

Mircea Eliade – wierzę w Boga, ale nie w Boga jednej religii

Autor tekstu: **Beata Jakubowska**

Mircea Eliade urodził się 9.3.1907 roku w Bukareszcie. W 1928 roku ukończył studia filozoficzne na uniwersytecie bukareszteńskim; w tym samym roku wyjechał do Indii, gdzie przebywał do 1932 roku. Doktoryzował się na podstawie pracy *Historia porównawcza techniki jogi* w 1933 roku; w tym samym roku otrzymał tytuł profesora na uniwersytecie w Bukareszcie. W latach 1940-1944 był rumuńskim attache w Londynie i Lizbonie. Po wojnie zamieszkał w Paryżu. W roku 1957 został profesorem uniwersytetu w Chicago. Zmarł 22.4.1986 roku.

Do napisania tego krótkiego naukowego życiorysu M. Eliadego skłoniło mnie przekonanie, że popularyzowanie jego myśli, zachęta do lektury jego dzieł jest ważna dla rozwoju współczesnej humanistyki. W pierwszym rzędzie dlatego, że myśliciel ten jest niezwykle inspirujący. Rzadko daje nam jakieś odpowiedzi, jego przekonania nie są i nie miały być kolejnym głoszeniem słów „jedynej prawdy”. Miały być z założenia inspiracją dla innych. Drugim, może nawet ważniejszym powodem, jest to, że dziś bardzo wielu ludzi, na skutek przemyśleń i doświadczeń mówi: „Wierzę w Boga, ale nie Boga Kościoła katolickiego, nawet nie w Boga chrześcijan i nie w dalekowschodnie bóstwa. Wierzę w Boga, którego nie ma w religii”. Eliade daje naukowe podstawy takiemu właśnie światopoglądowi. Sam w żadnym miejscu nie twierdzi, że wierzy w Boga, czy też że Bóg istnieje. Twierdzi jedynie, że refleksja nad ludzką kulturą i historią daje podstawy, aby mówić o jakimś *sacrum*. Sam jednak zastrzega, że przekonanie o słuszności tez głoszonych w jakimś konkretnym wyznaniu, wyklucza możliwość właściwego i odpowiedzialnego wypowiedzania się na temat *sacrum* w proponowanym przez niego ujęciu.

Eliade uważał się za historyka religii, jednak jego myśl ma charakter interdyscyplinarny. „Jak podkreślają znawcy poglądów Eliadego, religioznawstwo jest dla niego równocześnie swoście rozumianą historią religii, fenomenologią religii, hermeneutyką, pedagogiką, filozoficzną antropologią oraz krytyką współczesnej kultury”. [1]

Eliade jest postacią powszechnie znaną w kręgach religioznawczych, a zarazem wciąż kontrowersyjną. Ocena wartości dokonań tego myśliciela przybiera często skrajne formy. Podczas gdy jedni uważają go za twórcę nowej, doskonalszej koncepcji nauki i autora też o doniosłym i rozstrzygającym znaczeniu, inni stawiając mu zarzut nienaukowości, postrzegają pisma Eliadego z dziedziny historii religii, jako prace bardziej literackie niż naukowe. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w specyfice celu jaki wyznacza sobie Eliade jak i w niepopularności metod przez niego stosowanych.

Eliade uważał się za badacza, który rozpoczyna drogę ku nowemu humanizmowi. Zwracając uwagę na pewne rozstrzygnięcia ontologiczne w ramach historii religii, chciał widzieć swoją naukę jako otwartą dla przyszłych badaczy. Dlatego też mniej dbał o sformułowanie ostatecznych odpowiedzi i komplementarność swojej koncepcji, większą uwagę przykładając do stawiania pytań i odważnych hipotez. Nie przedstawił też swojej antropologii w zwartym systemie, ale trudno nie zgodzić się, że traktuje on człowieka w sposób filozoficzny, a nawet metafizyczny. Chce ustalić jego ponadczasową strukturę, wyłuskać naturę ludzką pozahistorycznie. Te właśnie cechy jego dorobku naukowego jak i poszukiwanie utraconego wymiaru ludzkiego życia i poznania wśród kultur archaicznych, hipotetyzm, nowatorstwo ujęć i rozwiązań itp. przyczyniły się do zyskania przez niego popularności i uznania, jak również do fali krytyki. Zarzucano mu głównie brak jednoznaczności i ścisłości metodologicznej.

