

Sonia Bukowska

Mircea Eliade wobec problemu historii i fenomenologii religii

Twórczość Mircei Eliadego (1907–1986), rumuńskiego pisarza, filozofa i religioznawcy, autora kilkudziesięciu książek i ponad trzystu esejów o tematyce naukowej i filozoficznej, wywarła wpływ na kształtowanie się problematyki i metodologii w niemal każdej sferze współczesnej humanistyki¹. Tak szeroki zakres twórczych dokonań myśliciela, którego prace doczekały się edycji w kilkunastu językach, w tym w języku japońskim i koreańskim, z pewnością nie ułatwia interpretacji ani krytycznej oceny całokształtu jego poglądów, można więc przyjąć, iż jest sporo racji w słowach S. Tokarskiego, że zadanie to prawdopodobnie przerasta siły jednego człowieka².

Warto zauważyć, iż w obliczu problemów, jakie mimo procesów globalizacji nurtują dziś coraz wyraźniej kulturowo podzielony świat, w którym tendencje zaznaczające się we współczesnej rzeczywistości najpełniej zdaje się obrazować Huntingtonowskie „zderzenie cywilizacji”, czy nawiązując do poglądów polskiego filozofa Feliksa Konecznego, teza o szkodliwości „mieszanek cywilizacji”, Mircea Eliade ze swym postulatem syntezy wartości cywilizacyjnych Orientu i Zachodu w zadziwiający sposób wpisuje się w aktualną dyskusję na temat możliwości pokojowego współistnienia różnych kultur.

Eliade nie jest oczywiście w swych poglądach odosobniony. Koncepcja syntezy aksjologicznej cywilizacji orientalnej i zachodniej była wszak

¹ S. Tokarski, autor pracy *Eliade i Orient* (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984, s. 11), pisze, że w tworzeniu książki będącej rodzajem eliadowskiej encyklopedii, wydanej w paryskim wydawnictwie Cahiers de l'Herne z okazji 70-lecia urodzin rumuńskiego uczonego, brali udział artyści, filozofowie i uczeni trzech kontynentów, pisarze, krytycy teatralni, filmolodzy, historycy sztuki, etnografowie, religioznawcy i orientaliści, psychologdy i antropolodzy kultury, badacze mitów i eksperci od spraw reklamy.

² Ibidem, s. 25.

bliska także innym uczonym, między innymi w latach sześćdziesiątych XX wieku podobne intelektualne wyzwanie podjął Erich Fromm (1900–1980), jeden z twórców tzw. szkoły neopsychoanalitycznej, który rozwijając swą teorię charakteru społecznego, opowiada się za syntezą wartości Zachodu z wartościami buddyzmu³. Ani ta, ani inne teoretyczne propozycje łączenia cywilizacji nie przekreślają jednak faktu, że teoria rumuńskiego filozofa stanowi znaczącą pozycję w tym nurcie rozważań.

W obliczu renesansu fascynacji Orientem⁴, przejawiającej się między innymi wzrostem zainteresowania technikami jogi, która po kilkudziesięciu latach przerwy (chodzi o zjawisko orientalizacji i kontestacji kultury Zachodu, zapoczątkowane przez amerykańską młodzież jako wyraz buntu przeciwko rzeczywistości lat sześćdziesiątych XX wieku) ponownie zyskuje popularność w naszym kręgu kulturowym⁵, na podkreślenie zasługuje fakt, że Eliade jest autorem jednej z najbardziej cenionych prac, poświęconych szczegółowej prezentacji teorii i praktyk jogi oraz historii jej form. Pierwsze wydanie tej książki, zatytułowanej *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, ukazało się w Paryżu w 1954 roku⁶.

Zauważmy, że przesłanie tego dzieła nie ogranicza się wyłącznie do zapoznania czytelnika z problematyką jogiczną, nie mniej bowiem ważnym aspektem jego treści jest zwrócenie uwagi na korzyści poznawcze, jakie myśl europejska mogłaby czerpać ze znajomości duchowości indyjskiej, ponieważ według M. Eliadego w centrum zainteresowania obydwu, pomijając kwestię różnic terminologicznych, znajduje się ten

³ Obydwu myślicieli różni przede wszystkim zakres proponowanej syntezy aksjologicznej. Podczas gdy Fromm jest zwolennikiem syntezy wartości cywilizacji i kultury zachodniej z wartościami buddyzmu, Eliade jest rzecznikiem fuzji wartości cywilizacji i kultury orientalnej w ogóle. Łączy ich natomiast fakt, że zarówno Fromm, jak i Eliade koncentrują się na wartościach kulturowych Indii. Por.: J. Borgosz: *Nowa antropologia filozoficzna Mircea (!) Eliadego*. W: *Humanitas III. Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej*. Red. nac. R. Palacz. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 26–27.

