

Stanisław Tokarski, Sebastian Musioł, Beata Skarżyńska, Wojciech Marat

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 74/1, 163-202

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (90)

ZAWARTOŚĆ: I. Mircea Eliade – *Teacher in the background*; II. Mircea Eliade – teoretyk i wyznawca nowego humanizmu religijnego; III. *Sacrum* – rzecz o polskiej recepcji kategorii eliadowskich; IV. Bibliografia polska Mircei Eliadego za lata 1987-2002*

I. MIRCEA ELIADE – *TEACHER IN THE BACKGROUND*

„Signs are being made to us,
but we pass them by without seeing them”
(Mircea Eliade)

Spór o trwałość, sens, aksjologię i zasięg oddziaływania eliadowskiego przesłania trwa już ponad półwiecze, debata obejmuje kilka kontynentów. Zapoczątkowany w latach 50. francuskimi i amerykańskimi recenzjami pierwszych światowych bestsellerów rumuńskiego uczonego – religioznawcy, filozofa, etnografa – (*Traktat o historii religii, Mit wiecznego powrotu*), rozgorzał na nowo po śmierci Mircei Eliadego.

Ten nowy styl debaty rozpoczął się jeszcze za jego życia. W 1979 r. na łamach „Religious Studies Review” (3/1979) Ninian Smart opublikowała ostrożną w tonie refleksję o przemianach historii religii, której fragment zapowiadał jednak znaczącą zmianę oceny recepcji eliadowskiej: „Niedawno napisałam esej zatytułowany *Beyond Eliade*, zapowiadający w tytule «wykroczenie poza», transcendencję horyzontów w najlepszym sensie tego słowa, zakładającą afirmację prezentowanej perspektywy, poza którą chce się wykroczyć. Stawia się jej wysoką ocenę, ale zarazem zakłada, że coś jeszcze kryje się poza nią”.

Zapowiedź rewizji granic percepcji i sposobu widzenia dotyczyła nowej generacji uczonych wychowanych na badaniach Szkoły Chicago epoki eliadowskiej, ale także zainspirowała jej krytyków. Pozycję zagorzałych zwolenników Eliadego pre-

* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa-Lublin.

zentuje David Carrasco: „Uważamy, że autentyczne stosowanie koncepcji eliadowskich jako fundamenty owej «drogi poza» (*to go beyond*) musi być oparte na precyzyjnym rozumieniu nie tylko wysokiej jakości nauczania, ale również ogromnego, całościowego wkładu Mircei Eliadego. Są to ważne aspekty rzeczywistości, poza którą Ninian Smart chce wykroczyć. Wydaje się bowiem, że wielu uczonych deklarujących ten rodzaj «transcendencji» nigdy faktycznie nie sięgnęło eliadowskiego poziomu rozumienia”.

Cytowany tekst kieruje przyszłą debatę ku inspiracyjnej roli twórczości eliadowskiej. Mircea Eliade był bowiem niekwestionowanym wychowawcą całego pokolenia badaczy, a dotyczy to zarówno krytyków wyrastających w cieniu jego sławy, wielkiego grona czytelników, jak i studentów, którzy tłumnie stawiali się na jego wykłady. Dla wielu był punktem wyjścia do kariery naukowej, pierwszym sposobem widzenia zjawisk religijnych. „Jest dziś oczywiste – pisze David Carrasco – że wielu uczonych ma więź z Eliadem, silną, niewidoczną na pierwszy rzut oka. Pewne związki są chwalebna aprecjacja, inne cechuje wrogość. Najnowsza w tym względzie literatura zawiera zarówno głębokie, wglądowe interpretacje jego koncepcji o głębi wglądu jak i buntownicze krytyki fundamentalnej metodyki eliadowskiej. Jedni Eliadego idealizują, inni «de-idealizują» a nawet burzą pewne obszary jego wpływu. Ale nawet tych, którzy go krytykują, często otwarcie korygując z jego dzieła, cechuje irytacja spowodowana jego ogromnym wpływem, a także nierozwiniętymi implikacjami pewnych jego idei. Jest bowiem argument wielkiej wagi: jego dzieło stworzyło szeroką i bogatą, choć nie do końca wyczerpaną wizję badawczą. Mogąc być realizowana wieloma hermeneutycznymi i krytycznymi sposobami, winna przyczynić się do nowego rozumienia hominis religiosi” (D. Carrasco /red./, *Waiting for the dawn*, Boulder 1991, University of Colorado, s. XX).

