne. Od starożytności po czasy najnowsze jest ona po prostu jednym z wielu fenomenów religijnych.

Sam w sobie fakt, że historyka religii filozofia interesuje przede wszystkim jako pewna forma analizowanego przez niego zjawiska, nie jest niczym zaskakującym. Perspektywa ta ma jednak tę wartość, że przypomina o jednej z najstarszych tendencji refleksji filozoficznej i czyni ją przedmiotem badań. W ujęciu Eliadego konstytutywna dla zjawiska religijnego opozycja tego, co świeckie, i tego, co święte, podwaja się w przeciwstawieniu historycznego „stawania się” i wieczności. *Sacrum*, które dysponując pełnią bytu, prawdy i znaczenia, udziela w pewnych wyjątkowych okolicznościach ludzkiemu światu tych atrybutów, jest ponadczasowe. Dlatego też każde przeżycie religijne oznacza negację historii, a dążenie do niego i wiara są wyrazem chęci opuszczenia sfery przemijania. W tym kontekście wydobyte przez Eliadego pokrewieństwo filozofii z religią wskazuje na stare filozoficzne skojarzenie poszukiwanej prawdy z ponadczasowością. Oczywiście, o ile na płaszczyźnie przeżycia religijnego związek ten ma charakter egzystencjalnego przeświadczenia, o tyle w filozofii rozpatrywany jest on na płaszczyźnie teoretycznej i dlatego bywa po wielokroć zapośredniczany, przewartościowywany, a nawet negowany. Niezależnie od wszystkich stanowisk, jakie wobec niego zajmowano, problem relacji między historią a prawdą należy uznać za jeden z podstawowych problemów filozofii. Pytanie o metodologię Eliadego może rzucić na tę kwestię specyficzne światło. Jego historia religii jest bowiem jednym z tych miejsc, gdzie pytania o prawdę historyczną i prawdę uniwersalną zadane zostają jednocześnie. Wcale nie tak często się to zdarza. Filozofowie, do tego stopnia dumni z długiej tradycji swej dyscypliny, że czasem obwoływali ją królową-matką wszystkich nauk, łatwo zapominali o istnieniu dziedziny badawczej, której filozofia może być co najwyżej siostrą. Herodot żył o pokolenie wcześniej niż Platon. Filozofowie i historycy, pogrążeni w różnych sposobach myślenia o człowieku i poszukujący różnie pojmowanej prawdy, długo nie nawiązywali ze sobą żadnego dialogu. Wysiłek Eliadego, by napisać prawdziwą historię prawdy ponadhistorycznej, może wiele powiedzieć o przyczynach tego milczenia oraz o sposobach jego przezwyciężania.

* * *

W powyższej ekspozycji problemu zasygnalizowane zostały już niektóre kluczowe dla koncepcji Eliadego rozwiązania. Z konieczności lub przez nieporadność piszącego te słowa stało się to w formie niedomówień, które kondensują się w ostatnim zdaniu. Historia religii Eliadego jako prawdziwa historia prawdy ponadhistorycznej... Ten skrót myślowy należy zacząć rozwijać od pierwszego z jego członów. Zdania na temat tego, jakie wymagania powinno się stawiać historiografowi, co decyduje o „prawdziwości” efektów jego pracy, były i są podzielone. Mówiono o obiektywności (*sine ira et studio* Tacyta), o zwykłym i bezpretensjonalnym realizmie (*wie es eigentlich gewesen* von Rankego), o rzetelności związanej z wiernością źródłom poddanym odpowiedniej krytyce. Eliade czerpie jednak z nurtu, który z naukami historycznymi połączył się dopiero na przełomie XVIII i XIX wieku, przedtem zaś przez wiele stuleci istniał niezależnie. Czyni tak, ponieważ:

[...] zadanie historyka religii jest o wiele zuchwalsze od zadań zwykłego historyka, który ma odtworzyć jakieś wydarzenie lub szereg wydarzeń za pomocą garstki zachowanych dokumentów. Historyk religii musi nie tylko odtworzyć *historię* danej hierofanii (obrzędu, mitu, bóstwa, kultu), lecz także, i to przede wszystkim, zrozumieć i uczynić zrozumiałą *tę odmianę sacrum*, która objawia się za pośrednictwem tej hierofanii (Eliade 2000: 23).

