



BOGUMIŁ STRĄCZEK
AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

FILOZOFICZNO-RELIGIJNE ZAŁOŻENIA I KULTUROTWÓRCZE ASPIRACJE HISTORII RELIGII MIRCEI ELIADEGO

XIX i XX wiek był okresem niezwykle płodnym i bogatym dla religioznawstwa. Pojawiające się koncepcje i stanowiska w zróżnicowany sposób wyjaśniały fenomen religii. Próby tego typu zaowocowały rozwojem nauk szczegółowych, takich jak historia religii, psychologia religii czy socjologia religii. Ten niczym nieskrępowany optymizm specjalistów został jednak szybko przyćmiony. Główny zarzut brzmiał, iż nauki szczegółowe badają jedynie fragmentaryczne przejawy życia religijnego, co uniemożliwia wypracowanie koncepcji, którą w sposób uniwersalny dałoby się stosować do różnych kontekstów religijnych, kulturowych i społecznych¹.

Tego typu uczonym „specjalistom”, przeciwstawia się grupa uczonych „generalistów”, respektujących wiele różnych sposobów ujęcia i prób wyjaśnienia fenomenu religijnego w ramach szeroko rozumianej teorii religii. Do drugiej grupy możemy zaliczyć nazwisko rumuńskiego religioznawcy i filozofa Mircei Eliadego, którego metoda badań nad religią postuluje analizę faktów religijnych, pochodzących ze zróżnicowanych historycznie i geograficznie kultur, we wszystkich ich przejawach (psychologicznych, socjologicznych, historycznych itd.). „Całościowa” teoria religii Mircei Eliadego łączy w sobie popularne wówczas tezy strukturalizmu, funkcjonalizmu, egzystencjalizmu i

¹ Wprawdzie doktryny takie jak psychologizm, socjologizm czy historyzm określały się mianem doktryn „całościowych” i „uniwersalnych”, niemniej ograniczały się do wypracowanych przez siebie metod i narzędzi, które już w punkcie wyjścia wyznaczały kierunek badań jako konkretną specjalizację (panpsychologizm, pansocjologizm, panhistoryzm).

psychologii głębi, dzięki którym zawdzięcza aprobatę, z jaką została przyjęta przez środowiska akademickie.

Na czym polega postępowanie metodologiczne, którym powinien kierować się każdy badacz religii? Jakie są narzędzia, cele i aspiracje historii religii Mircei Eliadego, a przede wszystkim, jakie są podstawy filozoficzne tak pojętej dyscypliny? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym artykule.

Historia, fenomenologia, morfologia religii

Eliade definiuje swoją specjalizację jako historię religii (świadczą o tym chociażby same tytuły jego publikacji: *Traktat o historii religii*, *Historia wierzeń i idei religijnych* czy *W poszukiwaniu znaczenia i historii religii*). Należy jednak podkreślić, iż w zasadzie nie interesuje się on analizą historyczną faktów religijnych. Inaczej niż w historii religii, Eliade posługuje się porównawczym sposobem postępowania i klasyfikowania objawów życia religijnego, tak jak ma to miejsce na gruncie fenomenologii religii. Fenomenologię tego typu zapoczątkował holenderski uczony P. D. Chantepie de la Saussaye. Metodologia wyznaczona przez ojca tzw. nurtu „feno” w religioznawstwie polegała na studium porównawczym oraz klasyfikacji różnych typów zjawisk i przeżyć religijnych [por. Hoffmann 2008, XIX]. Tradycję tę kontynuowała szkoła skandynawskich historyków religii z Geo Widengrenem na czele, a jej zakres, w ramach tak zwanej *Religionswissenschaft* — to znaczy ścisłej dyscypliny, posiadającej odpowiednią metodę, obejmującą historię religii, religioznawstwo porównawcze oraz morfologię religii — rozwinęli m. in. van der Leeuw, czy Joachim Wach [por. Allen 2005, 182–202].

Głównym założeniem *Religionswissenschaft* jest przekonanie, że prawidłowe nastawienie do faktu religii powinno współgrać z faktami historycznymi. Uświadomiono sobie bowiem, iż teoretyczny postulat odejścia od nastawienia typowego dla historii religii w praktyce nie jest możliwy do wypełnienia. Wszystkie fakty religijne są również faktami historycznymi. Eliade mocno akcentuje napięcie wytworzone między fenomenologią a historią religii. Naiwnością byłoby sądzić, że pewnego dnia zostanie całkowicie zniesione napięcie między tymi dyscyplinami. Wszakże łączą się one z dwoma różnymi temperamentami filozoficznymi [por. Eliade 1997, 21]. Niemniej jednak próby

pogodzenia obu tych działań intelektualnych mogą okazać się twórcze. Fenomenolodzy bowiem wskazują na znaczenie faktów religijnych, historycy zaś wykazują, w jaki sposób owych znaczeń doświadczano w różnych kulturach i w różnych momentach historycznych. Przy czym należy pamiętać, że Eliade sceptycznie podchodzi do wszelkich genetycznych definicji religii, uważając, iż nie jest możliwe wskazanie źródeł jej powstania. Ponadto, metoda genetyczna służy pogłębieniu historycznej świadomości, niemniej redukuje pracę badawczą do gromadzenia i pomnażania materiału faktograficznego z zakresu wąsko rozumianej historii. Fenomenologia religii — natomiast — stawia sobie cele syntetyczne, sprowadzając materiał historyczno-religijny do szerszej matrycy znaczeniowej, by móc fakty religijne ująć jako całość, a następnie tę całość zinterpretować i zrozumieć.