Bez względu jednak na to, jak jest on postrzegany przez poszczególnych uczonych, bezsporny jest fakt, że Mircea Eliade zaliczany jest do klasyków wielkich myślicieli humanistycznych. Już za życia stał się legendą, a i obecnie liczne jest grono jego naśladowców i kontynuatorów. Tak więc nie ze względu na przekonanie o słuszności jego koncepcji, ale z powodu jego statusu w świecie naukowym uzasadnionym jest zapoznanie się przynajmniej z rysem jego myśli.

Ponieważ zainteresowania Eliadego obejmują bardzo rozległy teren należy, nawet na potrzeby mało szczegółowego przedstawienia jego myśli, wybrać pewne elementy. Zostaną tutaj przedstawione te spośród jego poglądów, które wydają się wyjątkowo ważne lub szczególnie interesujące. Chcąc zorientować się w specyfice myśli Eliadego należy zacząć od jego rozumienia historii religii. Do istotnych problemów poruszanych na terenie tej nauki

należą: opozycja *sacrum-profanum*, jak i miejsce człowieka w kosmosie. Przybliżymy też sens kluczowych terminów, którymi posługuje się uczonej tj.: hierofania, symbol, archetyp, mit, *homo religiosus*, *coincidentia oppositorum*, przedstawiając jednocześnie tezy z nimi związane.

Eliade chce uchodzić za religioznawcę, historyka religii. Jednak jego definicja tej nauki znacznie odbiega od klasycznej. Podkreśla on, że w uprawianiu i definiowaniu historii religii, należy położyć większy nacisk na religię niż na historię. Pojęciu „historia” nadaje dwa znaczenia: jest „to ‘czas ruchomy’, otwarty, niosący wydarzenia niepowtarzalne” lub „oznacza ‘czas unieruchomiony’, powtarzalny, jest to bieg czasu po zamkniętym kole.” [2]

Religia jako konkretne wyznaczenie interesuje Eliadego jedynie jako środek do celu, którym jest odkrycie tego co faktycznie świadczy o religijności, tj. sfery *sacrum*. Religia jako fenomen ujmowana jest przez Eliadego jako różnego rodzaju próby kontaktu i uczestnictwo w *sacrum*. Termin „religia” w jego ujęciu „nie oznacza bynajmniej wiary w Boga, bogów czy duchy, ale odnosi się do doświadczenia *sacrum*, wiąże się przeto z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy.” [3]

„Oczywiście nie istnieje ‘czyste’ zjawisko religijne, nie ma zjawiska wyłącznie i li tylko religijnego. Religia jest zjawiskiem ludzkim, a więc jest również zjawiskiem społecznym, językowym, ekonomicznym, (...). Byłoby jednak rzeczą złudną próbować wyjaśnić religię za pomocą jednej z tych podstawowych funkcji, które ostatecznie określają naturę człowieka”. [4] W tych słowach Eliade daje dowód, że wśród podstaw jego poglądów znajdziemy twierdzenie, że świat sacralny jest rzeczywistością prawdziwą, nieredukowalną do tego co możemy odnaleźć tylko w sferze ludzkiej.

Kontakt z *sacrum* i uczestnictwo w tej rzeczywistości są sposobami doświadczenia *sacrum*. Jest to sytuacja człowieka, którą R. Otto nazywa doświadczeniem religijnym. Eliade czerpiąc z myśli R. Otto, w definiowaniu doświadczenia religijnego, nie kładzie jednak nacisku na indywidualne doświadczenie, ale na jego społeczny wymiar. Podkreśla, że „...uświadomienie sobie przez człowieka własnego sposobu bycia, przyjmowanie obecności człowieka w świecie, stanowią razem doświadczenie ‘religijne’.” [5] „Doświadczenie *sacrum* dzięki odkryciu bytu, znaczenia i prawdy w nieznanym, chaotycznym budzącym trwogę świecie utarowało drogę systematycznemu myśleniu”. [6] Istotnym twierdzeniem Eliadego jest „... że przeżycie religijne nie wyklucza *a priori* tego, co jest zrozumiałe. Natomiast późniejszego pochodzenia i sztuczny jest wyłączny prymat rozumu. Życie religijne bowiem, tzn. to, co pobieżnie można określić jako przeżywanie kratofanii [7], hierofanii i teofanii, mobilizuje życie całego człowieka, wszelkie zaś wysiłki, aby wprowadzić szczelne przegrody między poszczególnymi strefami psychiki ludzkiej są daremne”. [8]