Chodzi tu więc o egzegezę – tę starożytną dyscyplinę, która chce znieść nieczytelność tekstu przez uznanie jej za wtórną względem jego pierwotnej zrozumiałości. Celem jest w zasadzie przerzucenie pomostu między pierwotnym odbiorcą dokumentu a jego następcą współczesnym historykowi. Jednak Eliade, jak pokazuje powyższy cytat, nie zajmuje się jedynie tekstami, ale całym spektrum różnorodnych obiektów i praktyk. Dlatego też metoda, jaką się posługuje, wykracza poza egzegezę tekstualną, stając przed szerszym problemem rozumienia i znaczenia w ich powiązaniu z badaniem i objaśnianiem historii. By cel historii religii mógł zostać osiągnięty, niezbędna jest operacja, którą Paul Ricoeur nazywa „szczepem problemu hermeneutycznego dokonany na metodzie fenomenologicznej” (Ricoeur 1985: 182).

Zauważmy, że w przytoczonej wyżej wypowiedzi Eliadego o zadaniu historyka religii analizowane dokumenty wydają się już od razu jakoś zinterpretowane. Zostają one mianowicie określone jako hierofanie, czyli odmiany, a dokładniej: przejawy³, *sacrum*. Czy coś usprawiedliwia tę zupełnie wstępną wykładnię? W zasadzie jest to pytanie nie tylko o to, w jaki sposób „mit utrwalony w piśmie w kilka wieków później, gdy już przestano go rozumieć, kilka symbolicznych

³ „...przejaw świętości pragniemy tu określić mianem hierofanii (z greckiego *hierós* = „święte” i *phainomai* = „pokazywać się”). Wyrażenie to jest przydatne, ponieważ nie wyraża nic innego, jak tylko to, co znaczy: świętość się nam objawia”, Eliade 1999b: 7.

fresków, trochę zabytków wczesnohistorycznych, duża ilość rytów i legend ludowych z minionego stulecia” (Eliade 2000: 22–23), czyli przykładowy materiał dokumentalny historyka religii, stał się nagle zespołem hierofanii, ale też i o to, skąd tenże badacz wie, że właśnie te, a nie inne rzeczy ma badać. Nie dość jednak, że tak sformułowana kwestia w ogóle u Eliadego się nie pojawia, to jeszcze zostaje ona przez niego obrócona w stwierdzenie, że „w gruncie rzeczy nie wiemy, czy istnieje *coś* – przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. – co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię” (Eliade 2000: 29). Zakres dokumentów mogących być przedmiotem analizy historyka religii nie może więc być w żaden sposób z góry określony, bo żadne zjawisko nie posiada wartości religijnej jako swej wewnętrznej właściwości. Zaczyna ono być interesujące dla badacza religii wtedy, gdy zostaje umieszczone w określonej strukturze intencjonalnej. Krótko mówiąc, *coś* jest hierofanią, jeśli jest doświadczane jako przejaw *sacrum*, czyli jest do niego odnoszone. Pojęcia, których Eliade używa przy opisie zadań historii religii, nie stanowią więc jakiegś przedwczesnej interpretacji badanego przedmiotu, ale służą do zupełnie pierwotnego jego wyodrębnienia. Jest nim wszystko to, co odniesione do *sacrum* jako intencjonalnego korelatu świadomości.