⁴ W Polsce do inspirowanych tradycjami Orientu można zaliczyć między innymi twórczość teatralną J. Grotowskiego, teorie prakseologiczne J. Rudniańskiego, koncepcje syntezy ruchowej ekspresji Orientu i Zachodu wypracowane przez Tomaszewskiego. Por.: S. Tokarski: *Orient i kontrkultury*. Warszawa 1984, s. 241–242.

⁵ Można nawet natrafić na określenie „jogomania”, co wynika z przekonania, że około 200 milionów ludzi na świecie (poza Indiami) wierzy dziś w dobroczynne działanie jogi.

⁶ W języku polskim praca ukazała się w 1984 roku – M. Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Przeł. B. Baranowski. Warszawa 1984. Dodajmy, że problemowi jogi poświęcona była również Eliadowska praca doktorska: *Yoga. Essai sur les Origines de la Mystique Indienne*. Paris 1936.

sam problem – problem kondycji ludzkiej, czyli doczesności i historyczności istoty ludzkiej. Autor *Le Yoga...* dowodzi, że to, czym dla filozofii europejskiej jest „bycie utworzonym przez doczesność i historyczność”, dla filozofii indyjskiej jest „istnieniem w mai”, ponieważ „maja” jest nie tylko iluzją kosmiczną, jak z reguły tłumaczy się to pojęcie, ale przede wszystkim istnieniem w czasie i historii. „Oczywiście nie chodzi o to, aby europejskich uczonych zachęcać do praktykowania jogi [...], ani o zalecanie różnym szkołom Zachodu stosowania metod jogicznych czy przejmowania doktryn jogi – wyjaśnia. Znacznie bardziej owocne wydaje się nam coś innego, mianowicie uważne studiowanie wyników, jakie osiąga się takimi metodami zgłębiania psychiki. Proponuje się tu badaczom europejskim całe to niesłuchanie dawne doświadczenie dotyczące zachowania człowieka w ogóle. Byłoby co najmniej nierozsądnie nie skorzystać z tego”⁷.

Autor doskonale zdaje sobie sprawę z trudności, jakie zwłaszcza w początkowej fazie badań, mogą komplikować nawiązanie takiego dialogu filozoficznego (rozwiązania proponowane w filozofii indyjskiej mogą być uznane za mało skuteczne, a jej język – za nieścisły i bezużyteczny), dowodzi jednak, że odpowiedź na najważniejsze pytania nurtujące współczesną filozofię europejską może przynieść między innymi poznanie i zrozumienie myśli zajmującej „pierwszoplanowe miejsce w dziejach duchowości powszechnej”⁸, dlatego podjęcie działań w tym kierunku uważa za konieczne. „Już wkrótce Zachód nie tylko będzie musiał poznać i zrozumieć nieeuropejskie światy kulturalne, ale będzie też musiał [podkr. – S.B.] uznać je za integrujący czynnik historii ducha ludzkiego” – pisze w swej książce pt. *Mefistofeles i androgyn*⁹.

Bardzo szeroki zakres zainteresowań naukowych poparty genialną wprost erudycją autora nie zmienia faktu, że Mircea Eliade pozostaje przede wszystkim znakomitym religioznawcą, aczkolwiek ważne jest tu spostrzeżenie, że religioznawstwo w ujęciu Eliadego wyraźnie wykracza poza tradycyjnie rozumiane ramy. Przyjęta perspektywa badawcza nadaje religioznawstwu szczególną rangę pośród innych kierunków dwudziestowiecznej humanistyki, ponieważ zdaniem Eliadego, trudno sobie wyobrazić jakąś inną dyscyplinę humanistyczną, „która zajmowałaby lepszą pozycję niż historia religii, żeby przyczynić się zarówno do poszerzenia kulturowego horyzontu Zachodu, jak i do zbliżenia z przedstawicielami kultur orientalnych i archaicznych”¹⁰. Ale nie są

⁷ M. Eliade: *Joga...*, s. 13.

⁸ Ibidem, s. 15.

⁹ Idem: *Mefistofeles i androgyn*. Przeł. B. Kupis. Warszawa 1994, s. 9.