Zaznaczmy jednak, iż Eliade sam siebie nie zaliczał w poczet fenomenologów. Tę etykietę nadali mu jego interpretatorzy. Z drugiej jednak strony, trudno też nazwać Eliadego historykiem religii, choć sam się mianem historyka określał. Można powiedzieć, że historia religii była mu równie bliska jak fenomenologia. Jak twierdzi A. Bronk, taka a nie inna postawa metodologiczna Eliadego wynika bardziej z racji merytorycznych niż formalnych [por. Bronk 1998, XIII]. Otóż próba symbiotycznego ujęcia elementów diachronicznych i synchronicznych służy wydobyciu „ponadhistorycznego” statusu fenomenu religii. Przy czym należy dodać, że treść synchroniczna stanowi cel tej metody, treść zaś diachroniczna jedynie środek. Chodzi więc o wypracowanie takich prawidłowości, które w różnorodności zjawisk religijnych pozwalałyby na uchwycenie wspólnego znaczenia, archetypu czy też pierwotnej struktury ogólnej.

W tym sensie Eliadego można również nazwać strukturalistą [por. Elwood 1999, 99; Rasmussen 1969, 138–146]. Sam zresztą przyznaje, że w kształtowaniu jego postawy badawczej przyświecały mu idee strukturalizmu Dumézila czy Goethego. „Wydaje mi się, że strukturalizm może być płodny — czytamy w obszernym wywiadzie z Claudem-Henri Roquetem — jeżeli polega na pytaniu o istotę zespołu zjawisk i o pierwotny porządek wyznaczający jego sens” [Eliade 1992, 152]. W strukturalnej definicji Eliadego religia jest ujmowana jako archetyp stosunku człowieka do rzeczywistości sakralnej, jest urzeczywistnieniem praobrazu spotkania człowieka z *sacrum*, choć z punktu widzenia wielu krytyków (np. A. Bronk), metodologicznie rzecz

biorąc, postulat ten jest nie do wypełnienia, gdyż wymaga równoczesnego stawiania pytań historycznych i systematycznych [por. Bronk 1998, 352].

Hermeneutyka „totalna”

Historia religii, zdaniem Eliadego, powinna stać się integralnym studium nad faktami religijnymi, to znaczy: 1) nad historycznymi przejawami religii szczególnego typu (plemiennej, etnicznej, ponadnarodowej); 2) nad specyficznymi strukturami fenomenu religijnego (postaci boskie, eschatologia religijna, czas i przestrzeń sakralna, rytuały, mity, symbole). Hermeneutyka „totalna” miałaby stać się jednym z narzędzi tak szeroko pojętej dyscypliny. Przede wszystkim natomiast powinna dawać odpowiedzi uczonym poszukującym głębszego sensu zjawisk religijnych, które nie są dostępne na poziomie bezpośredniego doświadczenia.

Eliade określa hermeneutykę tego typu nie tylko jako metodę badawczą, ale również jako technikę duchową, która wzbogacałaby badacza o liczne przeżycia egzystencjalne, będące udziałem *homo religiosus* na przestrzeni dziejów. Ponadto poprzez konfrontacje międzykulturowe odsłaniałaby wartości przekraczające bariery europocentryzmu, ostatecznie zaś dałaby możliwość zmodyfikowania samej egzystencji, wznosząc badacza na wyższy poziom istnienia [por. Rega 2001, 76].

Według Eliadego, powyższe argumenty wcale nie znaczą, że hermeneutyka zatracą walor obiektywności:

Z pewnego punktu widzenia można ją przyrównać do „odkrycia” naukowego lub technologicznego. Rzeczywistość, którą się odkryło, istniała tam również przed jej odkryciem, tyle że nie była dostrzegana, nie była rozumiana, nie wiadomo było, jaki z niej zrobić użytek. W ten sam sposób twórcza hermeneutyka odsłania znaczenia, których się przedtem nie rozumiało lub uwydatnia je z taką siłą, że kiedy człowiek przyswoi tę nową interpretację, zmienia się jego świadomość [Eliade 1997, 90].

Każda zatem hermeneutyka historyczno-religijna powinna osiągać te same rezultaty, a mianowicie powinna odsłaniać przed człowiekiem nowe sytuacje egzystencjalne czy też nowe perspektywy

poznawcze. Takie rezultaty warunkuje jedynie „otwarta” postawa historyka religii, który podchodzi do swych badań bez wstępnych sądów wartościujących, świadomie wstrzymując wpływ subiektywnych opinii i ocen. Zawieszając sąd egzystencjalny, a więc „biorąc w nawias” sposoby istnienia przedmiotu badań, należy dokonać swoistego fenomenologicznego *epoché*. Otóż właśnie redukcja fenomenologiczna pozwala Eliademu pominąć kwestie realności przedmiotu religijnego. Główna zasada tej redukcji, sformułowana w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* przez Edmunda Husserla, głosi, że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić w swej cielesnej samoobecności) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się to prezentuje” [Husserl 1967, 78]. Tak też Eliade dąży do uchwycenia zjawiska religijnego w tych granicach, w jakich ono się jawi w świadomości *homo religiosus* — oraz do opisu tego zjawiska.

Hermeneutyka totalna wciela również inną zasadę, którą Eliade poznał podczas studiów w Bukareszcie u Nae Ionescu. *Trăirism*, bo tak mianował się wówczas rumuński egzystencjalizm, podkreślał wagę przeżycia jako podstawowego źródła autentyczności. Douglas Allen zauważa, że pogląd reprezentowany przez Eliadego, wedle którego doświadczenie jest pierwotne względem wszystkich innych faktów religijnych, ma istotne konsekwencje w badaniach nad istotą religii. Dzięki założeniu o nieredukowalności doświadczenia religijnego historia religii nie musiała więcej zapożyczać pojęć z innych dyscyplin naukowych i stworzyła swój własny język, bogaty w znaczenia mitów i symboli religijnych [Allen 1978, 82].