Znajomość sposobu rozumienia: historii, religii i doświadczenia religijnego, zarysowuje nam powody specyficznego definiowania „historii religii”. Termin „historia religii” występuje u Eliadego w trzech rozumieniach: „1) jako całość badań nad fenomenami religijnymi, 2) jako wydzielona dyscyplina religioznawcza, 3) dla określenia samych dziejów religii”. [9] Eliade uprawia historię religii w drugim znaczeniu. „Zainteresowanie Eliadego dziejami religii ma na celu porównawcze przebadanie, opisanie i typologię poszczególnych manifestacji *sacrum* w postaci tzw. hierofanii, symboli, mitów i rytuałów”. [10]

Przedmiotem historii religii są wielorakie manifestacje *sacrum* w dziejach oraz sposoby, przy pomocy których człowiek się z nimi styka. Przedmiot ten jest fenomenem religii, zjawiskiem autonomicznym i nieredukowalnym. Ważne są konsekwencje takiego twierdzenia. Znaczący ono, że rzeczywistość religijna, sfera *sacrum*, istnieje realnie i niezależnie od człowieka. Uczestniczenie w niej nie jest konieczne ale człowiek posiada możliwość jej rozpoznawania i kontaktu. Ten potencjał jest zaniedbywany szczególnie przez współczesne społeczności konsumpcyjne, a najbujniej był rozwijany w społecznościach archaicznych i tam sięgał szczytów możliwości ludzkich.

Cel historii religii to: „zidentyfikować obecność transcendencji w doświadczeniu ludzkim - wyizolować — z nieograniczonej masy ‘podświadomości’ — to co jest trans-świadome (...) ‘wykryć’ obecność transcendencji i czynnika ponadhistorycznego w życiu codziennym”. [11] Punktem wyjścia do badania dla historyka religii jest twierdzenie, że „Bez doświadczenia tego co realne - i tego co nie-realne — niemożliwe byłoby ukształtowanie się ludzkiego bytu”. [12] Pierwszym obowiązkiem historyka religii jest „uchwycenie pierwotnego znaczenia fenomenu świętości i jego historyczna interpretacja”. [13]

Aby zarysować koncepcję rzeczywistości wg Eliadego należy zwrócić uwagę przede wszystkim na podkreślaną przez niego polaryzację istniejącą w świecie, która najogólniej i zarazem najpełniej zawiera się w rozdzwieniu między *sacrum* i *profanum*. Jednak podział świata

na *sacrum* i *profanum* nie świadczy o dualizmie embrionalnym. *Profanum* przeistacza się w *sacrum* na skutek dialektyki hierofanii, z kolei wszelkie procesy desacralizacji przekształcają ponownie *sacrum* w *profanum*.

"Wszystkie (...) definicje zjawiska religijnego posiadają jeden wspólny rys: każda z nich przeciwstawia na swój sposób *sacrum* (sakralność, świętość) i życie religijne — *profanum* (powszedniość, świeckość) życiu świeckiemu. Trudności zaczynają się z chwilą, kiedy chcemy ustalić zakres pojęcia *sacrum*". [14] Obejmuje ono tak wielką liczbę faktów, że nie da się ściśle określić jego ram. Eliade za Rogerem Cailloisem twierdzi, że jedyna pełna definicja *sacrum* zawiera się w stwierdzeniu, że jest ono przeciwieństwem świeckości. Chcąc bliżej określić naturę tego przeciwieństwa będziemy musieli przyznać, że nawet najbardziej uproszczonej formuły nie da się zastosować do kompleksowości faktów religijnych. W rzeczywistości mamy do czynienia z wielokształtną, a nawet chaotyczną masą gestów, wierzeń i teorii, które stanowią to, co można by nazwać zjawiskiem religijnym. [15]

"Gdy myślimy o *sacrum*, to po pierwsze, nie powinniśmy się ograniczać do postaci bogów. *Sacrum* nie implikuje wiary w Boga, w bogów czy w duchy. *Sacrum* to (...) doświadczenie tego, co realne, doświadczenie źródła świadomości istnienia w świecie. Czym jest świadomość, która czyni z nas ludzi? Jest ona rezultatem doświadczenia *sacrum*, doświadczenia rozdzielania pomiędzy realnym a nierealnym. Jeśli doświadczenie *sacrum* należy z istoty swojej do porządku świadomości, to oczywiście jest, że nie daje się ono rozpoznać „z zewnątrz”. Można je natomiast rozpoznać przez doświadczenie wewnętrzne w aktach religijnych chrześcijanina czy człowieka 'pierwotnego'. [16]

Cały wszechświat objawia prawa *sacrum*. Nie ma rzeczy, zwierzęcia, zawodu itd., w przypadku którego moglibyśmy zaprzeczyć możliwości zaistnienia jego w historii jako czegoś świętego. Wszystko ma niejako podwójną rację bytu.