Ta postawa, którą Eliade conceptualizuje, odwołując się do Husserla i do fenomenologów religii takich jak Van der Leeuw, na pewnym poziomie sprowadza się do zwykłego szacunku dla specyfiki faktów religijnych. Odwołując się do przykładu przytaczanego przez samego Eliadego – czy w rozumieniu wierzeń człowieka archaicznego, przeświadczonego o tym, że jego wioska leży w „środku świata”, pomogłoby zwrócenie uwagi na fakt, iż świat nie ma żadnego określonego centrum? Wręcz przeciwnie, do zrozumienia przybliżyć możemy się jedynie traktując z powagą takie przekonanie, a więc badając jego intencjonalny korelat, czyli „środek świata” i wszystkie właściwe mu implikacje rytualne, kosmologiczne, społeczne itd. (Eliade 1997a: 99).

Eliade stawiając historii zadanie zrozumienia, jest więc wierny wskazówce egzegezy, że tekst należy rozumieć według jego intencji. Wymóg ten interpretowany jest jednak fenomenologicznie. Intencja zostaje odniesiona do pewnego przedmiotu (jej korelatu) i to on, a nie doświadczająca przeżycia religijnego świadomość, ma być przedmiotem analizy. Jednakże, jak pamiętamy, historyk religii nie ma nigdy bezpośrednio do czynienia z tym punktem odniesienia w jego pełni. *Sacrum* przejawia się jako hierofania „w przedmiotach, mitach, symbolach, ale nigdy całkowicie i globalnie” (Eliade 2000: 43). Nie oznacza to żadnego zaburzenia fenomenologicznej logiki pojęcia określającego przedmiot historii religii, bowiem jest oczywiste, że objawienie ponadczasowej świętości jako wcielenie w *coś* od niej różnego wiązać się musi z ograniczeniem przez historyczne okoliczności. Na innym poziomie tę definitywną nieobecność *sacrum* jako takiego Eliade tłumaczy, pisząc, że „nie istnieje nic takiego jak »czysty« fakt

religijny – poza historią – nie istnieje bowiem nic takiego jak fakt ludzki, który nie byłby zarazem historyczny” (Eliade 1997a: 19). Dlatego też, choć metoda fenomenologiczna pozwoliła określić *scarum* jako „element w strukturze świadomości, nie zaś etap jej historii” (Eliade 1998: 1), to nie można na niej poprzestać. Wciąż konieczne jest badanie kontekstu historycznego. Widzieliśmy już, że ta fenomenologicznie zapośredniczona metoda historyczna przybiera specyficzną postać. Eliade nie bada ani konkretnej położonej w „środku świata” wioski, ani tym bardziej samego *sacrum*, w którym ona przez swoją wyróżnioną lokalizację jakoś uczestniczy. To symbol *axis mundi* (osi świata) ma zostać rozszyfrowany i powiązany ze wszystkimi towarzyszącymi mu znaczeniami. Ricoeur opisując tę metodę, stwierdza, że „dla Eliadego rozumienie symbolu jest równoznaczne z umieszczeniem go w pewnej całości tego samego co on rodzaju, lecz bardziej niż on rozległej, tworzącej ponadto system w płaszczyźnie, do której on należy” (Ricoeur 1985: 67).