Hermeneutykę totalną Eliade nazywa również metapsychoanalizą czy nową majeutyką:

Podobnie jak Sokrates podług *Teajteta* dobywał z umysłu myśli, jakie umysł ów, sam o tym nie wiedząc, zawierał, tak też historia religii mogłaby sprowadzić na świat człowieka nowego, bardziej autentycznego i pełniejszego, studiując bowiem tradycje religijne, człowiek współczesny mógłby odnaleźć postawę archaiczną, ale też uświadomiłby sobie bogactwo duchowe związane z taką właśnie postawą [Eliade 1996, 44].

Historyk religii przyjmuje na siebie zadanie analogiczne do tego, jakie zakłada psychologia głębi Carla Gustawa Junga. Zdrowie psychiczne u Junga zakłada proces indywiduacji, czyli syntezę obu aspektów psychiki: świadomego i nieświadomego. Doprowadzenie treści nieświadomości, wraz ze zrozumieniem znaczenia symboliki w niej ukrytej, do sfery świadomości jest u szwajcarskiego psychiatry rodzajem „oświecenia”, narodzinami „nowego” „pełniejszego” człowieka [por. Prokopiuk 1993, 30]. Podobnie jest u Eliadego. Historyk religii napotyka sferę ludzkiego bycia, związaną z myśleniem mitycznym i symbolicznym, które zostało zdegradowane do „głębin” nieświadomości.

To jednak nie jedyny element, który hermeneutykę totalną łączy z psychologią głębi. Po pierwsze, obie opierają się na tezie o istnieniu świadomości, podświadomości i nadświadomości w strukturze psychiki. Sfery te można jednak doprowadzić do integracji. Sfera świadomości jest sferą zdrowego rozsądku (logiki klasycznej), sfera podświadomości jest sferą irracjonalną, sferą symboli i mitów. Nadświadomość zaś jest sferą łączącą w sobie świadomość i nieświadomość, sferą odmiennej logiki, logiki symbolicznej. Po drugie, zarówno Jung, jak i Eliade przypisują szczególną wartość kategorii człowieka archaicznego, który te sfery potrafi twórczo zintegrować w aktach religijnych. Człowiek bardziej autentyczny, bliższy ideałowi to „człowiek integralny”, innymi słowy człowiek religijny. Historyk religii, badając najrozmaitsze uniwersa duchowe, odkrywa fundamentalną jedność kondycji ludzkiej. Nie chodzi tu jednak o kategorię „człowieka w ogóle”. Ten „«człowiek w ogóle» to abstrakcja” [Eliade 1996, 40]. Każde ludzkie indywiduum jest dla rumuńskiego myśliciela antropokosmosem. Człowiek jest integralną częścią Całości. W ten sposób, głosząc hasło „wietrzenia Zachodu”, Eliade pragnie zwrócić uwagę mentalności zachodniej na sytuacje egzystencjalne człowieka „kultur egzotycznych”. Dzięki tym spotkaniom możliwe jest poznanie kosmicznego, archetypalnego i ponadhistorycznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Przy czym, jak zauważa David Cave, nie sposób tych wszystkich celów osiągnąć bez twórczego wpływu wyobraźni [por. Cave 1993, 18].

Podstawowe pojęcia filozofii dziejów Mircei Eliadego

Eliade przeprowadza krytykę historycyzmu w różnych jego odmianach, również tego w ujęciu Hegla, który uznał dzieje za stopniowe realizowanie się Logosu, a człowieka archaicznego za przeszły i niepowracalny etap tej historii. Jak pisze Andrzej Bronk, „antyhistoryzm Eliadego jest formą protestu wobec «terroru» liniowo rozumianej historii oraz zrodzonego stąd poczucia bierności, bezsensu, pesymizmu i nihilizmu tych, między innymi, którzy (jak marksiści) głoszą, że człowiek jest produktem dziejów i że wartość jego (jak dla egzystencjalistów) jest wypadkową historii” [Bronk 1988, XIII].

Pojęcie „historia” u Eliadego stanowi pewien nieodwracalny i nieprzewidywalny bieg zdarzeń. Historia w tym rozumieniu odnosi się do rzeczywistości — jak ją określa Eliade — uwarunkowanej, powszedniej, profanicznej. Uwarunkowanie to można zdefiniować na różne sposoby. Jednym z elementów warunkujących kondycję człowieka w świecie jest pamięć, rozumiana jako przypominanie osobistych doświadczeń mających miejsce w ciągu naszego życia. Rumuński myśliciel utożsamia pojęcie historii osobistej z „doświadczeniami przeżywanymi” (*Erlebnis*) przez jednostkę, jak i całą społeczność [por. Rennie 1996, 86–87].

Rzeczywistości historycznej przeciwstawia Eliade sferę ontologicznie odrębną, sferę „ponadhistoryczną”. Jest ona rzeczywistością *sacrum*, opisaną w micie, jest ona również kategorią nie-empiryczną, wzorcową dla historii empirycznie uwarunkowanej. Historia święta posiada swą autonomiczną wartość. Jest historią prehistoryczną, o archetypalnym znaczeniu — to znaczy — stanowi „czas przed czasem”, *ab origine*, kiedy to wszelkiej ludzkiej działalności, wszelkiemu „stwarzaniu” nadano sens i znaczenie.

Według Eliadego chęć przekroczenia historii stanowi konstytutywny fenomen *conditio humana*. Człowiek przeciwstawia się historii, nawet gdy jest jej najaktywniejszym twórcą [por. Eliade 1993, 225]. Takie zaś rozumienie uznaje człowieka integralnego za posiadacza wiedzy, która pozwala „wyzwolić się” ze świata „uwarunkowań”, zdolnego do transcendencji i „transhistorii”. *Homo religiosus* stale odwołuje się do historii świętej, mitycznego czasu, *illud tempus*, w której upatruje źródła i wyjaśnienia wszelkich zjawisk i fenomenów [tamże, 290].