Sacrum jest stałym elementem struktury religijnej. Jego odbieranie jest religią. Pomniejsze znaczenie ma sam sposób odbioru. Konsekwentnie nie można mówić o religiach ważniejszych, większych, lepszych. Wszystkie są sobie równe, ponieważ *sacrum* jest nieredukowalne i niemierzalne na ludzki sposób.

Teoria rzeczywistości Eliadego zakłada polaryzację świata. Człowiek jest ze swej natury predestynowany do odkrywania, poznawania i uczestniczenia tak w jednej jak i w drugiej. Kontakt ze sferą *sacrum* odbywa się głównie przy pomocy religii. Pozaracjonalna sfera rzeczywistości istnieje, jest prawdą obiektywną, a jedynym stworzeniem zdolnym do jej pojmowania jest człowiek religijny. *Homo religiosus* — to termin ukuty przez Eliadego, wg niego tylko człowiek religijny jest prawdziwym człowiekiem, korzysta i rozwija całą swą naturę. Eliade wręcz twierdzi, że człowiek niereligijny nie jest już człowiekiem. Do wniosku tego dochodzi przy pomocy prostego rozumowania. Człowiek jest ze swej natury predestynowany do odkrywania i pojmowania rzeczywistości, tę możliwość zapewnia mu jego ontologiczny status. Rzeczywistość jest wielowymiarowa. Wyzbycie się, bądź zagłuszenie możliwości odbierania *sacrum* upośledza człowieka, pozwala poznawać mu jedynie część prawdy o świecie. Zupełne wycofanie się z religijności jest więc równoznaczne ze zmianą statusu ontologicznego, konsekwentnie jest równoznaczne z przestaniem bycia człowiekiem.

Człowiek doświadcza *sacrum* tylko w dziejach, musi więc korzystać z wszystkich dostępnych mu źródeł historycznych. Są one jednak tylko środkiem do odszyfrowania i zrozumienia ponadhistorycznego sensu i ponadczasowych struktur *sacrum*. "Człowiek będąc tym, kim jest — to znaczy ani aniołem, ani czystym duchem — może doświadczać *sacrum* jedynie poprzez jakieś konkretne ciało, jakąś określoną umysłowość i środowisko społeczne". [17] Na różne sposoby człowiek nawiązuje kontakt z rzeczywistością transcendentną. Kontakt ten jest wymianą obustronną. Dialektyka *sacrum* jest realizowana przez hierofanie, krotofanie i teofanie.

Poznanie prawdy zakłada konieczność uczestniczenia w sakralnym wymiarze rzeczywistości. Eliade wskazuje na jej wyższość od *profanum* i tam zaleca poszukiwania wszelkiej prawdy. Podkreślając wagę wpływu *sacrum* na kształt życia ludzkiego Eliade twierdzi że „to, co nazwano zdobywaniem przyrody przez człowieka, nie tylko było bezpośrednim następstwem empirycznych odkryć, co owocem różnych "sytuacji" człowieka w kosmosie, sytuacji określonych dialektyką hierofanii". [18] Eliade odkrycie różnorodnych technik i zawodów upatruje w naśladownictwie zachowań i sensów niesionych przez hierofanię, a nie w koniecznościach ekonomicznych czy w przypadkowości odkryć. Tak przynajmniej było u zarania dziejów.

Hierofania w najszerszym tego słowa znaczeniu to coś, co objawia *sacrum*. Hierofanie, to reprezentanty świata *profanum*, które uzyskały w ludzkim poznawaniu rangę świętości. Są one sposobami objawiania się *sacrum*. Właściwie hierofanią może stać się cokolwiek, o tyle, o ile wciela (tzn. objawia) coś innego, coś różnego od siebie. Tę „inność” można przypisać oryginalnemu kształtowi, czy też skuteczności działania lub po prostu „mocy”, która może wywodzić się z partycypacji przedmiotu w jakimś symbolizmie, czy wynikać z obrzędu konsekracji, czy też umieszczenia w świętym obszarze albo świętym czasie. Istotne jest, że „coś” staje się hierofanią dopiero wtedy, gdy przestaje być świeckie i gdy przybiera nowy wymiar, wymiar sakralności. [19]

Hierofanie historycznie nie są czymś niezmiennym. Nie ma chyba rzeczy, rośliny czy zwierzęcia, które w dziejach nie uzyskałyby, choćby na krótko, miana świętych. Hierofanie i krotofanie elementarne tj. objawiające jeden aspekt *sacrum*, mogą wzbogacać swą treść bądź funkcję formalną. Może też następować sytuacja odwrotna. Redukcja znaczenia, formy czy obszaru działania.