Symbol stanowi więc jakiś wyróżniony typ hierofanii. Jest to najbardziej kluczowy termin metodologii Eliadego. Oznacza on bowiem miejsce przejścia od w pełni podległej historycznym uwarunkowaniom hierofanii do ponadczasowej, wiecznie obowiązującej struktury *sacrum*. Chodzi o to, by uznając fakt, że „przed trybunałem historii każdy fenomen jest genomenem”, nie „sprowadzić poszukiwań hermeneutycznych do pracy czysto historiograficznej” (Eliade 1997a: 48). To właśnie w ramach pytania o status symbolu dochodzi do spotkania prawdziwej historii z ponadczasową prawdą, a stawką tej konfrontacji okazuje się możliwość tego, co Husserl nazywał „fenomenologią genetyczną”, zaś Ricoeur „szczepem problemu hermeneutycznego dokonany na metodzie fenomenologicznej”. To drugie wyrażenie przywołuję już drugi raz w tym tekście nie bez powodu. Metodologia historii religii Eliadego koresponduje bowiem w znacznej mierze z hermeneutyką Ricoeura, czego najbardziej bezpośrednie potwierdzenie odnaleźć można w notatce z *Dzienników*, odnoszącej się właśnie do problemu symboli. Ich „wykładnia elementarna”, stwierdza tam Eliade, jest u Ricoeura „taka sama, o jaką pokusiłem się ja, ale Ricoeur, jako filozof, odwołuje się do hermeneutyki, której ja w *Traktacie* nie śmiałem zastosować”, bo „najpierw musiałem przekonać »uczonych« – orientalistów, socjologów, filozofów – że mam rację, opierając me wywody na dokumentach, nie zaś na »spekulacjach«” (Eliade 2001: 364). Faktycznie – rozważania Eliadego nad tym, czym jest symbol, są zwykle ściśle powiązane z konkretnymi przykładami. Można jednak uzupełnić je niektórymi uwagami Ricoeura, aby ukazać na bardziej teoretycznym poziomie, w jaki sposób sfera symboliczna pośredniczy między historycznością *profanum* a ponadczasowością *sacrum*.

Z końcowego rozdziału *Traktatu* poświęconego strukturze symbolu dowiadujemy się przede wszystkim tego, że wyjątkowa funkcja, jaką on pełni, polega na ustanawianiu stałej łączności człowieka z *sacrum*. „Talizman, jadeit, perły,

które się nosi, w sposób permanentny przenoszą [...] do świętej strefy, którą te przedmioty przedstawiają (symbolizują)” (Eliade 2000: 469). Dzięki naznaczeniu symbolem każdy element profanicznej rzeczywistości może zostać hierofanizowany. Wydaje się, że ten element trwałego odniesienia do *sacrum* odzwierciedla się również jakoś w sferze dokumentów analizowanych przez historyka religii. Symbole istnieją bowiem tylko we wzajemnym odniesieniu, tworząc pewien koherentny system nazywany symboliką, ta zaś, jak twierdzi Eliade, „istnieje niezależnie od tego, czy ją się pojmuje, czy nie, zachowuje ona spójność niezależnie od wszelkiej degradacji, zachowuje ją nawet wtedy, kiedy się o niej zapomni, czego dowodem są te wszystkie symbole prehistoryczne, których sens zatracano w ciągu tysięcy lat, aby później »odkryć« go na nowo” (Eliade 2000: 472). Symbol utrwala więc *sacrum*, dokonuje jego obiektywizacji tak, że staje się ono dostępne dla wszystkich, którzy w jakiś sposób do niego dążą, a więc zarówno dla członka społeczeństwa archaicznego, jak i dla historyka religii. Ricoeur podsumowuje ten etap metody heremeneutycznej, stwierdzając, że „pole ekspresji symbolicznych i pole zabiegów interpretacyjnych zdefiniowaliśmy jedno przez drugie” (Ricoeur 1985: 193). Symbol oznacza świętość i pozwala ją odczytywać jednocześnie. Jeśli jest to możliwe, to tylko dzięki temu, że rozumienie jako nadawanie i odszyfrowywanie znaczeń okazuje się być podstawowym sposobem ludzkiej egzystencji. Nie ma bowiem „symboliki wyprzedzającej człowieka, który mówi, nawet jeśli potęga symbolu jest zakorzeniona głębiej: dopiero w mowie kosmos, pożądanie, wyobraźnia znajdują swój wyraz; zawsze potrzebne jest słowo do podźwignięcia świata i uczynienia zeń hierofanii” (Ricoeur 1985: 192). W ten sposób Ricoeur dociera od „epistemologii interpretacji” do „ontologii rozumienia”.