***Coincidentia oppositorum* — model mityczny**

Uświęcenie egzystencji, podobnie jak wgląd w świat Idei u Platona, wedle Eliadego oznacza wstąpienie na sakralną płaszczyznę ontologiczną. Stanowi ono oczyszczenie i zjednoczenie się z archetypem, z rzeczywistością ponadhistoryczną. Historia, której człowiek doświadcza w życiu potocznym, profanicznym, będzie zawsze jedynie „cieniem” prawdziwej historii „poza historycznej”, a każde działanie człowieka będzie nawiązaniem do jakiegoś wzorca ekstraludzkiego.

W swoich pracach Eliade szczególną wartość przypisuje mitowi kosmogonicznemu. Mit opowiada o tym, co wydarzyło się w czasie prapoczątków, czyli cofa nas do pierwotnych wydarzeń konstytuujących świat [Eliade 1998, 11]. Oto zaproponowana przez Eliadego definicja mitu:

Mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie «początków». [...] jest to opowieść o «stworzeniu», relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być [Eliade 1998, 11].

Mit kosmogoniczny przedstawia pamiętne wydarzenie stworzenia świata i człowieka, jest mitem o pochodzeniu zarówno makrokosmosu (rzeczywistości totalnej Kosmosu), jak i mikrokosmosu (roślin, zwierząt, człowieka). Zasadniczo mit kosmogoniczny jest mitem wzorcowym, dlatego iż wszystkie inne mity wiążą się z wcześniejszym istnieniem świata, czyli z pewnym wariantem mitu kosmogonicznego.

Analizując mity, rumuński myśliciel zauważa, iż opowiadają one o dwóch rodzajach rzeczywistości transcendentnej: 1) epoka *primordium*, związana z prajednią, wyrażająca się w micie kosmogonicznym w postaci Wielkiego Ojca, niebiańskiej nieśmiertelności, posiadająca ontologiczne pierwszeństwo względem 2) mitycznej epoki przodków, kiedy zrodziło się wszelkie życie, a światu nadano sens i znaczenie. Epoka *primordium* jest rzeczywistością prekosmiczną i ahistoryczną, zaś mityczna epoka przodków jest związana z kosmogonią, wzorcowym aktem stwórczym (wyłonienie z prajedni różnorodnych modusów istnienia, bytów). Mit kosmogoniczny

otwiera historię świętą, do której *homo religiosus* stale nawiązuje w sposób rytualny, bowiem wymienionym wyżej dwom typom pierwotności odpowiadają dwa typy nostalgii religijnej: 1) pragnienie scalenia na nowo pierwotnej całości, która istniała przed stworzeniem, 2) pragnienie odzyskania mitycznej epoki przodków.

Mit zatem objawia pewną prawdę o istnieniu Najwyższego Bytu — Jedynego, który zawierał w sobie wszystkie inne byty. Owa Pierwotna Pełnia jest rzeczywistością niewyrażalną, niedostępną dla poznania racjonalnego, stąd najdobitniej wyraża ją zasada *coincidentia oppositorum*, zasada jedności przeciwieństw.

Coincidentia oppositorum jest jednym z najstarszych sposobów wyrażania rzeczywistości świętej. Mit o dwu-jedni jest mitem powszechnym, wyrażającym w sposób plastyczny i dramatyczny to, co teologia i metafizyka wyrażają w sposób dialektyczny. Ze względu na ową jedność w wielości istnieje specyficzna ambiwalencja *sacrum*, zarówno na płaszczyźnie psychologicznej (*sacrum* przyciąga i odpycha), jak również aksjologicznej (*sacrum* jest jednocześnie święte i skalane) [por. Eliade 1997, 335]. Ale mit ukazuje również drugą prawdę. *In illo tempore* doszło do kosmicznego dramatu upadku, związanego z rozbięciem pierwotnej jedności. Rozbicie to odbyło się w dwóch planach: kosmologicznym i antropologicznym [por. Rega 2001, 112]. Człowiekiem rządzą prawa kosmiczne i podobnie jak pierwotna materia uległ on podziałowi na dwa pierwiastki kosmiczne — męski i żeński [por. Eliade 1996, 242].

Antropologiczny archetyp odnajduje Eliade w mitach o androginii ludzkiej, które są wyrazem tęsknoty za pełnią, jaka była udziałem człowieka mitycznego *in illo tempore*. Rytuał natomiast jest sposobem urzeczywistnienia snu o archetypie Praczlówka, w którym skumulowały się wszystkie pierwiastki kosmiczne. Mit jest anamnezą, rytuał techniką duchową, inicjacją. Funkcja mitu polega na ukazaniu drogi, jaką podążać ma człowiek, by ponownie osiągnąć stan pierwotnej szczęśliwości, rytuał natomiast jest urzeczywistnieniem tej szczęśliwości. Jeżeli człowiek posiadał odpowiednią wiedzę rytualną, to dzięki niej jest w stanie w dowolnej chwili zaprowadzić na Ziemi rajski porządek. Poprzez zgłębianie tej wiedzy może osiągnąć moc magiczno-religijną, dzięki której jest w stanie manipulować energią kosmiczną, przemieniać lub tworzyć rzeczywistość. Moc ta pozwala mu zwalczać choroby, zapewniać zwycięstwo w toczonych wojnach, przewyciężyć

śmierć, stan melancholii i rozpacz [por. Lelito 2008, 247].