Mnogość hierofanii może wskazywać na różnorodne "odmiany *sacrum*, które się w nich objawiają", ale „nie są one bynajmniej sprzeczne, lecz scalają się wzajemnie i dopełniają”. [20] Źródło, z którego czerpią swój sens, jest zawsze to samo — sfera *sacrum*. Ujawniają zawsze tę samą prawdę, lecz z racji jej wielowymiarowości nie sposób zawrzeć całej treści w jednej rzeczy.

"Zbieżność *sacrum-profanium* faktycznie powoduje przełamanie płaszczyzny ontologicznej. Paradoks ten istnieje w każdej hierofanii, gdyż każda hierofania ukazuje, objawia współistnienie dwóch przeciwstawnych bytów: *sacrum i profanium*, ducha i materii, wieczności i doczesności itd." [21].

Hierofanie — to znaczy przejawy *sacrum*, są wyrażane w: symbolach, mitach, istotach nadprzyrodzonych etc. Elementy te tworzą język przedrefleksyjny. [22] Ważne w nim miejsce zajmuje symbol.

„Ściśle mówiąc, wyraz symbol winno stosować się tylko w odniesieniu do symboli, które przedłużają hierofanię lub które same stanowią 'objawienie' nie dające się wyrazić w innej formie magiczno-religijnej (ryt, mit, postać boska itd.). Jednakże w szerokim znaczeniu tego wyrazu wszystko może być symbolem lub może spełniać rolę symbolu, ...” [23] Oba te znaczenia mają swoje odpowiedniki w doświadczeniu religijno-magicznym całej ludzkości.

W swej funkcji „... symbolika jest przedłużeniem dialektyki hierofanii: wszystko to, co nie jest bezpośrednio uświęcone przez hierofanię, staje się święte przez swe uczestnictwo w symbolu”. Jest jednak tak, że „większość hierofanii może stać się symbolami”. [24] Granica między nimi jest płynna i nie da się jej dookreślić. Zasadniczą różnicą pomiędzy hierofanią, a symboliką jest to, że hierofanie zakładają zerwanie z rzeczywistością świecką i przejście w sferę *sacrum*, natomiast symbolika jest zawsze nawiązaniem stałej łączności człowieka z *sacrum*.

Eliade dzieli symbolizm na: zwarty i infantylny. Symbolem zwartym nazywa taki, który swą treścią obejmuje wielopłaszczyznowe odniesienia, wyrażające prawdy metafizyczne. Symbol infantylny, to nic innego jak zdegradowany w swym znaczeniu, symbol sprowadzony do jednego znaczenia, rozumiany płytko. Podkreśla jednak, że „symbolika istnieje niezależnie od tego, czy ją się pojmuje [w jej pełnym sensie], czy nie, zachowuje ona bowiem swą spistość niezależnie od wszelkiej degradacji, zachowuje ją nawet wtedy, kiedy się o niej zapomni, czego dowodem są te wszystkie symbole prehistoryczne, których sens zatracono w ciągu tysięcy lat, aby później 'odkryć' go na nowo”. [25] Źródłem symboliki nie jest porządek empiryczny, ale porządek metafizyczny.