Dopiero taka perspektywa pozwala pojąć, jaki – w ramach konsekwentnie stosowanego przez Eliadego utożsamienia „tego, co rzeczywiste” z *sacrum* – jest status owej rzeczywistości. Leszek Kołakowski w swoim wstępie do *Traktatu* ogranicza zakres możliwych rozwiązań tego problemu do alternatywy: albo w pełni suwerenne ontologicznie *sacrum* zinterpretowane zgodnie z „wyznaniowo określonym stanowiskiem” badacza, albo „Bóg zrelatywizowany do intencjonalnego przedmiotu świadomości” o takim „stopniu samostabilności”, który wystarcza dla analizy faktów religijnych, ale nie oznacza „żadnego pozaludzkiego poziomu bytowego” (Kołakowski 1966: III). Interpretacja fenomenu świętości dokonana przez Eliadego zostaje oczywiście zaliczona do drugiej z wyróżnionych klas. Jeśli specyfika człowieczeństwa polega na nadawaniu znaczeń, to *sacrum* jako to, do czego się one pierwotnie odnosiły, jest po prostu pierwszym określeniem ludzkiej egzystencji. Dlatego też w ujęciu Eliadego nie tylko nie oznacza ono „pozaludzkiego poziomu bytowego”, ale wręcz rzeczywistość człowieka jako taką. Symbol religijny urasta do rangi „protoplazmatycznej warstwy życia duchowego” (Kołakowski 1966: III), jak to określił Kołakowski. W ten sposób dialektyka

sacrum i *profanum* okazuje się najbardziej fundamentalną zasadą tej całości, którą zwykło się nazywać kulturą.

Historia religii Eliadego opisuje i odkrywa „świat posiadający znaczenie”, który istnieje, „bo człowiek przecież nie może żyć w »chaosie«”⁴. Cała struktura tego uniwersum jest ukształtowana na wzór tego bytu, który egzystuje poprzez rozumienie. W ramach tego modelu jest również miejsce na „dzianie się” świata. Jako synonim *profanum* – tego, co chaotyczne i pozbawione znaczenia – historia jest ostatecznym wrogiem człowieka religijnego. W *Micie wiecznego powrotu*, jednej ze swoich słynniejszych książek, Eliade prezentuje cały arsenał środków, dzięki którym ludzkość przez tysiąclecia „zawieszała czas świecki”, broniąc się przed wszystkim, co nowe i nieodwracalne. Ostatni rozdział tego dzieła jest sugestywnym obrazem dramatu człowieka nowożytnego, który – będąc pozbawionym usensowniającej perspektywy *sacrum* – poddany zostaje „terrorowi historii”. Doprowadzić go to musi „do rozpacz – rozpacz wywołanej nie przez jego egzystencjalność ludzką, lecz przez jego obecność we wszechświecie historycznym” (Eliade 1998: 176). Jak należy rozumieć tę diagnozę? Czyż nie jest prawdą, że człowiek zawsze żył w świecie historycznym? Otóż nie, bo „egzystencjalność ludzka”, jak to zostało pokazane, polega na tworzeniu sensów i jako taka opiera się na czymś, co Eliade nazywa „rodzajem »wiary« naturalnej” dającej „wolność interwencji w sam ontologiczny status wszechświata” (Eliade 1998:174). Można by powiedzieć, że w ramach tej koncepcji człowiek jest z natury historyczny, ale z kultury antyhistoryczny. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że nowożytną tendencję do tłumaczenia wszystkiego uwarunkowaniami historycznymi uważa Eliade za głęboki kryzys kultury.

Historyk religii może dać odpowiedzi na tę unieszczęśliwiającą kondycję, w jakiej znalazł się człowiek nowożytny, jako że jest on „w stanie uchwycić ciągłość tego, co określono mianem właściwej człowiekowi sytuacji »bycia w świecie«, albowiem doświadczenie *sacrum* jest odpowiednikiem tej sytuacji” (Eliade 1997a: 22). Jeśli takie właśnie zadanie stawia sobie Eliade, to rozważenie skuteczności środków, jakie dla wypełnienia tej misji oddała mu przyjęta przezeń metoda, będzie najuczciwszym podsumowaniem jego próby dotarcia do uniwersalnej prawdy poprzez historię.