W tym kontekście postrzegany, Eliade stał się kowalem karier naukowych wielkiej rzeszy wybitnie zdolnych studentów. Był ich obietnicą i nadzieją, stał się z biegiem czasu niedościgłym wzorem. Z tego powodu studium doktoranckie Szkoły Chicago nazywano kuźnią profesorów, miejscem formacji atrakcyjnej szczególnie dla badaczy o korzeniach wywodzonych z rozmaitych etnicznych mniejszości, emigrantów, notorycznych Odyseuszów.

„Kariera i wyobrażenia Mircei Eliadego – stwierdza jeden z nich – nie da się opisać żadnym piórem. Był historykiem religii, redaktorem naczelnym encyklopedii, powieściopisarzem, krytykiem sztuki, nauczycielem, filozofem, dziennikarzem. A wszystko to czynił doskonale, w pełni realizując zamierzenia... Był u szczytu sławy. Na wszystkich kontynentach uznawano go za najwybitniejszego religioznawcę, jeśli nie uczonego humanistę XX wieku” (*tamże*, s. XXV).

Ten edukacyjno-wychowawczy wymiar działalności eliadowskiej nie jest w Polsce dostrzegany z wielu powodów. Eliade zyskuje w perspektywie działalności zbiorowej, w kontekście religioznawstwa amerykańskiego, a szczególnie w kontekście działań religioznawczej Szkoły Chicago, której istnienie jako spójnej całości, trwałość i zasięg wpływów są ostatnio kwestionowane, czasem nawet przez jej najwybitniejszych dawnych rzeczników. Moja praca *Szkoła Chicago. Spór o dialog międzykulturowy* taką koherencję zbiorowych działań rekonstruuje i jej broni. Ale Szkoła, tak jak jej najbardziej spektakularny lider, raz jest dekonstruowana, a raz rekonstruowana. Warto jednak dodać, że wprowadzenie jej do rozważań na gruncie polskim, wraz z fundamentalnymi dziełami i nazwiskami wybitnych eliadowskich interlokutorów często nieznanymi naszej Bibliotece Narodowej, stanowi kamień węgielny prawdziwej i niezafalszowanej recepcji eliadowskiej. Taką tezę stawia Ewa Skarżyńska w nieopublikowanej rozprawie doktorskiej *Polska recepcja Mircei Eliadego*.

Istnieje jednak dowód pośredni, możliwość oszacowania wielkiego wpływu Eliadego na kolejne generacje uczonych jawi się przez obecną w Polsce wielotomową edycję *Encyclopedia of Religion* (Macmillan, New York 1986, Eliade – *editor in chief*). Jest to wielkie przedsięwzięcie zbiorowe, zamierzeniem i intencją wykraczające poza Amerykę. W perspektywie widzenia charakterystycznej dla Szkoły Chicago, według siatki kategorialnej i mapy hasłowej opracowanej przez zespół dobrany skrupulatnie przez samego głównego edytora, wybitni uczeni z pięciu kontynentów opracowali w formie artykułów tematykę interesującą nie tylko religioznawców, ale i kulturologów, humanistów. Tak pojmowane dzieło zbiorowego trudu stało się nagłośnieniem ważkiego przesłania, tak eliadowskiego, jak i całej grupy uczonych wokół niego skupionych, lub z nim wiodących niekończące się spory. Warto owej pracy poświęcić więcej uwagi w polskich badaniach specjalistycznych.