„Jednoczesne wyrażenie różnorodnych znaczeń, powiązanie z kosmosem, przejrzystość dla społeczeństwa — oto trzy funkcje symboliki, które są dowodem tego samego dążenia i tej samej tendencji. Wszystkie trzy dążą do wspólnego celu, do zniesienia ciasnych granic "cząstki", jaką stanowi człowiek w łonie społeczeństwa i kosmosu, i scalenie go (za pośrednictwem wyraźnego objawienia się tożsamości i jego stanowiska społecznego oraz przez włączenie go do rytmu życia kosmicznego) z jednością wyższego rzędu: ze społeczeństwem, z wszechświatem”. [26] Scalająca rola symbolu, zawsze i w każdym kontekście ukazuje podstawową jedność różnych rzeczywistości. „A zatem z jednej strony symbol przedłuża dialektykę hierofanii przekształcając przedmioty [również znaczenia słów, miejsc, zdarzeń] w coś innego, odmiennego od tego, czym są dla doświadczenia świeckiego (...), a z drugiej strony przedmioty te, stają się symbolami, tzn. znakami jakiejś transcendentnej rzeczywistości, przekreślają własne konkretne granice, przestają być fragmentami

odosobnionymi i scalają się z określonym systemem; co więcej, wcielają nawet cały ów system mimo swego przejściowego i fragmentarycznego charakteru". [27] Tak więc, „... każda symbolika dąży do integracji, do zjednoczenia jak największej ilości sfer i odcinków doświadczenia antropokosmicznego, ale i z tego, że każdy symbol dąży do utożsamienia się z jak największą ilością przedmiotów, sytuacji i sposobów bycia”. [28] Symbol poprzez swą scalającą funkcję nie stapia wszystkich płaszczyzn w jedno. „Tendencję do utożsamiania się z całością należy rozumieć jako tendencję do integracji "całości" w określony system i do zredukowania wielorakości do jednej tylko „sytuacji”, tak aby uczynić ją zarazem jak najbardziej przejrzystą”. [29] Podobnie jest w przypadku hierofanii, one również dążą do utożsamienia się z całością, czyli z całym *sacrum*.

Jak już wcześniej zostało powiedziane, symbole są rozumiane przez ludzi niezależnie od czasów i kultur. Symbol poza swoją inerkulturową i interczasową odczytywalnością ma też inne znaczenie. „To, co można by nazwać myśleniem symbolicznym, umożliwia człowiekowi swobodne poruszanie się na różnych płaszczyznach rzeczywistości”. [30] Symbol nie wskazuje nigdy na zamkniętą liczbę desygnatów. Na różnych płaszczyznach można odnaleźć jego znaczenie nie zatraciwszy pierwotnego sensu. To właśnie dzięki myśleniu symbolicznemu człowiek jest w stanie łączyć różne płaszczyzny widzenia świata i siebie w nim i w rezultacie tworzyć obraz całości. Myślenie symboliczne jest „...nieodłącznie związane z ludzkim istnieniem, poprzedza mowę i myśl dyskursywną. Symbol odślania pewne aspekty rzeczywistości (...) które wymykają się wszelkim innym sposobom poznania. Obrazy, symbole, mity nie są przypadkowymi wytworami psychiki; odpowiadają one pewnej potrzebie i spełniają określoną funkcję, polegającą na obnażaniu najszybszych form istnienia”. [31]

Rozpatrując symbol jako zjawisko spostrzeżemy, że „... nie dlatego jest ważny, że stanowi przedłużenie hierofanii lub że jest czymś, co ją zastępuje. (...) sam symbol jest hierofanią [nie w swej konkretności lecz jako sposób przekazu], a zatem objawia rzeczywistość świętą lub kosmologiczną, ...”. [32]

Istnieje sfera, wspólna wszystkim ludziom. Eliade mówi o jedności duchowej ludzkości, na której istnienie wskazują: bezustanne odnawianie, powtarzanie archetypów, ponadkulturowe i ponadczasowe rozumienie symboli. Tak symbole jak i archetypy należą do sfery nieświadomości. Eliade nie umieszcza ich w podświadomości, ale sugeruje, że nie ma powodów by wątpić w istnienie nadświadomości.

Istotną rolę w odkrywaniu *sacrum* mają archetypy. Eliade wśród swoich ulubionych autorów wymienia Junga. Ale terminu „archetyp” u Eliadego nie należy mylnie utożsamiać z „archetypem” jungowskim. Eliade używa tego terminu na określenie „modelowego wzorca” — czyli wzorca objawionego w micie, który jest aktualizowany na nowo w rytuale. Jest to ujęcie bliższe Platonowi i św. Augustynowi. [33]

Istnieją pewne ponadczasowe archetypy, które są równie dobrze rozumiane przez wszystkie kultury, teraz jak i w czasach prehistorycznych. Posługując się tym ponadczasowym kluczem możemy rozszyfrować znaczenie każdego niemal przekazu. „Świat myśli archaicznych cywilizacji dotarł do nas nie dialektycznie poprzez wyrażone *explicite* wierzenia jednostek, ale został przekazany nam w mitach, symbolach, zwyczajach, które mimo wszelkiego rodzaju zniekształceń zachowują nadal swój pierwotny sens”. [34]