Pierwszym wymogiem wszelkiej teorii stawiającej sobie za cel jakąś modyfikację stanu obecnego wydaje się rekonstrukcja procesu, który do niego doprowadził. W przypadku Eliadego wyjaśnić trzeba, na czym polegało przejście od *homo religiosus* do *homo historicus*. Już sama rozpiętość ram czasowych, w których żył ten pierwszy – od neolitu do epoki żelaza – budzi pewne podejrzenia. Jednak opierając się na *Micie wiecznego powrotu*, można uznać proces desakralizacji – bo

⁴ „Świat posiadający znaczenie – a człowiek przecież nie może żyć w »chaosie« – jest rezultatem pewnego procesu dialektycznego, który można by określić mianem przejawu *sacrum*”, Eliade 1997a: 6.

tak należy nazwać wizję dziejów Eliadego – za stopniowy. Po opuszczeniu pierwotnego „raju archetypów” ludzkość długo poskramiała swą historyczną naturę przez mitologiczne tematy wiecznego powrotu. Kres temu kładzie judaizm, dla którego czas ma początek i koniec, a Jahwe objawia się w nieodwracalnej historii. Chrześcijaństwo posuwa się jeszcze dalej, wintegrowując czas święty w czas świecki – obecność Boga na ziemi zbiega się z faktem namiestnictwa Rzymianina Poncjusza Piłata w Judei. Obie te religie, choć nie dewaloryzują już historii, tak jak mity wiecznego powrotu, mają do pewnego stopnia ten sam co one cel – usensownić, uświęcić dzieje. Ostatnim etapem tego procesu są różnorakie historycyzmy i historiozofie, które starają się nadać sens zdarzeniu historycznemu jako takiemu, bez odwołania się do jakiegokolwiek transcendencji. Tworzący te schyłkowe koncepcje człowiek to właśnie „człowiek nowożytny, [który] w miarę jak daje się zasugerować »historii«, czuje się umniejszony przez możliwość tego bezosobowego trwania” (Eliade 1998: 60). W ten sposób Eliademu udaje się, zgodnie z zapowiedzią, zrekonstruować ciągłość łączącą *homo religiosus* z *homo historicus*. Nie jest to w zasadzie niczym zaskakującym. Wszak ciągłość ta była założona już w samym dualizmie struktury religijnej. Stwierdza to sam Eliade, gdy pisze, że „święte i świeckie tworzą dwa sposoby bycia-w-świecie, dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował w trakcie swych dziejów” (Eliade: 1997b: 10). By wyjaśnić zasadę procesu desakralizacji, należy więc zapytać o wewnętrzną dynamikę struktury ukształtowanej na podstawie dialektyki *sacrum* i *profanum*. Jakiego rodzaju zmiany mogą zachodzić w jej obrębie?

Świat opisywany przez historię religii Eliadego został, jak pokazano, zbudowany na podstawie określonej koncepcji człowieka. Tylko w tym istniejącym poprzez rozumienie bycie zakorzeniać się więc może zasada procesu desakralizacji. „Dziejowość” świata może być jedynie pochodną „czasowości” człowieka. Jest to oczywiście konstrukcja Heideggerowska. Do niej to bowiem powraca okrężną drogą hermeneutyka Ricouera⁵, którą starałem się przedstawić jako zbieżną z metodą Eliadego. Zapośredniczenie fundamentalnej ontologii *Bycia i czasu* w mechanizmach poznania historycznego („epistemologia interpretacji”) odkrywa w „czasowości” właściwej człowiekowi obok skończoności Heideggerowskiego *Dasein* jeszcze pamięć. Ten właśnie czynnik, a właściwie jego pochodna, jaką jest zapomnienie, wydaje mi się zasadą dziejów religii w ujęciu Eliadego. Jednym z najważniejszych wniosków sformułowanych na końcu *Traktatu* jest twierdzenie, że „zasadnicze stanowiska i poglądy religijne istniały raz na zawsze od pierwszej chwili, gdy człowiek uświadomił sobie swą sytuację egzystencjalną we wszechświecie” (Eliade 2000: 486). Jako że absolutnym początkiem kultury