¹⁰ *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*. Przeł. A. Grzybek. Warszawa 1997, s. 85.

to jedyne oczekiwania rumuńskiego uczonego wobec szeroko rozumianej historii religii. Równie istotne bowiem okazują się związane z tą dyscypliną nadzieje na zrozumienie człowieka. Znajduje to odzwierciedlenie już w samej terminologii zastosowanej w jego pracach, w których problematyka religioznawcza kryje się między innymi za takimi określeniami, jak „nowa antropologia”, „nowa majeutyka”, czy „hermeneutyka całościowa”¹¹. Najogólniej mówiąc, od nowoczesnego religioznawstwa M. Eliade oczekuje pogłębionej refleksji antropologicznej, która uchwyciłaby wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, a tym samym przybliżyła nas do zrozumienia człowieka współczesnego. Jednocześnie ma ono umożliwić syntezę wartości różnych kultur i cywilizacji w nową jakość, która w myśl tej teorii oznacza „nowy humanizm”.

Wstępnym warunkiem realizacji nowego humanizmu jest wielki dialog międzykulturowy: „Pragnę otworzyć Zachodowi okna ku innym światom – stwierdza Eliade, nawet jeśli niektóre z nich zaginęły dziesiątki tysięcy lat temu. Dialog, jaki prowadzę, ma innych interlokutorów niż Freud czy James Joyce: chcę bowiem zrozumieć myśliwego epoki paleolitu, jogina, szamana, indonezyjskiego wieśniaka, Afrykańczyka i z każdym z nich znaleźć wspólny język”¹². Aby nawiązanie tego dialogu stało się możliwe, postuluje odwołanie się do wartości podstawowych dla kultur jego uczestników, natomiast właściwe zrozumienie tych wartości uzależnia od poznania ich źródła religijnego, ponieważ uważa, że nawet w zachowaniach pozornie niereligijnych można się doszukać przejawów *sacrum*. Innymi słowy, Mircea Eliade neguje możliwość istnienia „doskonale świeckiej” egzystencji, wyjaśnia, że „niezależnie od tego, do jakiego stopnia człowiek zdesakralizował świat, niezależnie od tego, jak silna była jego decyzja zmierzająca do prowadzenia życia świeckiego, i tak nigdy nie uda mu się całkowicie odrzucić zachowania religijnego”¹³. Jako przejawy religijne, mające religijne uzasadnienie lub źródło, traktuje niemal wszystkie wytwory kulturowe (narzędzia, instytucje, sztuki, ideologie itd.), wykazując jednocześnie, że „to, co określamy mianem »kultury świeckiej«, przejawiało się w historii ducha stosunkowo niedawno”¹⁴. W świetle tych ustaleń nie po-

¹¹ „Historia religii nie jest wyłącznie dyscypliną historyczną, jak jest nią na przykład archeologia czy numizmatyka. Jest ona ponadto *hermeneutyką całościową*, którą powołano, by odszyfrowała i sprecyzowała wszelki rodzaj spotkania człowieka z *sacrum*, od epoki prehistorycznej aż do czasów dzisiejszych” – pisze Eliade w pracy *W poszukiwaniu historii...*, s. 86.

¹² Idem: *Fragments d'un journal*. Paris 1973, s. 414.

¹³ Idem: *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1996, s. 17.

¹⁴ Zob.: M. Eliade: *W poszukiwaniu historii...*, s. 98–99. Autor wyjaśnia, że nie zawsze jest to takie oczywiste dla laika wyobrażającego sobie religię zgodnie

winno być więc zaskoczeniem, że Eliade prognozuje religioznawstwu objęcie w przyszłości najważniejszej funkcji kulturowej. Jego zdaniem, tylko dzięki szeroko rozumianej historii religii nowy humanizm będzie mógł rozwinąć się na skalę światową, dialog bowiem z innymi kulturami może przynieść oczekiwane rezultaty jedynie wtedy, gdy zdołamy odekodować prawdziwe znaczenie i przesłanie wartości duchowych.

Nasuwa się pytanie: Jak dalece Eliadowska koncepcja „nowego humanizmu” różni się od sformułowanej przez Jacques’a Maritaina teorii „humanizmu integralnego”? Pytanie wydaje się jeszcze bardziej zasadne, jeśli uświadomić sobie, że zarówno dla rumuńskiego, jak i francuskiego myśliciela postulowana wersja humanizmu stanowi próbę odnalezienia nowej jakości w nawiązaniu do kategorii *sacrum* (pomijając oczywiście kwestię różnic w definicjach). Ponadto Maritainowski humanizm integralny, analogicznie jak nowy humanizm Mircei Eliadego, jest odpowiedzią na kryzys wartości, jaki przeżywa współczesna kultura Zachodu. Jakkolwiek wiele łączy obydwa stanowiska, istotniejsze wydają się jednak różnice pomiędzy nimi. Nietrudno zauważyć, że proponowane rozwiązania wyraźnie różnią się płaszczyzną odniesień teoretycznych, na której problem nowej jakości humanizmu jest rozpatrywany. J. Maritain pisze: „Koncepcji kultury »antropocentrycznej« przeciwstawia się koncepcję chrześcijańską, jako koncepcję kultury prawdziwie ludzkiej i humanistycznej. Oczywiście mówię o humanizmie w znaczeniu, które nie zadaje kłamu etymologii tego słowa, humanizmie, którego przykład ukazał św. Tomasz z Akwinu: jest nim humanizm obmyty we krwi Chrystusowej, humanizm Wcielenia”¹⁵.

Według Maritaina droga do humanizmu integralnego wiedzie zatem przez syntezę racjonalistycznych wartości świata zachodniego¹⁶ z wartościami chrześcijańskimi (katolickimi), czyli nie wymaga ona sięgania do wartości duchowych i kulturowych, które byłyby obce człowiekowi Zachodu. Takiego rodzaju ograniczenia nie spotkamy natomiast w ujęciu M. Eliadego. Wprost przeciwnie, uczony trwa w przekonaniu, że dla skonstruowania nowej formy humanizmu konieczne jest przekroczenie granic własnej kultury.

z formami znanymi społeczeństwom Zachodu lub wielkim religiom Azji, ponieważ trudno sobie wyobrazić, że na *sacrum* składały się nie tylko taniec, poezja czy mądrość, ale także odżywianie się, życie płciowe, narzędzia pracy, siedziby mieszkalne.

¹⁵ J. Maritain: *Religia i kultura*. Poznań 1937, s. 28.

¹⁶ Jak pisze Cz. Głombik: „Dezaprobatą Maritaina wobec świata współczesnego nie prowadziła w żadnym razie do pesymizmu [...]. Jest to świat, w którym uobecniony jest niewątpliwie element pozytywny, związany już choćby tylko z niezwykłą żywotnością poznawczą i społeczną człowieka”. Cz. Głombik: *Jacques Maritain wobec świata kultury*. W: *Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. T. 1. Warszawa 1990, s. 361.

Eliadowski „nowy humanizm”, który miałby się ukształtować w wyniku syntezy aksjologicznej Zachodu i Orientu oraz kultur archaicznych, w porównaniu z humanizmem postulowanym przez J. Maritaina zyskuje więc szerszy, można nawet powiedzieć: globalny, wymiar. Wznosząc się ponad konkretne epoki historyczne, systemy religijne i aksjologiczne, Eliade pragnie odkryć odpowiadające wymogom nowego humanizmu wspólne dziedzictwo przeszłości. „Trudno uwierzyć – pisze – by doświadczenia tak »obce« jak doświadczenia paleolitycznego łowcy czy mnicha buddyjskiego nie wywarły jakiegokolwiek wpływu na współczesne życie kulturalne”¹⁷.

Warto zaznaczyć, że swoiste podobieństwo łączy także Eliadowską wizję kultury uniwersalnej z Pierra Teilharda de Chardin wizją kultury ogólnoludzkiej. Dodajmy, że na ten fakt zwraca uwagę sam Eliade w swych *Fragments d'un juornal*, zastanawiając się, dlaczego, mimo iż wyraźnie sugeruje to Teilhardowska koncepcja rozwoju człowieczeństwa, nikt dotychczas (a przypomnijmy, że dziennik paryski ukazał się w roku 1973) nie porównał obydwu teorii. W tym miejscu zauważmy tylko, że zasadnicza różnica między eliadyzmem a teilhardyzmem wy-daje się wynikać przede wszystkim z przyjęcia innych założeń metodologicznych. Jak trafnie zauważył J. Borgosz, Teilhard de Chardin pragnie budować kulturę uniwersalną za pomocą filozofii, teologii chrześcijańskiej oraz nauk, zwłaszcza przyrodniczych, podczas gdy Eliade uzasadnienia dla procesu uniwersalizacji poszukuje w historii religii¹⁸. „Historia religii może odegrać zasadniczą rolę w owym dążeniu do *planetisation* kultury, może wnieść wkład do wypracowania uniwersalnego jej typu”¹⁹ – pisze rumuński uczony w jednej ze swych prac, poświęconych „poszukiwaniu historii i znaczenia religii”.

Odrzucając pogląd, że historia religii ma na celu jedynie rekonstrukcję i klasyfikację faktów religijnych, Mircea Eliade podkreśla, iż zjawisko religijne, jak każdy fenomen dotyczący człowieka, cechuje się niezwykłą złożonością. W związku z tym, aby uchwycić wszystkie aspekty tego zjawiska, konieczne jest zrozumienie go na własnej płaszczyźnie odniesienia, we właściwym sobie *universum*. Tylko wówczas, gdy traktuje się je jako zjawisko „samo w sobie”, odkrywa ono swe głębsze znaczenie.

W celu pełniejszego zobrazowania tych poglądów Eliadego warto nawiązać do ustaleń L. Kołakowskiego, który we wstępie do pierwsze-

¹⁷ M. Eliade: *W poszukiwaniu historii...*, s. 15.

¹⁸ Zob.: J. Borgosz: *Nowa antropologia filozoficzna Mircea (!) Eliadego...*, s. 32.

¹⁹ M. Eliade: *W poszukiwaniu historii...*, s. 100.

go polskiego wydania jednego z najważniejszych Eliadowskich dzieł pt. *Traktat o historii religii* dokonuje dychotomicznego podziału teorii podejmujących problem sensu zjawiska religii. Do pierwszego typu Kołakowski zalicza teorie funkcjonalnie przyporządkowujące objawy życia religijnego jakimkolwiek potrzebom niereligijnym, zamierzające „zredukować” religię do czegoś, co religią nie jest, albo ją na jakieś niereligijne okoliczności „rozłożyć”, albo zaprezentować jako „formę” czegoś, „wyraz” czegoś, „objaw” czegoś”²⁰. W takim duchu, mimo wyraźnych różnic interpretacyjnych, utrzymane są między innymi doktryny Marksa, Durkheima, Malinowskiego, Taylora, Frazera czy Lévi-Straussa. Nie ulega natomiast wątpliwości, że myśl M. Eliadego, podobnie jak np. koncepcja R. Otta, należy do drugiego z wyróżnionych przez Kołakowskiego typów teorii, które najogólniej mówiąc, bronią swoistości „niesprowadzalnej” faktu religijnego. Słowem, M. Eliade nie zgadza się na pozbawienie zjawiska religijnego wartości autonomicznej, wręcz przeciwnie, uważa, że na historyku religii ciąży obowiązek wyeksponowania tej wartości. Wynika z tego, iż zadanie historyka religii nie kończy się w chwili, gdy udało mu się zrekonstruować porządek chronologiczny jakiejś religii lub gdy wprowadził jej konteksty społeczne, ekonomiczne i polityczne, ponieważ rzeczywistym celem jego zamierzeń powinno być odczytywanie głębokiego sensu zjawisk religijnych. „Psycholog, socjolog, etnolog, a nawet filozof czy teolog z pewnością będą mieli coś do powiedzenia, każdy we właściwej sobie perspektywie i za pomocą własnej metody, ale dopiero historyk religii powie najwięcej istotnych rzeczy o fakcie religijnym *jako fakcie religijnym* – a nie fakcie psychologicznym, społecznym, etnicznym, filozoficznym czy nawet teologicznym”²¹ – pisze Eliade w przedmowie do książki pt. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*.

Reasumując, wbrew przekonaniom tych historyków („historycy-stów”), dla których religia jest faktem pozbawionym ponadhistorycznego sensu czy wartości, autor *Traktatu* uważa, że warunkiem zrozumienia zjawiska religijnego, a tym samym właściwego odczytania jego przesłania kulturowego jest przewyciężenie wszelkiego rodzaju redukcjonizmów. Przede wszystkim widzi potrzebę znalezienia remedium na – jak to określa – „terror historii”, który w perspektywie różnych filozofii historycystycznych staje się coraz trudniejszy do pokonania²².

²⁰ L. Kołakowski: *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*. W: M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966, s. II.

²¹ M. Eliade: *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Przeł. K. Kocjan. Warszawa 2001, s. 6.

²² Zob.: M. Eliade: *Mit wiecznego powrotu*. Przeł. K. Kocjan. Warszawa 1998, s. 162–163.

Należy jednak wyraźnie podkreślić, że taki pogląd w żadnym razie nie oznacza, iż Eliade dopuszcza możliwość zrozumienia jakiegokolwiek faktu religijnego w oderwaniu od jego historii. *Sacrum* objawia się zawsze w pewnej sytuacji historycznej: każdy przejaw świętości, czyli każda hierofania, od podstawowej (np. objawienia się świętości w jakimś przedmiocie – kamieniu czy drzewie) aż po najbardziej złożoną (wizja nowej „formy boskiej” doświadczana przez proroka czy założyciela religii) nosi zawsze piętno określonego momentu historycznego. Innymi słowy, chociaż historyczne aspekty nie wyczerpują treści faktu religijnego, w przekonaniu Eliadego stanowią one niezbędny warunek jego zrozumienia.

Wątpliwości budzi także sytuacja, w której historia religii miałaby się sprowadzać do fenomenologii religii, Eliade dostrzega bowiem pewną różnicę między podejściem badawczym tych dwu dyscyplin. Uważa, że dla fenomenologa przeszkodą w odczytaniu sensu zjawiska religijnego może być rezygnacja z rozważenia tego zjawiska w kontekście historycznym, gdyż jak twierdzi, fenomenolog „wyrzeka się w zasadzie pracy porównawczej: ogranicza się do »przybliżenia« i odgadnięcia sensu danego zjawiska religijnego, podczas gdy historyk religii dąży do zrozumienia zjawiska dopiero po uprzednim należyтым porównaniu go z tysiącami podobnych czy odmiennych zjawisk [...]”²³.

Z poczynionych ustaleń wynika zatem, iż rumuński myśliciel dostrzega ograniczenia zarówno w „czysto” historycznym, jak i fenomenologicznym podejściu badawczym do zjawisk religijnych. Uznanie konieczności wykroczenia poza historyczny aspekt tych zjawisk w kierunku badań ich istoty i struktury prowadzi Eliadego do wniosku, że historia religii powinna stać się „dyscypliną całościową”, a to oznacza, że powinna znaleźć płaszczyznę, na której nastąpiłoby pogodzenie tych dwóch, wzajemnie się uzupełniających, stanowisk metodologicznych. „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”²⁴ – pisze w swym *Traktacie o historii religii*. Należy podkreślić, iż swoje stanowisko w kwestii metody badań religii uważa za wyraz ogólniejszej tendencji; twierdzi że w ostatnich latach wielu uczonych „odczuło potrzebę przekroczenia alternatywnej fenomenologii religijnej lub historii religii i dotarcia do szerszej perspektywy, w której dałoby się razem zastosować te dwa działania intelektualne”²⁵.

²³ Idem: *Szamanizm...*, s. 7.

²⁴ Idem: *Traktat o historii religii...*, s. 11.

²⁵ Idem: *W poszukiwaniu historii...*, s. 20.

Reasumując, z koncepcji Mircei Eliadego wynika, że historyk religii powinien podchodzić do przedmiotu swych badań, stosując własne metody badawcze i obierając właściwą sobie perspektywę, a najlepszą możliwością po temu stwarza perspektywa religioznawstwa ogólnego²⁶.

Zauważmy, że Eliade ma pełną świadomość związanych z tym trudności. Nie twierdzi, że zniwelowanie napięcia między fenomenologami a „historycystami” będzie łatwe. Zaznacza nawet, iż może się ono okazać nie do końca możliwe. Ale nie ma również wątpliwości, że dopiero przyjęcie szeroko rozumianej historyczno-fenomenologicznej perspektywy w podejściu do przedmiotu badań umożliwi religioznawstwu dostateczne poznanie *homo religiosus*. Zgodnie z teorią Eliadego pogłębianie tej wiedzy zyskuje wymiar szczególny – jest równoznaczne ze zdobywaniem ogólnej wiedzy o człowieku (*homo religiosus* przedstawia „całkowitego człowieka”). „Człowiek areligijny zrodził się z *homo religiosus* – pisze Eliade; powstał on na drodze ewolucji z sytuacji, w których żyli jego przodkowie. Współczesny człowiek areligijny jest więc tak naprawdę rezultatem tego procesu desakralizacji. [...] Innymi słowy: człowiek świecki, niezależnie od tego, czy chce tego, czy nie, i tak zdradza ślady zachowania człowieka religijnego, tyle że są one pozbawione swego religijnego znaczenia. Cokolwiek człowiek ów czyni, i tak jest dziedzicem”²⁷. Innymi słowy, doznanie *sacrum* odpowiada duchowej strukturze człowieka, stanowi wręcz jego cechę konstytutywną (już wcześniej wspomniałam, że zdaniem autora *Sacrum i profanum...*, doskonale świecka egzystencja nie istnieje).

Na zakończenie warto sformułować kilka uwag o teoretykach religii, których koncepcje okazały się najbardziej inspirujące dla metodologicznych poszukiwań Eliadego. Wydaje się, iż w pierwszej kolejności należałoby tu wymienić włoskiego historyka religii Raffaella Pettazzoniego. Ciekawostką może być fakt, że jedna z książek tego uczonego miała zdecydować nawet o zawodowej przyszłości rumuńskiego myśliciela. W swych *Fragments d'un journal* wspomina on między innymi, że właśnie pod wpływem *I Misteri* Pettazzoniego odkrył w sobie powołanie historyka religii²⁸. Nie ulega jednak wątpliwości, że Eliade pozostaje pod wrażeniem także innych prac włoskiego badacza, w którym upatruje ostatniego z naśladowców tradycji zainicjowanej badaniami Taylora i Langa. Kiedy podejmuje próbę uzasadnienia swego stanowiska zmierzającego do integralnego wyobrażenia religioznawstwa, ustalenia Pettazzoniego stają się jednym z istotnych elementów, mających

²⁶ Zob.: I d e m: *Mefistofeles i androgyn...*, s. 202–203.

²⁷ I d e m: *Sacrum i profanum...*, s. 169.

²⁸ Zob.: I d e m: *Fragments d'un journal...*, s. 451.

potwierdzać słusność obranej drogi. W tej kwestii Eliade podziela pogląd tego wielkiego – jak go określa – historyka religii, dla którego „*Phenomenologia i historia religii* nie są dwiema odrębnymi gałęziami wiedzy, ale dwoma komplementarnymi aspektami religioznawstwa integralnego, religioznawstwo zaś jako takie ma charakter wyraźnie zarysowany dzięki wyjątkowej i właściwej problematyce, jaką się zajmuje”²⁹.

Co znamienne, Pettazzoni i Eliade dochodzą również do podobnych wniosków, zastanawiając się nad konsekwencjami wynikającymi ze skupienia się wyłącznie na historycznych aspektach zjawisk religijnych, z pominięciem badań nad ich znaczeniami. Otóż, w jednostronnym podejściu badawczym upatrują zagrożenia historii religii jako takiej. W nadmiernym bowiem rozdrobnieniu i fragmentaryzacji problematyki, mających być skutkiem takiego podejścia do problematyki, widzą główną przyczynę, mogącą prowadzić do utraty przez historię religii statusu dyscypliny autonomicznej. Eliade obawia się, że za kilkadziesiąt lat „będziemy mieli jakichś »specjalistów latynistów« w dziedzinie historii religii rzymskiej, »specjalistów hinduistów« w zakresie jednej z religii indyjskich i tym podobnych”. Innymi słowy: historia religii będzie się w nieskończoność rozdrabniała, a poszczególne jej fragmenty wchłoną rozmaite „filologie, które dzisiaj jeszcze jej służą jako źródła dokumentalne, stanowiąc pożywkę dla jej hermeneutyki”³⁰. Takie obawy nie są obce również włoskiemu historykowi religii.

Z punktu widzenia Eliadowskiej koncepcji metody badań zjawisk religijnych istotne okazują się również prace takich fenomenologów religii, jak Rudolf Otto czy Gerardus van der Leeuw.

Zdaniem Eliadego, sukces książki pt. *Świętość*, autorstwa niemieckiego historyka i filozofa Rudolfa Otta, ma swe źródło przede wszystkim w przyjętej przez autora nowej perspektywie badawczej. Otto „nie zajmował się pojęciami Boga i religii – wyjaśnia – lecz poddał analizie różne formy doświadczenia religijnego”³¹. A przecież na podobnej kategorii: „doświadczenie *sacrum*”, swoją koncepcję rozumienia religii oparł Eliade³². Warto dodać, że z perspektywą badania zjawisk

²⁹ R. Pettazzoni: *The Supreme Being: Phenomenological and Historical Development*. In: *The History of Religion: Essays in Methodology*. Chicago 1959, s. 66. Cyt. za: M. Eliade: *W poszukiwaniu historii...*, s. 21.

³⁰ M. Eliade: *W poszukiwaniu historii...*, s. 102.

³¹ Idem: *Sacrum i profanum...*, s. 5.

³² „Należy doprawdy żałować, że nie rozporządzamy słowem nieco bardziej precyzyjnym niż »religia«, żeby oznaczyć doświadczenie *sacrum* – pisze Eliade. Termin ten posiada długą, chociaż kulturowo raczej ograniczoną historię [...]. Ale być może jest już za późno, by szukać innego słowa, a sama religia wciąż jeszcze może

religijnych i terminologią, jakie przyjął niemiecki uczone, wiąże się także siatka pojęciowa zastosowana w Eliadowskim *Traktacie o historii religii*³³.

Za pioniera w dziedzinie fenomenologii religii Eliade uznaje jednak Gerardusa van der Leeuwa, którego książkę pt. *Fenomenologia religii* uważa za pierwszą istotną rozprawę podejmującą to zagadnienie. Mimo pewnych zastrzeżeń co do treści tego dzieła docenia fakt, że van der Leeuw zwraca uwagę na niemożność zredukowania wyobrażeń religijnych do funkcji społecznych, psychologicznych czy racjonalnych. Za najważniejszy mankament Leeuwowskiej koncepcji objaśniania wewnętrznych struktur zjawisk religijnych uważa natomiast pominięcie historycznych uwarunkowań tych zjawisk³⁴.

Wśród uczonych, których prace miały istotne znaczenie dla zagadnień związanych z fenomenologią religii, M. Eliade wymienia również między innymi F. Heilera, G. Menschinga, C.J. Bleekera czy E. Hirschmanna. Niewątpliwie w grupie tych nazwisk mogłoby się znaleźć nazwisko samego Eliadego, którego wielu autorów uznaje za jednego z najwybitniejszych fenomenologów religii.

być użytecznym terminem – pod warunkiem, że będziemy pamiętali, iż słowo to nie oznacza bynajmniej wiary w Boga, bogów czy duchy, ale że odnosi się do doświadczenia *sacrum*, wiąże się przeto z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy". M. Eliade: *Przedmowa*. W: Idem: *W poszukiwaniu historii...*, s. 5.

³³ Por.: S. Tokarski: *Eliade i Orient...*, s. 30.

³⁴ Zob.: M. Eliade: *W poszukiwaniu historii...*, s. 54–56.

Sonia Bukowska

Mircea Eliade and the problem of history
and phenomenology of religion

Summary

The author of the article presents the problem of methodology of religious studies in the theory of a Romanian specialist in the study of religion – Mircea Eliade. Eliade expects the history of religion to evoke in us an anthropological reflection. This reflection should enable us to understand the modern human and to synthesize values of various cultures and civilizations into a new value – “new humanism.” Contrary to all the historians for whom religion is deprived of any non-historical sense or meaning, Eliade claims that in order to understand religious phenomena we have to overcome all kinds of reductionism. Having accepted the necessity of going beyond the historical aspect of religious phenomena towards analyzing their sense and meaning Eliade decides that the history of religion should find a way to reconcile two complementary methodological stands: the historical stand and the phenomenological stand.

Sonia Bukowska

Mircea Eliade angesichts der Geschichte
und der Phänomenologie der Religion

Zusammenfassung

Der Gegenstand des vorliegenden Artikels ist die Methodologie der Forschungen über die Religion in der Theorie des rumänischen Religionswissenschaftlers Mircea Eliade. An allgemein gemeinte Religionsgeschichte knüpfen sich Eliades Hoffnungen auf vertiefte anthropologische Betrachtung des zeitgenössischen Menschen, die eine Synthese der Werte von verschiedenen Kulturen und Zivilisationen zu einem neuen Wert – „neuen Humanismus“ ermöglichen würde. Gegen die Ansichten der Historiker, nach denen die Geschichte eine Tatsache ohne jeden außerhistorischen Sinn oder Wert ist, vertritt Eliade die Meinung, dass sich die Religion nur dann verstehen lässt, wenn aller Art Reduktionismen werden schon überwunden werden. Da er die Übertretung des historischen Aspektes von religiösen Erscheinungen für nötig hält, kommt er zum Schluss, dass die Religionsgeschichte nach einer solchen Ebene suchen sollte, wo die zwei sich einander vervollständigenden methodologischen Einstellungen: historische und phänomenologische, vereinbart werden können.