Archetypiczną rzeczywistość odnajdziemy w mitach. Mit w społecznościach archaicznych oznacza „historię prawdziwą”, historię, która ma niezwykłą wartość, ponieważ jest święta, brzemienne w znaczenia i pouczająca”. [35] Obecnie mit jest rozumiany jako legenda, baśń, historia zmyślona. Przetrwwały jednak pewne pierwotne intuicje co do sensu mitu. Twierdzenie, że w zamierzchłych czasach mit zastępował naukę w swej funkcji wyjaśniającej jest jak najbardziej trafne, lecz nie oddaje pełni sensu mitu. Nie tylko wyjaśniał prawa rządzące światem, ale przede wszystkim pozwalał człowiekowi objąć, zrozumieć i przyjąć sposób własnego istnienia ze wszystkimi konsekwencjami. Nadawał znaczenie każdemu wydarzeniu. Śmierć, cierpienie, niepowodzenie, seksualność, porządek dnia powszedniego, wszystko to miało znaczenie, dzięki temu nie pojawiał się problem braku sensu, nihilizmu, pustki.

Dziś nie odnajdujemy w micie funkcji wyjaśniającej, jednak nadal struktura typowa dla mitu jest przyciągająca i pobudzająca. Sztuka, polityka, filozofia i wiele innych twórców kulturowych z wielkim powodzeniem bazuje na strukturze mitologicznej. Wciąż są obecne motywy: walki dobra ze złem; inicjacyjny wątek poszukiwania i zdobywania czegoś nadzwyczajnego za cenę ryzyka i wielu wyrzeczeń; przekonanie, że kiedyś wszystko było lepsze, a obecnie świat chyli się ku upadkowi itd.

Mit ujawnia w sposób o wiele głębszy, niż potrafiłoby to uczynić racjonalne doświadczenie, istotę i strukturę prawd kosmicznych. Ujawnia np. prawdę o *coincidentia oppositorum*, rzeczywistość łączącą w sobie przeciwieństwa. Połączenie to polega na zawieraniu się w potencjalności pierwotnego chaosu, wszystkich możliwych form. Ponieważ ta sakralna rzeczywistość jest niezróżnicowana, nie ma w niej żadnego antagonizmu, nie ma nic i jest wszystko. Uwypuklenie tej prawdy znajdujemy w mitach opowiadających o sytuacjach, w których przeciwieństwa się schodzą, o bogach, herosach, którzy łączą w sobie cechy przeciwstawne, a ujawnienie tych cech następuje przez przeistaczanie. *Coincidentia oppositorum* jest prawdą o transcendencji wszelkich przedmiotów, wyraża „najbardziej archaiczny sposób wyrażania paradoksu rzeczywistości boskiej” [36] ale i ludzkiej. Cały współczesny egzystencjalizm, tak jak i doświadczenie codzienności zadaje nam pytania oscylujące wokół problemu zgodności przeciwieństw. M. Eliade wyjaśnienia tych kłopotów poszukuje w pragnieniu człowieka powrotu, czy też uczestniczenia w niezróżnicowanej jedni, w wieczności, posiadającej wszystkie z możliwych kreacji, które jednocześnie się nie wykluczają.

Człowiek powinien dążyć do całościowego widzenia świata. Jest to możliwe i mimo pozornych sprzeczności osiągalne poprzez religię kosmiczną, która nie sprowadza się do konkretnego wyznania, lecz jest otwartością na *sacrum* i umiejętnością postrzegania elementów wszechświata jako części integralnych. Tylko religia kosmiczna, a co za tym idzie kosmiczne pojmowanie egzystencji człowieka i świata jest właściwym stosunkiem do rzeczywistości. Nie ma możliwości rozdzielnego traktowania świata, człowieka, religii. Wszystko jest całością, która ze sobą współgra, dopełnia się i wzajemnie wyjaśnia. Inne podejście jest redukcjonizmem, redukcjonizm zaś zawsze skłania do odczytywania całości przez prawa jej części. Takie „czytanie” z konieczności musi prowadzić do błędu. W każdej części zawarta jest całość, jednak odkrycie tej prawdy może nastąpić tylko dzięki postrzeganiu fragmentu w kontekście całości. Religia kosmiczna prowadzi nas do wniosku że, „(...) jeśli całość istnieje we wnętrzu każdej cząstki mającej jakieś znaczenie, to nie dlatego, że prawo „uczestnictwa”, partycypacji jest prawdziwe, ale dlatego, że każda cząstka odtwarza całość”. [37]