⁵ Przygotowując się do dokonania operacji „szczepu hermeneutycznego na fenomenologii”, Ricoeur pisze: „Jeśli rozpoczynam od tego aktu sprawiedliwości oddanej filozofii Heideggera, to dlatego, że nie uważam jej za rozwiązanie przeciwstawne [...]. Droga długa, którą proponuje, ma także ambicję umieszczenia refleksji na poziomie ontologii...”, Ricoeur 1985: 185.

jest odkrycie *sacrum*, to pierwotnie dana musiała być całość prawdy o istocie tejże kultury. W tej sytuacji proces opisywany przez Eliadego jako „degradacja” lub „infantylizacja” sfery symbolicznej pojąć można jedynie jako swego rodzaju zapomnienie o tym, co kiedyś było oczywiste. Wobec tego jasne jest też, że misja, którą historyk religii „spełni [...] we współczesnej kulturze dopiero wtedy, kiedy uda mu się za pomocą hermeneutyki przekształcić materiały, będące przedmiotem jego badań, w przesłania duchowe” (Eliade 1997a: 57), polega na przypominaniu.

Cóż jednak miałoby przynieść wykonanie tego zadania? Nie ulega przecież wątpliwości, że to ponowne zwrócenie się ku *sacrum* jako zapośredniczone w refleksji⁶ byłoby czymś bardzo różnym od archaicznej religijności. Ricoeur zaleca hermeneutykę jako sposób przezwyciężenia tego, co doprowadziło do „unipamiętnienia *sacrum*”, bo „jedynie interpretując możemy uwierzyć”. Jak stwierdza „taka jest »nowoczesna« odmiana wiary w symbole, wyraz nędzy nowoczesności i lekarstwo na tę nędzę” (Ricoeur 1985: 70). Ten nowy typ religijności nie zrywa więc z historią. Wręcz przeciwnie, postrzega ją jako skarbnicę „przesłań”, których odczytanie obdarzy byt ludzki znaczeniem. Historia zostaje tutaj „hierofanizowana”, a jej całość ma pełnić funkcję *sacrum*. W takim razie to nie współczesną kondycję człowieka należy uznać za korelat sposobu „bycia-w-świecie” człowieka archaicznego, ale dopiero ten postulowany „nowy humanizm”. Faktyczna nowoczesność nie zostaje jednak w ramach tej koncepcji wytłumaczona nawet pod kątem przemian religijnych. Dzieje się tak, ponieważ niezależnie od tego, jak bardzo przeciwstawne są modele egzystencji świeckiej i tej zwróconej ku *sacrum*, wciąż pozostają one biegunami tego samego kontinuum. Tymczasem procesy historyczne, których wynikiem jest stan obecny, obfitują nie tylko w przekształcenia ewolucyjne, lecz także w zmiany polegające właśnie na zerwaniu ciągłości.

Nie oznacza to, że koncepcja religii Eliadego jest pozbawiona wartości. Co więcej, mimo że nie można w jej ramach adekwatnie opisać nieciągłości historycznych, wciąż pozostaje ona interesującym modelem historii religii. Jak bowiem pokazaliśmy, struktura wyznaczana przez opozycję *sacrum* i *profanum* nie jest pozbawiona wewnętrznej dynamiki. Jednak narzucenie całemu światu jednego czasu będącego czasem człowieka – odbiciem jego śmiertelności i mechanizmów jego pamięci – nie pozwoliło Eliademu skonfrontować wewnętrznego rozwoju religii z temporalnościami właściwymi innym strukturom. Nie zawsze zresztą tak się dzieje. Eliade rozumie na przykład doskonale, że to, co nazywa „sakralnością telluryczną”, kultury ziemi jako matki i bogini płodności, mogło się pojawić dopiero w określonym momencie historycznym, wyznaczanym przez rozpowszech-