W rozważanej perspektywie Mircea Eliade jawi się jako wielki inspirator szeroko pojętego ekumenizmu budowanego na fundamentach wielorakich mostów kulturowych. Istotę owego fenomenu oddaje dziennik eliadowski zatytułowany *Journey East, Journey West*. Eliade jest rzecznikiem dialogu międzykulturowego, w nim widzi odnowę kondycji *hominis religiosi* i renesans chrześcijaństwa. Ten sposób rozumienia czyni z niego wielkiego wędrowca, Odyseusza w sferze kultury, dokonującego odkrywczych wypraw w różne epoki, szukającego nieznanymi współczesności łądów. Z takimi mostami i takimi podróżami, metaforycznymi, symbolicznymi, i realnymi, bo ugruntowanymi w jego życiorysie naukowymi, wiąże wielkie nadzieje. Enklawy prymitywu, sędziwe cywilizacje Orientu, kultury archaiczne, duchowości Lapończyków, pigmejów czy aboryge-

nów kryją w sobie spichlerze wartości silnych. Wprowadzenie owych „za-świątów” w krąg rozważań człowieka współczesnego może spowodować efekt „bomby aksjologicznej”, dowartościowując sferę duchowości zubożoną ekspansją konsumeryzmu. Tym tłumaczy się atrakcja eliadowskiego przesłania w epoce konfrontacji kultur. Eliade jawi się jako *teacher in the background* szczególnie w regionach raptownej zmiany, w procesach dekolonizacji czy dekomunizacji, w poszukiwaniach nowej tożsamości w obliczu próżni ideowej spowodowanej procesami transformacji. Owa aksjologia jest ściśle związana z renesansem *sacrum*. Postrzegany w tym aspekcie, Mircea Eliade jest rozumiejącym interlokutorem Jana Pawła II. To *homo reigiosus* niestrudzenie poszukujący sensu człowieczeństwa w wymiarze religijnym, czasem po omacku i w sposób okrężny, śladem wielkiej odysei kultury. Ale to wytrwały budowniczy mostów porozumienia ludzi dobrej nadziei, poczynając od podróży na Wschód, potem ku duchowemu uniwersum Europy Południowo-Wschodniej, by w paradoksalny sposób w trakcie podróży na Zachód studiować aksjologię kultur małych, peryferyjnych, enklawowych i w końcu sięgnąć pogłębionej wizji przyszłości chrześcijaństwa w kulturze nowoczesności.

Ta wędrowna refleksja sprzyja aurze szeroko pojętego ekumenizmu i nowej ewangelizacji propagowanej w opozycji do wąsko pojętego, skostniałego i prowincjonalnego europocentryzmu. Sam życiorys Eliadego jest wzorcowym przykładem dla intelektualnych elit z krajów kresowej Europy: droga nowej tożsamości od fascynacji joginami, tradycjami Orientu prowadzi ku chrześcijaństwu, by w tym wymiarze mieć coś Zachodowi do zaoferowania. Dla wielu europejskich i amerykańskich badaczy studia koncepcji Eliadego stanowiły często punkt zwrotny. Można stwierdzić z pewnością, że lektury eliadowskie poprowadziły wielu intelektualistów, wychowanych w klimacie ateistycznym, tak w Ameryce jak i w obszarach postkomunistycznych, ku problematyce religijnej. Na tym polega trwałość przesłania i aktualność perspektywy. Dekonstruowany, rekonstruowany, krytykowany, twórczo eksploatowany Mircea Eliade jest nadal latarnią morską, kompasem wskazującym drogę. Warto więc prześledzić trzy fenomeny fascynacji tą postacią: eliadowskie przesłanie Orientu, eliadowską refleksję o roli *sacrum* w nowoczesnej kulturze Zachodu i spektakularny eliadowski *come back* w strefy zakazane – do współczesnej Rumunii. Recepcja polska ma już swą pierwszą refleksję, jest nią praca pani Beaty Skarżyńskiej. Jak każda pionierska próba, ma zalety i wady. Stanowi jednak kamień węgielny do pogłębienia recepcji eliadowskiego przesłania w Polsce. Ukazuje interesującą perspektywę pogłębionych studiów eliadowskich.

Stanisław Tokarski, Warszawa

II. MIRCEA ELIADE – TEORETYK I WYZNAWCA NOWEGO HUMANIZMU RELIGIJNEGO

Uczeni formatu Mircei Eliadego fascynują, gromadzą wokół siebie uczniów, tworzą szkoły badawcze, stają się przewodnikami w świecie idei dla studentów, także dla rzesz czytelników, czy wreszcie – znajdują naśladowców, którzy widzą w nich życiowe wzorce. Siła oddziaływania rumuńskiego religioznawcy – prawie dwadzieścia lat od śmierci – dostrzegalna jest wciąż w tak różnych dziedzinach wiedzy i aktywności ludzkiej jak historia idei, filozofia, psychologia, socjologia, antropologia kulturowa, teoria sztuki itd. Eliade głosił w swoich studiach powszechne odrodzenie religijności. Eksponując potrzebę i konieczność intensywnego poszukiwania zagubionego w cywilizacji zachodniej *sacrum*, stał się popularyzatorem specjalistycznych badań związków mitologii z psychogennym procesem tworzenia, nadając mitom i ich współczesnej domenie: literaturze, teatrowi, sztuce filmowej, nowy transkulturowy wymiar.¹

Eliade zaproponował stworzenie wiedzy o kulturze żywej, broniącej siły religijności kosmicznej, jako ponadkulturowej wartości człowieczeństwa. Nazywana przez niego nowym humanizmem religijnym miałaby się stać inspiracją dla licznych nurtów życia człowieka współczesnego oraz ułatwić i przyspieszyć jego odrodzenie. Współczesny człowiek pogrążony w kryzysie religijnym otrzymał w nowym humanizmie – o czym Eliade był przekonany – solidne narzędzie poznawcze i diagnostyczne, prawdziwy i pełny obraz rozwoju ludzkiej świadomości. Dzięki niemu pojmie on twórczą rolę mitu w każdej kulturze ludzkiej oraz oczywistą wymowę modelu człowieka integralnego, łączącego twórczą siłę *hominis religiosi* i człowieka współczesnego.²

Nacechowane kosmiczną religijnością życie *hominis religiosi* może stać się, zdaniem Eliadego, modelem dla pogrążonego w religijnym kryzysie człowieka współczesnego. Twórca idei nowego humanizmu daje temu wyraz na polu naukowym i literackim, obu dziedzinom oddając się niemal z jednakowym poświęceniem. Ślady tej szczególnej idei odrodzenia człowieka integralnego (*total man*) znajdujemy przede wszystkim w artykule *A New Humanism* otwierającym numer „The History of Religion” w inauguracyjnym numerze z 1961 r., a następnie zamieszczo-

¹ M. Korolko, *Mircea Eliadego poszukiwania śladów zaginionego sacrum*, Kultura – Nauka – Oświata. Zeszyty PAX 9-10/1988, s. 28; S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz Orientu*, Miesięcznik Literacki 15 (1980) nr 6, s. 97.