W Eliadowskiej koncepcji mitu koegzystencja przeciwieństw stanowi zatem całość struktury kosmicznej. Życie człowieka zostaje utożsamione z życiem kosmosu, dobro nie może obejść się bez zła, a życie bez śmierci. Owe polaryzacje stanowią szyfr zakodowany w strukturach świata, jednak jednocześnie wykazują skłonność do unieważniania się w *coincidentia oppositorum*. Przy czym owa pierwotna pełnia nie jest li tylko abstrakcją, tak jak idea Dobra u Platona, czy transcendentnym Bogiem-Osobą, jak w chrześcijaństwie dogmatycznym, lecz płodzącą Substancją, z której emanuje energia życiowa. Jak stwierdza Eliade, nawiązując nieco do *Corpus Hermeticum* Hermesa Trismegistosa, wszystko, co istnieje na ziemi, ma swoje odbicie w niebie [por. Eliade 1997, 87].

Mit jest pewną wiedzą kosmologiczną, antropologiczną i eschatologiczną. We wszystkich religiach świata mit kosmogoniczny dostarcza wiedzy szczególnego rodzaju. Ma bowiem charakter normatywny, gdyż służy jako prototyp ludzkiego działania [por. Lelito 2008, 128]. Postępowanie lub odrzucenie wzorców przekazywanych w micie oznacza dla człowieka stan zbawienia bądź potępienia. Mit bowiem zawsze można opisać ukazując, w jakim stosunku pozostaje on do zbawczej wiedzy, soteriologii. Stąd też pełni on funkcję poznawczo-soteriologiczną. Jako objawienie pewnej rzeczywistości pozwala człowiekowi na przezwyciężenie rutyny dnia codziennego, nadając życiu szerszy wymiar, bo wymiar eschatologiczny [por. Rega 2001, 107].

Z drugiej jednak strony nawet w społecznościach najbardziej zdemitologizowanych człowiek stale, choć nieświadomie, odwołuje się do archetypu. Człowiek areligijny nadal karmi się „mitycznymi skamielinami”, zakorzenionymi na dobre w jego naturze, w nieświadomości. Spoglądając na zdesakralizowaną kulturę społeczności nowożytnych, Eliade zauważa, iż żyjący w niej człowiek stale doświadcza mitu, w snach, marzeniach i tęsknotach. Dlatego też archetyp jest stale obecny w życiu człowieka, nie jest możliwe jego uśmiercenie, można go jedynie wyprzeć, zdegradować [por. Eliade 1996, 29–33]. Utrata świadomości mitycznej, jaka jest udziałem *homo historicus*, prowadzi do zagubienia boskiego elementu i dramatu upadku. Dlatego też, wedle Eliadego, współczesna kultura Zachodu pogrążona w głębokim kryzysie religijnym jest kulturą upadłą, kulturą

zdegradowanych mitów i symboli, wreszcie, jest kulturą śmierci.

Teoria mitu Mircei Eliadego oparta jest niewątpliwie na neoplatońskim modelu trójdzielnego bytu. Absolutowi Plotyna odpowiada tutaj Dwu-Jednia, niecielesnemu światu umysłu — mityczna epoka przodków, zaś cielesnemu światu zmysłów — świat *homo historicus*. Podobny motyw splatania filozofii z mitologiczną teologią i kosmologią obserwujemy w gnozie, gdzie traktowano kolejne ogniwa emanacji nie tyle jako różne rodzaje bytu, lecz jako osoby boskie. Dla Eliadego jednak te najrozmaitsze koncepcje metafizyczne i teologiczne filozofów, teologów i gnostyków chrześcijańskich, neoplatoników i neopitagorejczyków czy hermetystów były odwzorowaniem ludzkiej intuicji związanej z rzeczywistością Pierwotnej Pełni. Intuicję taką odnajdujemy jego zdaniem już w mezolitycznych wierzeniach, w praktykach szamańskich ludów centralnej Azji, w religiach rdzennych mieszkańców Azji i Afryki, w systemach religijnych Sumeru, Babilonu, w Grecji, Rzymie i niemalże w całej kulturze Orientu [por. Eliade 1996, 239–243]. Niemniej, jak zauważa B. S. Rennie, to raczej wcześniej przyjęta kategoria *coincidentia oppositorum* jest dla autora *Traktatu* koniecznym warunkiem religii, gdyż unifikuje niekompatybilne i niezgodne wewnętrznie pojęcia, symbole i idee religijne. Dla Eliadego *coincidentia oppositorum* jest sposobem, którym język mitu może pogodzić tak sprzeczne motywy, jak dobroć i okrucieństwo Boga, zazdrość i sprawiedliwość, surowość i miłość — motywy obecne w wielu religiach, które są zupełnie niewyraźne językiem nauki czy logiki klasycznej. Język mitu zawiera swoją autonomiczną prawdę, prawdę symboliczną [por. Rennie 1996, 33].

Zjednoczenie przeciwieństw i powrót do stanu pierwotności pojmowane są jako idealny stan egzystencji. Zauważmy jednak, iż Eliade, dobiera mity i legendy mocno od siebie odseparowane czasowo i przestrzennie, następnie interpretuje je w świetle własnych założeń systemowych (światopoglądowych), by wreszcie uwydatnić je z taką siłą, jak fakty pierwsze, niepodważalne. Tymczasem przytaczane przez niego fakty nie są wcale wolne od nałożonej na nie siatki teoretycznej [tamże].

Trzeba zaznaczyć, iż w ogólnym rozrachunku Eliadowskie interpretacje faktów religijnych oraz formułowane na ich podstawie wnioski są czymś przekraczającym aspiracje nauki. Jedność przeciwieństw wiąże się u Eliadego z tym, co B. S. Rennie określa jako

„podwójne podejście” (*double approach*), które tłumaczy jako podejście fantastyczno-naukowe. *Coincidentia oppositorum* staje się tym samym polem, na którym Eliade realizuje subiektywne, ontologiczne założenia dotyczące faktów religijnych. Początkowa akceptacja bądź odrzucenie faktów religijnych oparte są zatem na pewnych wcześniejszych — często również estetycznych — kryteriach, które same w sobie nie mogą być uważane za racjonalne argumenty [por. Eliade 1992, 187]. Tego rodzaju postępowanie B. S. Rennie określa mianem „triku interpretacyjnego”, wedle którego zinterpretowanym faktem przypisuje się wartość „oczywistości” i „nieredukowalności”. Jasne się zatem staje, iż konkluzje wysuwane przez Eliadego byłyby zupełnie inne, gdyby posługiwał się innymi apriorycznymi pojęciami. Zasada jedności przeciwieństw gwarantuje jednak „optymistyczne” spojrzenie na świat. Stanowi ona również archetyp wszelkich rozwiązań, według których życie profaniczne może być jednocześnie niebem na ziemi, jak i ziemią w niebie. Praktyki magiczne, kontemplacja, mistyka, szamanizm, techniki jogiczne i rytuały, doprowadzają do *coincidentia oppositorum*; stanu, gdzie „świadomość człowieka nie dostrzega już konfliktów, a zespoły przeciwieństw — rozkosz i ból, pragnienie i odraza, zimno i gorąco, przyjemność i nieprzyjemność itd. — znikają z jego doświadczenia, w miarę jak dokonuje się w nim pewnego rodzaju «totalizacja», która jest odpowiednikiem «totalizacji» przeciwieństw, występującej w łonie bóstwa” [Eliade 1993, 406].

Pozostaje jednak pytanie, czy spojrzenie to nie jest zbyt „optymistyczne” i czy nie deformuje tego, czym jest religia? Czy nie pozbawia ono człowieka sensu „wyboru” między dobrem i złem. Problem ten zauważa ks. Adam Lelito: „Zastosowanie *coincidentia oppositorum* jako definicji dobra i zła powoduje to, że sama definicja jest poza dobrem i złem. Idąc tą drogą, dochodzimy do takiego punktu w dyskusji, który jest często wykorzystywany przeciwko przeciwstawieniu się realności zła” [Lelito 2008, 334].

Chrześcijaństwo kosmiczne i narodziny nowej duchowości

Choć próba ugruntowania wiary w istnienie religii kosmicznej na fundamencie empirycznej wiedzy o faktach religijnych jest zabiegiem metodologicznie niewykonalnym, gdyż zakłada przede wszystkim istnienie takiej religii oraz ponadczasowych struktur religijnych

manifestujących się w religiach geograficznie i historycznie od siebie odległych, to jednak pokazuje ona jak eliadyzm ze swym postulatem empiryzmu przekracza obszar czystego religioznawstwa, głosząc mniej lub bardziej *explicite* sądy filozoficzno-religijne.

Cele praktyczne, jakie zakłada sobie Eliade, to znaczy ponowne odkrycie religii kosmicznej i archaicznej ontologii przez człowieka kultury nowożytnej, odbywać się ma nie przez regres i powrót do kultury pierwotnej, lecz przez progres, który gwarantuje hermeneutyka całościowa. Dzięki dialogowi międzykulturowemu i hermeneutyce totalnej możliwe jest odkrycie religii globalnej, którą Eliade określa jako Chrześcijaństwo kosmiczne. W łonie chrześcijaństwa kosmicznego nastąpić miałyby scalenie wszystkich symboli i mitów chrześcijaństwa, religii pierwotnych i Wschodu [por. Lelito 2008, 336].

Jeśli jednak chodzi o stosunek Eliadego do samego chrześcijaństwa, to niewątpliwie był to stosunek ambiwalentny. Przede wszystkim linearna wizja dziejów oraz historyczna obecność Jezusa nie współgra z Eliadowską, ahistoryczną koncepcją religii. To właśnie chrześcijaństwo jest odpowiedzialne za upadek człowieka współczesnego w historię. Autor *Traktatu* jest jeszcze bardziej radykalny. Twierdzi, iż upadek chrześcijaństwa byłby dla kultury współczesnej wręcz pożądany, a nawet twórczy. Wraz z jego upadkiem człowiek współczesny byłby świadkiem narodzin nowej religii globalnej [por. Lelito 2008, 333]. Hermeneutyka totalna zagwarantowałaby wówczas przewartościowanie chrześcijańskich dogmatów poprzez syntezę z religiami archaicznymi i Orientu. Otóż to właśnie historyk religii ma pełnić rolę proroka i guru nowej religijności. Odkrywa on bowiem, iż symbolika chrześcijańska obecna jest już od samego początku istnienia religii. W ten sposób chrystologia otrzymałaby nowy i szerszy wymiar, mianowicie wymiar kosmiczny. A. Bronk uważa, iż Eliade „wyraża wszelką nadzieję, że Zachód i chrześcijaństwo odnawia się przez odzyskanie kosmicznego sakralnego wymiaru rzeczywistości, przekraczając w drodze dialogu z religiami Wschodu swe prowincjonalne ograniczenia. Badanie swe Eliade uważa za przyczynek do tego dzieła” [Bronk 1988, s. XXII].

Wizja kosmicznego chrześcijaństwa nie jest tylko jakimś pozbawionym aktualnego znaczenia konstruktem teoretycznym. Jest raczej żywą wizją duchową, teologią nowej religijności. Eliade chrześcijaństwo rozumie w innych kategoriach niż to panujące w

Zachodniej Europie, a zwłaszcza w katolicyzmie. Postulowana przez niego ideologia synkretyzmu przypomina duchowość rozwijaną dziś na gruncie ruchu *New Age*. Strukturalnie idea kosmicznego chrześcijaństwa przypomina przyjętą przez Towarzystwo Teozoficzne i inne tego typu nurty zasadę panreligii i pansakralizmu. Synkretyzm ma być terapią na kryzys egzystencjalny występujący we współczesnym świecie. Współczesna kultura poprzez rozwój nauk humanistycznych i globalizm niemalże wymusza konfrontację międzykulturową. Niemniej, jak sugeruje Paweł Możdżyński, spotkanie to nie ma tylko zadania poznawczego, lecz ma mieć charakter swoiście religijny — bo transformujący:

Już nie wystarczy, jak pół wieku temu, odkryć i podziwiać sztukę murzyńską czy ludów Oceanii — trzeba odkryć duchowe źródła tej sztuki w nas samych, trzeba uświadomić sobie „mityczne dziedzictwo” współczesnej egzystencji, które nigdy nie znika właśnie dlatego, że zachowanie mityczne jest współistotne kondycji ludzkiej, ponieważ wyraża lęk przed czasem [Możdżyński 2004, 84].

Historia religii Mircei Eliadego, mimo iż proklamuje naukowe badanie faktów religijnych, w gruncie rzeczy nie jest ani nauką, ani religią, lecz jedną z nielicznych dyscyplin humanistycznych, które są technikami propedeutycznymi i duchowymi. Pojawia się jednak problem, czy tego rodzaju synteza religijno-naukowa nie jest wewnętrzną sprzecznością? Podstawową zasadą tego naukowo-religijnego światopoglądu jest paradygmat holistyczny, zmierzający do całościowego postrzegania rzeczywistości. Na płaszczyźnie antropologicznej ów paradygmat ma zrealizować człowiek integralny.

Mircea Eliade był zagorzałym krytykiem kultury europejskiej, kultury podziałów i racjonalizmu. Społeczeństwo europejskie, rozwijając się liniowo, wedle zasad narzuconych przez rozum i technologię, przestało żyć w uświęconym uniwersum, w mitycznym czasie. Winę za taki stan rzeczy ponosi chrześcijaństwo dogmatyczne. Autor *Traktatu* proponuje w zamian poganizację tradycji judeochrześcijańskiej, wedle własnych założeń światopoglądowych i religijnych. Należy zatem postawić pytanie, czy synkretyzm religijny, dokonywany na gruncie specyficznie pojętych nauk humanistycznych, wbrew zamiarom autora *Traktatu*, nie jest zabiegiem wymierzonym

przeciwko religijności czy to Aborygenów, Eskimosów, Pigmejów, Algonkinów, Zuni, czy Indonezyjczyków, Tybetańczyków, Hindusów itd., a przede wszystkim chrześcijan. Czy rzeczywiście akceptuje „tubylczy” punkt widzenia oraz czy nie deformuje tajemnic tabu i dogmatu? Czytelnik zakorzeniony we własnej tradycji religijnej po przeczytaniu dzieł Eliadego stanie przed szeregiem nierozwiązanych pytań i wątpliwości. Z drugiej strony filozofia Eliadego może wydawać się pociągająca dla ludzi przeżywających kryzys autorytetów zarówno moralnych, jak i religijnych (sam zresztą do takich się zaliczał, wskazując na młodzieńcze doświadczenia). Zapewne w wielu młodych czytelnikach Eliade rozwinął wrażliwość religijną i pragnienie poszukiwania *sacrum* w świecie kryzysów metafizycznych. Należałoby jednak postawić pytanie, czy nie formułuje rozwiązań zbyt optymistycznych i eufemicznych, w ten sposób zubożając tajemnice religii, proponując w zamian pewną kryptoreligijną „sektę”?

Podsumowanie

Moim zdaniem, kluczem do zrozumienia dzieła Mircei Eliadego są trzy dziedziny: kompleks nauk humanistycznych, wpływy filozoficzne i jego osobiste przekonania religijne. Postępując wedle imperatywu „całościowego” uchwycenia istoty religii, Eliade głosi integralną historię religii, w której miałyby dojść do scalenia odkryć dokonanych na gruncie nauk humanistycznych czy metod badawczych, takich jak empiryzm, strukturalizm, funkcjonalizm, antyredukcjonizm, antyewolucjonizm, jak również metody diachronicznej z synchroniczną. Wedle Eliadego nieredukowalność doświadczenia *sacrum* może stać się polem dialogu międzykulturowego. Powodzenie to zapewnić ma hermeneutyka totalna. Dzięki odpowiednio wypracowanym metodom uczeni będą mogli zbadać struktury powszechne religii, obecne w religiach geograficznie i historycznie odległych. Odkrycia te przyczynią się tym samym do wzbogacenia kultury przy jednoczesnym odkryciu religijnej natury człowieka. Należy jednak zauważyć, iż Eliade przyjmuje *a priori* istnienie ahistorycznych struktur religijnych. Badając dzieje religii, nie posługuje się metodami wypracowanymi przez historię. Historia religii, jaką proponuje, jest zatem w większym bądź mniejszym stopniu ahistoryczna. W ten sposób wyłania się pewna filozofia, która wyprzedza badaną przez Eliadego rzeczywistość,

nadając jej odpowiednie „zabarwienie”.

Trzecim momentem, jak się zdaje najsilniej „ubarwiającym” spojrzenie Mircei Eliadego na fakty religijne, jest filozoficzno-religijny światopogląd. W zasadzie ontologia i antropologia, które Eliade określa mianem archaicznych, łączą się z założeniem istnienia religii kosmicznej jako formy religii najczystszej. Wielu autorów krytykowało Eliadego za instrumentalne posługiwanie się historią religii. Jego hermeneutyka służy apologetycznym celom religii kosmicznej. Głosząc nieindoktrynację religijną, w rzeczywistości interpretuje fakty religijne wedle subiektywnych i dogmatycznie przyjętych twierdzeń, nakładając na nie aprioryczną siatkę kategorialną. Daje tu o sobie znać synkretyzm religijny, który łączy w sobie idee religii orientalnych (wyzwolenie z czasu), etnograficznych (kult natury) oraz chrześcijaństwa (idea Boga wcielonego w Synu Człowieczym Jezusie Chrystusie).

W teologii autor *Traktatu* głosi panteizm immanentno-transcendentny. Transcendentna Istota Najwyższa (Prajednia, Wielki Ojciec) wyłania z siebie herosów, bogów i inne twórcze Istoty Nadprzyrodzone, które kształtują świat z materii pierwotnej (*materia prima*). W kosmologii zaś Eliade opowiada się za panteizmem i pansakralizmem, który definiuje również jako panontyzm. Utożsamienie sfery *sacrum* z *profanum* łączy się u Eliadego z sakralizacją Kosmosu i człowieka. Wszystko bowiem, co istnieje, istnieje w sposób absolutny. Sakralność jest tym wszystkim, co istnieje, jest bytem i realnością. W archaicznej ontologii rzeczywistość zostaje utożsamiona z „siłą”, „życiem”, płodnością, obfitością, jak również z tym, co jest osobliwe, co istnieje w sposób pełny, ujawniając specyficzny modus istnienia. Na płaszczyźnie antropologicznej realizuje Eliade koncepcje człowieka integralnego, stale dążącego do uświęcenia swojej egzystencji poprzez rytualne naśladowanie mitu kosmogonicznego. Dzięki rytuałom egzystencja ludzka zostaje poszerzona o wymiar kosmiczny, przez co uzyskuje strukturę nadludzką, poza wszelkimi uwarunkowaniami i przeciwieństwami. Człowiek integralny przenosi swoją egzystencję na poziom nadludzki, doskonalszy ontologicznie. W etyce zaś Eliade redukuje wszelkie normy moralne do absolutnej wolności poprzez twórczą integrację ze światem i wyjście poza przeciwieństwa dobro/zło, co w zasadzie prowadzi do wykorzenia etyki.

Aspiracje Eliadego sięgają znacznie dalej, gdyż oprócz chęci

przedstawienia swoim czytelnikom sposobu rozumienia faktów religijnych, dąży do odnowy zdesakralizowanej kultury współczesnej. Ta odnowa miałaby się dokonać za sprawą chrześcijaństwa kosmicznego, które jest doktryną kosmocentryczną i synkretyczną. Koncepcja chrześcijaństwa kosmicznego łączy się tutaj z deformacją niektórych dogmatów chrześcijańskich, bądź ich interpretacją wedle konkretnego, kryptoreligijnego światopoglądu.

Nie chcę jednak poddawać Eliadego surowej krytyce. Wręcz przeciwnie. Uznaję jego twórczość za fenomen ponadczasowy, w którym erudycja, poparta szczególną umiejętnością syntezy, łączy się z twórczą wrażliwością, wyrażaną pięknym językiem symboli i mitów. Nie bez powodu autor ten był nominowany do literackiej Nagrody Nobla.

Zapewne, zwracając uwagę jedynie na systematyczne aspekty twórczości Eliadego, pozbawiliśmy tę twórczość wyjątkowości i niepowtarzalności, jaką nadają jej wątki biograficzne. Rumuński myśliciel przeżywał przez długi okres swojego życia biedę, osamotnienie, przygnębienie sytuacją w ojczyźnie, śmierć żony oraz szereg kryzysów egzystencjalnych, które zafundowała mu ówczesna rzeczywistość, targana wojnami i totalitaryzmami. Nic dziwnego, iż Eliade poszukiwał religii, która byłaby poza tymi przeciwnościami, a którą na gruncie teoretycznym odnalazł w zasadzie *coincidentia oppositorum*, w praktyce realizowaną przez chrześcijaństwo kosmiczne.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, D., 1978, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Direction*, The Hague: Mouton Publishers.
- Bronk, A., *Człowiek — Dzieje — Sacrum — Religia*, [w:] Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa: PAX
- Cave, D., 1993, *Mircea Eliade's Vision for New Humanism*, New York.
- Eliade, M., 1992, *Próba Labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Roquetem*, Sen.
- Eliade, M., 1993, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź: OPUS
- Eliade, M., 1996, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Eliade, M., 1993, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eliade, M., 1997, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa: KR.
- Eliade, M., 1998, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: KR.
- Husserl, E., 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa: PWN
- Lelito, A., 2008, *Człowiek — animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów: Biblos.
- Prokopiuk, J., 1993, *C. G. Jung czyli gnoza XX wieku*, [w:] Carl Gustaw Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa: PAX.
- Rega, A., 2001, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków: Nomos.
- Rennie, B. S., 1996, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, New York: New York Press.

ABSTRACT

This article is focused on philosophical and religious presuppositions of Mircea Eliade's history of religion. There are three areas on which his concept of religion is based: interest in humanities, like history, sociology, psychology and phenomenology of religion, the influence of philosophies and personal religious beliefs. He proclaims integral discipline which links scientific methods such as empiricism, structuralism, functionalism, antireductionism, antievolutionism, but also stresses empathic understanding of experience of the sacred. With properly applied method, which he called total hermeneutic, scientist will be able to examine the universal structures of historically and geographically remote religions. But this vision takes for granted ahistorical religious structures. Eliade does not use the methods developed by history. In fact, ontology and anthropology, which he characterizes as archaic, presupposes the existence of cosmic religion as the purest form of religious belief. Thus Romanian philosopher interprets religious facts, according to subjective and dogmatically accepted claims. He links the ideas of Oriental religions (liberation from the time), ethnographic beliefs (cult of nature) and Christianity (the idea of God incarnate in Jesus Christ). Finally, Eliade's purposes are more practical. He seeks to revitalize desacralized culture by the conception of cosmic Christianity, which is syncretic and cosmocentric doctrine.