⁶ Ricoeur nazywa ten pożądaný stan „powtórny naiwnością” i zaznacza wyraźnie, że ludzie współcześni zdążać mogą do niego tylko właściwą im drogą krytyki, Ricoeur 1985: 69.

nienie się rolnictwa. Mamy tu zapewne do czynienia z wpływem czegoś, co można by próbować konceptualizować jako dynamikę kultury materialnej, na dynamikę religijną. Eliade jednak, obawiając się czysto funkcjonalnego i redukcjonistycznego podejścia do religii, woli się skoncentrować na strukturalnych niezmiennikach. Jest to podejście ze wszechmiar słuszne, bowiem nie znajdzie się najprawdopodobniej nigdy żaden badacz, który byłby zdolny ogarnąć sumę wzajemnych wpływów wszystkich struktur historycznych. Nadużyciem jest jednak próba rozciągnięcia praw rządzących rozwojem danego przedmiotu teoretycznego na całość historii poprzez zredukowanie splotu temporalności, które ją tworzą, do jednej czasowości właściwej człowiekowi. Ten zaś błąd popełnia, jak sądzę, Eliade, gdy próbuje realizować misyjną funkcję historii religii. Pomyłkę tę filozofia powielić będzie za każdym razem, gdy, ulegając swemu starożytnemu pokrewieństwu z religią, uniwersalność prawdy, do której dąży, wiązać będzie z ponadczasowością. Prawdziwą wadą takiej koncepcji prawdy nie jest jednak, postulowana przez historycyzm, absolutność uwarunkowań historycznych, ale redukcja konkretności historii do abstrakcji czasu.

Bibliografia

- Eliade, Mircea. 2000. *Traktat o historii religii*. Tłum. J.W. Kowalski. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 1997a. *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*. Tłum. A. Grzybek. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. *Mit wiecznego powrotu*. 1998. Tłum. K. Kocjan. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 1988. *Historia wierzeń i idei religijnych*. Tłum. S. Tokarski. Warszawa, Znak.
- Eliade, Mircea. 1997b. *Sacrum i profanum*. Tłum. R. Reszke. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 2001. *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*. Tłum. I. Kania. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Kołakowski, Leszek. 1966. *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, w: Eliade, Mircea. 1966. *Traktat o historii religii*. Warszawa, Książka i Wiedza: I–VII.
- Rega, Artur. 2001. *Człowiek w świecie symboli. Atropologia filozoficzna Mircei Eliadego*. Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Ricoeur, Paul. 1985. „Symbol daje do myślenia”. Tłum. S. Cichowicz, w: Ricoeur, Paul. 1985. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX: 58–75.
- Ricoeur, Paul. 1985. *Egzystencja i hermeneutyka*. Tłum. K. Tarnowski, w: Ricoeur, Paul. 1985. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX: 182–201.

The Place of History in Eliade's Methodology

Key words: *Eliade, history of religion, history of philosophy, hermeneutics, phenomenology of religion, religion*

In his research Eliade endeavored to combine historical reliability with an aspiration for revealing the universal and immutable truth about human condition, evidenced by the phenomenon of religion. Such an aim can be achieved only through a method capable of demonstrating the unity of the object of analysis and accounting for it, without neglecting the historic diversity of its forms. According to Eliade the difficulty of this task manifests itself in the opposition of phenomenological and historicistic approaches to the problem of religion. This text attempts to outline the methodology created by Eliade in order to overcome this opposition. The author tries to uncover the ontological foundations of this method by comparing it with Paul Ricoeur's hermeneutics. The assessment of Eliade's attempt at combining historical research with a phenomenological approach is ambiguous. His goal is achieved at the expense of reducing history to an element of the phenomenologic structure of consciousness, which leads to conceiving historic dynamics in terms of human perception of time. In spite of this, Eliade's method has the apparent advantage of allowing for the conceptualization of the specificity of studied phenomena. The limitations of his approach, resulting from the impossibility of accounting for all aspects of historic mechanisms in terms of human subjectivity, exemplify the basic problems of philosophical reflection on history.