Podsumowując charakterystycznymi cechami rozważań Eliadego są:

- nieredukowalne traktowanie zjawisk religijnych;
- opozycja między *sacrum* i *profanum*;
- akcent na czasy archaiczne i archaiczną ontologię, kryjącą się za wszystkimi zjawiskami religijnymi, oraz na samego człowieka archaicznego jako model człowieka religijnego w ogóle;
- przekonanie o istnieniu podstawowych, ponadczasowych struktur religijnych (archetypów), manifestujących się w postaci hierofanii, symboliki, mitów i rytuałów, poprzez które człowiek kontaktuje się z *sacrum*;
- historyczno-porównawcze i fenomenologiczne poszukiwania manifestacji *sacrum* w różnych tradycjach religijnych.

Nie trzeba zgadzać się z tym wielkim humanistą, ale z pewnością warto go czytać. Po upadku komuny w naszych księgarniach pojawiło się wiele pozycji autorstwa M. Eliadego. Nie wszystkie są na tym samym poziomie trudności. Każdy właściwie mógłby mieć na półce trytomową *Historię wierzeń i idei religijnych*. Książka prezentuje eliadowskie podejście do religii i religijności, ale poza tym zawiera ogromną ilość ciekawych materiałów dotyczących wyznań od czasów pierwotnych do współczesności. *Traktat o historii religii* jest zdecydowanie pozycją odpowiednią jedynie dla osób, która posiadają już sporą wiedzę z dziedziny religioznawstwa. Moim zdaniem pozycją inspirującą i bardzo przyjemną w lekturze dla każdego jest *Próba labiryntu*. Nie jest to właściwie książka, tylko wywiad, rozmowa. Jej treść dotyczy w przeważającej części postaw i prywatnych przekonań M. Eliadego.

Przypisy:

[1] Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, s. 5 .

[2] Ibidem, s. 25.

[3] M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 5.

[4] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 1.

[5] *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, op. cit., s. 22 .

[6] Ibidem, s. 6.

[7] Przejawy mocy, siły i skuteczności związanych z hierofaniami. Jeśli niebo jest

hierofanią, to piorun jako przejaw jego działania będzie krotofanią. Jeśli zaś piorun jako taki, czy w formie symbolu wciela *sacrum*, to krotofanią będzie konkretne jego zaistnienie.

[8] *Traktat o historii religii*, op. cit., s. 129 .

[9] Z. Pawlak, *op. cit.*, s. 26.

[10] *Ibidem*, s. 24.

[11] *Dzienniki* (5 grudnia 1959).

[12] M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, s. 166.

[13] *Ibidem*, s. 152.

[14] *Traktat o historii religii*, op. cit., s. 7.

[15] Por. *ibidem*, s. 2.

[16] *Próba labiryntu...*, op. cit., s. 166.

[17] *Ibidem*, s. 142.

[18] *Traktat o historii religii*, op. cit., s. 150.

[19] Por. *ibidem*, s. 19 .

[20] *Ibidem*, s. 13.

[21] *Ibidem*, s. 34.

[22] Por. *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, op. cit., s. 6.

[23] *Traktat o historii religii*, op. cit., s. 441.

[24] *Ibidem*, s. 439.

[25] *Ibidem*, s. 443.

[26] *Ibidem*, s. 444 .

[27] *Ibidem*, s. 445.

[28] *Ibidem*, s. 445 .

[29] *Ibidem*, s. 446 .

[30] *Ibidem*, s. 448.

[31] M. Eliade, *Obrazy i symbole*, s. 15.

[32] *Traktat o historii religii*, op. cit., s. 440.

[33] Por. *Próba labiryntu...*, op. cit., s. 177.

[34] *Traktat o historii religii*, op. cit., s. 16.

[35] M. Eliade, *Aspekty mitu*, s. 7.

[36] *Traktat o historii religii*, op. cit., s. 412.

[37] *Ibidem*, s. 266.

Beata Jakubowska

Doktorantka, ukończyła Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie.
Specjalizacje: filozofia bytu, Boga i religii, etnologia, kulturoznawstwo, socjologia,
religioznawstwo, ekofilozofia.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 29-10-2006)

[Oryginał..](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5083) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5083>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane

w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl