

JERZY ROSIEWICZ

## MIRCEA ELIADE WOBEC WIERZEŃ I IDEI RELIGIJNYCH

M. Eliade: *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1988, s. XXIII+419, przekład: Stanisław Tokarski.

Recepcja twórczości Mircei Eliadego przebiegała w powojennej Polsce w sposób powolny, bez rozgłosu. O małym zasięgu i słabym rezonansie jego myśli zdecydował w znacznej mierze brak zainteresowania jej popularyzacją ze strony przedstawicieli dwóch głównych nurtów religioznawczych w naszym kraju, to znaczy badaczy marksistowskich oraz konfesyjnych czy parakonfesyjnych o proweniencji katolickiej.

W pierwszym przypadku przyczynił się do tego sam Eliade. Odrzucił on programowo w swych pracach — jako całkowicie nieprzydatne — metodologię i założenia teoretyczne religioznawstwa marksistowskiego. Uważał między innymi, że Marks popełnił błąd, podobnie jak wielu innych przedstawicieli postaw redukcjonistycznych w innych dziedzinach, podporządkowując przejawy ducha, wytwory ludzkiej myśli prawom ekonomii, uzależniając powstanie i rozwój religii od stosunków społecznych, sposobów produkcji i sił wytwórczych. Inną przyczyną była pewna charakterystyczna dla refleksji badawczej Eliadego osobliwość, która — nie dając się pogodzić z postawą naukową właściwą tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej — wywoływała wśród marksistów, zwolenników jej precyzyjnego aparatu metodologicznego, falę krytyki. Zarzucali oni autorowi *Traktatu o historii religii* konsekwentne unikanie dokładnego określania pojęć, którymi się posługuje. Zauważali, iż nie definiuje on swych kategorii w sposób ścisły, że przypisuje im tradycyjne znaczenie wprowadzając jednocześnie w konteksty, które odbiegają od potocznych intuicji językowych. Powstawała w związku z tym wieloznaczność terminologiczna, niekonsekwencja i chwiejność koncepcyjna, potęgowało je: nadmierna ilość dygresji, powtórzeń, zawiły i niezbyt czytelny, paraliteracki sposób wypowiedzi oraz co najmniej kontrowersyjna preferencja w doborze źró-

deł. Nie zwracano uwagi na to, że Eliade celowo odbiegał od kanonów zbyt skonwencjonalizowanej, stereotypowej metodologii, od archetypów akademickiej poprawności, nie bacząc na rodzące się w związku z tym kontrowersje i krytyczne oceny religioznawców o uznanym autorytecie. Nie dostrzegano, że odejście od kanonów przynosiło pozytywne rezultaty, że anomalie niestereotypowe, czasem jakby nieudolne stawianie i rozwiązywanie problemów sprawiały, iż Eliade odkrywał nowe fakty i zjawiska nie do uchwycenia, czy zinterpretowania w inny sposób.

Z drugiej strony, religioznawcy o światopoglądzie katolickim nie byli zainteresowani rozpowszechnianiem myśli Eliadego, wskazującego na równorzędność wszystkich przejawów i fenomenów świętości, podkreślającego pozytywne wartości religii niechrześcijańskich. U podstaw jego poglądów znajdują się bowiem, między innymi, następujące przesłania:

1. Intencja odnowienia, powrotu do źródeł świętości przez umożliwienie zdesakralizowanemu światu zachodniemu spotkania z religiami archaicznymi i wschodnimi oraz właściwym im widzeniem świata.

2. Nieredukcyjne traktowanie zjawisk religijnych.

3. Przekonanie o istnieniu opozycji między *sacrum* i *profanum*, pozaczasowym kosmosem i ludzką historią, stałym ośrodkiem świata i zmienną jego peryferią.

4. Akcent na czasy archaiczne i archaiczną ontologię, kryjącą się za wszystkimi zjawiskami religijnymi oraz na samego człowieka archaicznego jako model człowieka religijnego.

5. Przekonanie o istnieniu podstawowych, ponadczasowych struktur religijnych (archetypów), manifestujących się w postaci hierofanii, symboliki, mitów i rytuałów, poprzez które człowiek kontaktuje się z *sacrum*.

6. Historyczno-porównawcze i fenomenologiczne poszukiwanie manifestacji *sacrum* w różnych tradycjach religijnych.

Istotny jest również w tym przypadku fakt, że wprawdzie książki Eliadego mają w sobie coś głęboko religijnego, ale jest to religijność charakterystyczna bardziej dla taoistycznego mędrca niż chrześcijańskiego świętego. Z kolei jego zainteresowanie religią kosmiczną — ziemią, niebem, wodą i ogniem jako hierofaniami *sacrum* — przypomina poglądy jońskich filozofów przyrody. W religii kosmicznej nie ma miejsca na transcendentnego i osobowego Boga oraz na osobowy z nim kontakt. Zbawienie nie prowadzi w ujęciu Eliadego do osobistego, zindywidualizowanego spotkania z Absolutem, stanowi w gruncie rzeczy formę pograżenia się w bliżej nieokreślonej *nirwanie*. Eliade formułując swoje koncepcje religii poza wszelkimi teologiami i dogma-

tami, łączył elementy wierzeń przedchrześcijańskich z chrześcijańskimi. Traktował chrześcijaństwo jako przedłużenie religii pierwotnych (w jego nomenklaturze — archaicznych), utożsamiał eschatologiczny proetyzm Chrystusa z archaiczną i indyjską symboliką odrodzenia świata. Chrześcijański chrzest jest — jego zdaniem — nową formą ekspresji tradycyjnych hierofanii związanych z wodą, a krzyż archetypicznym symbolem drzewa kosmicznego. Zajmował nawet, na podstawie przyjętych przez siebie założeń religii kosmicznej, postawę krytyczną wobec tradycji judeochrześcijańskiej. Uważał, że przyczyniła się ona, hamując powstanie nauk szczegółowych, do desakralizacji świata (s. XXII). Nauki szczegółowe bowiem, wyzwolone spod negatywnego wpływu religii, interpretowały rzeczywistość w kategoriach świeckich, wręcz stroniąc od *sacrum*.

Na ograniczoną za życia Eliadego popularyzację jego poglądów w Polsce wpływała ponadto znikoma liczba przekładów i opracowań. Te ostatnie stanowiły dobitne świadectwo niepełnej znajomości teorii Eliadego, gdyż zawierały wyłącznie rekonstrukcje oraz analizy fragmentów jego twórczości.

Pierwszy względnie całościowy wykład jego doktryny przedstawił przed dwudziestu kilku laty Tadeusz M a r g u l w rozprawie *Sto lat nauki o religiach świata*<sup>1</sup>. Wyrażony w niej został krytyczny stosunek do Eliadego. Owa krytyka wniosła jednocześnie nową istotną wartość, unaocniła między innymi to, że zderzenie dwóch przeciwstawnych koncepcji badania zjawisk religijnych (funkcjonalizm marksistowski i idiofenomenologia Eliadowski), jest wyłącznie nieuniknionym konfliktem dwóch odmiennych sposobów pojmowania świata, wynikających z różnorodnych założeń filozoficznych.

Mircea Eliade wywodzi zjawiska religijne bezpośrednio z potrzeb ludzkich, doszukując się w nich rodowodu wierzeń i obrzędów, archetypów przeżyć psychicznych oraz zachowań indywidualnych i zbiorowych. Stara się on nadać religii status idiofenomenologiczny, własny i nierozkładany. Podjęte przezeń zabiegi hermeneutyczne w dociekaniach religioznawczych, prowadzą przeto do zakwestionowania partykularyzacji wyznań i skonstruowania pierwotnego, nierozkładanego fenomenu świętości. Jego teoria *sacrum* stanowi więc próbę określenia pozaempirycznej i ponadhistorycznej, a więc transcendentalnej i uniwersalnej istoty religii. Symbol religijny nie powstaje, zdaniem Eliadego, z żadnych uogólnień empirycznych, organizuje się wokół sakralnego żywiołu wydarzeń zatrzymujących upływ czasu, przemijanie potocznego świeckiego życia. Analiza symbolu mitycznego stanowić ma dla autora *Historii wie-*

<sup>1</sup> T. M a r g u l: *Sto lat nauki o religiach świata*. Warszawa 1964, s. 314—638.

*rzeń i idei religijnych* podstawę poznania i zrozumienia utajonych, protointencjonalnych wartości świata oraz przeddyskursywnego sensu przeżyć psychicznych.

Doświadczenia religijne wyrastają i trwają w micie, praktykach jogi i szamana, przechowują się często w nieświadomej, zniekształconej, zastępczej postaci jako literatura, sztuka, obyczajowość. E l i a d e bada i odsłania ich rodowód sakralny, próbuje na tej podstawie określić i odtworzyć faktyczne tworzywo dziejowego sensu religii.

W tej perspektywie religioznawczej, akcentując potrzebę wglądu w historyczne, etnograficzne, psychologiczne, kulturoznawcze bądź socjologiczne treści mitów, rytuałów, symboli czy dogmatów, zawarta jest świadomie zaprojektowana orientacja filozoficzna i metodologiczna Eliadego o charakterze hermeneutycznym. Jej celem ma być umożliwienie osiągnięcia wskaźnika zerowego, przeżyć racjonalnych, dotarcie do źródła symbolu religijnego oraz ustanowienie reguł badania, a także skodyfikowanie różnych postaci i odmian znaków sakralnych.

Owe założenia nie są efektem badań religioznawczych, lecz wprost przeciwnie, tezami bardziej pierwotnymi, wyznaczającymi perspektywę dla dalszych dociekań. Na podstawie tych przesłanek E l i a d e badał folklor i tradycje ludowe, europejskie i azjatyckie, analizował religie archaiczne i współczesne, określał morfologię i strukturę mitów, czas święty i ideę wiecznego rozpoczynania na nowo, interpretował rytę, symbole niebieskie, symbolikę więzów i wiązania, obrzędy inicjacyjne, doktryny alchemiczne, praktyki jogów, szamańskie techniki ekstazy, rozpatrywał urbanizację przestrzeni sakralnej itd.

E l i a d e, badając kulturę Orientu za pomocą metod obowiązujących w nauce europejskiej, postanowił odwrócić porządek badań i zastosował *implicite* poznaną wcześniej metodologię i aksjologię jogi do analizy religioznawstwa zachodniego. Powstała w związku z tym metoda określana przez Coxa mianem neohinduskiego strukturalizmu. Religioznawcy nazywali ją reintegracją ejdetyczną (nawiązując do fenomenologii Husserla), a sam E l i a d e — metapsychoanalizą.

Owa metapsychoanaliza (a wskazuje się także na jej uzależnienie od hermeneutyki czy egzystencjalizmu) jako fundament badań religioznawczych, wywołuje ze zrozumiałych względów ostrą krytykę u zwolenników funkcjonalnej interpretacji zjawisk religijnych, zwłaszcza przedstawicieli marksizmu.

Ci ostatni przyjmują za fundament metodologiczny tezę Marksa, że religia nie posiada żadnej własnej treści, że trzeba ją rozpatrywać w kontekście życia społecznego i całej kultury<sup>2</sup>. A zatem sytuują się

<sup>2</sup> A. Nowicki: *Religioznawstwo w 40-leciu Polski Ludowej. Głos w dyskusji*. „Argumenty” 1984, nr 35, s. 3.

na przeciwstawnym biegunie teoretycznym w stosunku do Eliadego i tych wszystkich, którzy uważają, że religia jest zjawiskiem autonomicznym i pierwotnym.

Zdecydowanie odmienną ocenę i interpretację teorii Eliadego prezentuje Stanisław Tokarski w monografii *Eliade i Orient* — pierwszej w Polsce książce poświęconej w całości omawianej twórczości<sup>3</sup>. Przedstawia on w niej wszechstronną charakterystykę poglądów Eliadego, a w sporze o zasadność jego koncepcji zajmuje stanowisko apologetyczne. Podkreśla ogromny wkład i znaczenie pracy Eliadego dla współczesnej humanistyki. Występuje tu przeciw krytyce odnoszącej się jedynie do fragmentów jego dzieła, nie uwzględniającej całego kontekstu prac badawczych. Dotyczy to przede wszystkim refleksji zachodniej, ale odnosi się też (*implicite*) do publikacji z kręgu religioznawstwa polskiego, bez względu na orientację naukową.

Stanisław Tokarski podtrzymując swój podstawowy nurt zainteresowań badawczych, podjął się kolejnego zadania związanego z eliadyzmem, a mianowicie przekładu *Historii wierzeń i idei religijnych* — trzynomowego dzieła, które autor traktował jako swój ostatni wkład w rozwój religioznawstwa. Eliade odtworzył w nim, poza kilkoma rozdziałami, treść swoich wykładów o historii religii, wygłaszanych w latach 1933—1938 na uniwersytecie w Bukareszcie, w latach 1946—1948 w paryskiej *Ecole des Hautes Etudes* i od 1956 roku na uniwersytecie w Chicago.

Omawiana praca powstała w innej perspektywie badawczej niż poprzednie książki Eliadego, jak na przykład: *Traktat o historii religii* (1968 r.) czy *Religions australiennes* (1972 r.), rozpatrujące dialektykę i morfologię *sacrum*. Z jednej strony Eliade analizuje w niej przejawy *sacrum* w porządku chronologicznym, zwraca uwagę na to, by nie mylić *epoki* koncepcji religijnej z datą pierwszego dokumentu będącego jej świadectwem. Z drugiej zaś strony zwraca szczególną uwagę — w takim zakresie, w jakim pozwalał mu na to materiał źródłowy — zarówno na dogłębne kryzysy, jak na twórcze okresy czy momenty różnych tradycji, dbając o to, aby ukazać zwłaszcza to, co stanowiło najistotniejszy wkład do dziejów wierzeń i idei religijnych.

*Historia wierzeń i idei religijnych* zawiera w każdym tomie — wypowiadam tę opinię na podstawie przekładu angielskiego — podobną strukturę, tworzy kombinacje, szeregi oddzielnych, często nie powiązanych ze sobą obrazów świata czy kultur, ukazujących uwarunkowania i kontekst rodzenia się, przejawiania i rozwoju różnych wierzeń w ujęciu synchronicznym. Zarówno ów układ, sposób prezentacji, jak

<sup>2</sup> S. Tokarski: *Eliade i Orient*. Wrocław 1984.

i swoiste dążenie do autonomizacji oraz rozpatrywanie problematyki w kolejnych płaszczyznach temporalnych tworzy jedynie pozornie zintegrowaną sumę rozmaitych, addytywnie ułożonych elementów, nie dających się uporządkować w linearną konstrukcję, spójny, wiążący się ze sobą dziejowy ciąg wierzeń i idei religijnych. Można w związku z tym podać kilka przykładów. Mircea E l i a d e zaczyna swój wykład na temat religii żydowskiej w rozdziale VI, kojarząc ją z kannanejską wizją świata, rozwija go dalej w rozdziale VII, by dopiero znacznie później, po omówieniu wierzeń Indoeuropejczyków i Indii przed Gutaama B u d d ę (rozdział VIII i IX), a także po trzech następnych rozdziałach poświęconych greckim przejawom *sacrum* (X, XI, XII) oraz jednemu (XIII), skupionemu w Zaratuście i religii irańskiej, znowu powrócić do Izraelitów. Podobnie zagmatwanie przedstawione zostały losy religii Indii. Najpierw E l i a d e pisze na ten temat wiążąc daną problematykę z ośrodkami kultowymi megalitów Europy Zachodniej oraz rejonu śródziemnomorskiego (rozdział V). Powraca znów do owego zagadnienia dopiero w rozdziale VIII i IX, po charakterystyce religii Hetytów i Kannaanejczyków (rozdział VI) i religii żydowskiej (rozdział VII).

Wspomniane wyżej trudności spotykają czytelnika, gdy zechce prześledzić rozwój wierzeń greckich. Zostały one wstępnie omówione w V, potem X, XI i XX, a następnie w XV rozdziale. W efekcie mamy do czynienia z pracą wysoce erudycyjną, ale niezbyt czytelną, pogmatwaną, szatkującą ciągłość historycznego rozwoju.

Zarówno w tej książce, jak i w innych pracach Eliadego, można dostrzec charakterystyczne dla metody autora dążenie do odkrywania idiogenetycznego, stałego dla wielu różnorodnych przejawów czy sposobów zachowania *homo religiosus, consensu* — wspólnych, ponaddziejowych uniwersaliów. E l i a d e dostrzega bowiem w niewyczerpanym bogactwie następujących po sobie postaci ekspresji religijnych pewną ich podstawową jedność jako ontologiczną eksterioryzację, uzewnętrznienie strukturalnej i archetypicznej natury człowieka, jego istoty gatunkowej. A zatem autora recenzowanej książki mniej interesują zewnętrzne dzieje religii i historyczne konteksty różnych tradycji religijnych, niż jednocząca i gwarantująca ich ciągłość funkcja *sacrum*. E l i a d e łączy więc ambicje empirycznego religioznawcy z filozoficzną spekulacją. W rezultacie religioznawstwo staje się formą antropologii filozoficznej, a poszukiwanie ogólnego sensu dziejów przybiera postać filozofii dziejów, zaś historia religii zostaje historiozofią (s. XV).