² S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz*, s. 100; tenże, *Drugi renesans. Eliadowska teoria dialogów międzykulturowych*, Kultura i Społeczeństwo 20 (1976) nr 1, s. 151; zob. F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum według Mircei Eliadego*, Przegląd Powszechny 101 (1984) nr 10, s. 21; M. Czerwiński, *Mircea Eliade*, Nowe Książki 3/1986, s. 1.

nym w zbiorze *The Quest*, a także w rozproszonych po wielu dziełach uwagach i dygresjach oraz w koncepcjach literackich bogatego zbioru nowel i powieści.³

Ideę nowego humanizmu religijnego najlepiej można zrozumieć na przykładzie życia i twórczości samego jej twórcy. Stosując do siebie wszystkie postulaty swojej teorii Eliade przedstawia się jako *homo religiosus*, ale także jako archetypiczny model nowego typu religijności. Wyrazem tej, swoiście pojmowanej postawy religijnej są akty świadomości, odkrywające obecność *sacrum* w życiu osobistym. Jak każde zaangażowanie o charakterze religijnym, tak i nowy humanizm prowadzi do apostołstwa na jego rzecz; Eliade czyni to z oddaniem na wszystkich płaszczyznach swojej działalności. Biograficzne tło twórczości Eliadego ujawnia wprost wzorcowe współzależności między losami, charakterem i funkcją koncepcji teoretycznych oraz rolą społeczną tego uczonego.⁴

Wyrazem teoretycznego zaangażowania na rzecz nowego humanizmu religijnego są dzieła Eliadego, łączące wyjątkową erudycję z nowatorstwem i śmiałością wniosków o charakterze filozoficzno-antropologicznym. Pragnął on napisać długie studium „źródeł” filozofii, pokazać przejścia od wiedzy mitycznej i symbolicznej, praktykowanej w świecie archaicznym, do filozofii systemowej. Celem takiej pracy miało być ukazanie inicjacyjnego charakteru filozofii. Tak jak inicjacja odpowiada „śmierci” na płaszczyźnie doświadczenia świeckiego i „odrodzeniu” na poziomie *sacrum*, to znaczy dostępowi do poznania metafizycznego, tak filozofia jest „śmiercią” niewiedzy i odrodzeniem przez wiedzę.⁵

Teoretyk

Dorastając w okresie najbujniejszego rozkwitu kultury rumuńskiej, jakim były lata międzywojenne, Eliade skierował swoje zainteresowania na obszary z pogranicza filozofii, etnografii, orientalistyki, antropologii. Praca dyplomowa poświęcona włoskiej filozofii od Marcilo Ficino do Giordano Bruno (1928)⁶, a następnie aktywna działalność w grupie „Criterion” (1933-1935), lecz przede wszystkim trzy-

³ D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford 1993, s. 25-28; por. A. B., *Człowiek – dzieje – sacrum – religia*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. 1, s. VIII.

⁴ B. Moliński, *Humanistyka, religioznawstwo i mit samotnego człowieka*, w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 17.

⁵ M. Eliade, *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990, s. 156.

⁶ Podsumowanie studiów filozofii włoskiego i hiszpańskiego renesansu zawiera spostrzeżenia, które istotnie zaważają na późniejszych własnych koncepcjach Eliadego. W dalszych latach rumuński badacz dziejów religii rozwinął i pogłębił zwłaszcza intuicje dotyczące związków między świadomością i naturą, człowiekiem i wolnością („terror historii”), racjonalnością i irracjonalnością; tenże, *Przyczynki do filozofii renesansu. Wędrówki włoskie*, Warszawa 2000.

letnia wyprawa na stypendium do Indii⁷ stały się impulsem, z którego zrodziły się idee nowego renesansu (nazywanego następnie nową antropologią bądź nowym humanizmem), religii kosmicznej i *hominis religiosi*. Krytyczna ocena osiągnięć techniki, odkryć na gruncie psychologii, nowych nurtów filozofii oraz egzystencjalne doświadczenia reżimu, wojny i emigracji skłoniła rumuńskiego historyka religii do sformułowania własnych, na wpół filozoficznych, poglądów dotyczących osłabionej kondycji człowieka XX w.

Po latach gruntownych i wszechstronnych badań Mircea Eliade (1907-1986) przedstawił oryginalną koncepcję interpretacji zagubienia człowieka współczesnego w perspektywie jego religijności. Syntezę tworzył jednak stopniowo, przejawiając ideą nowego humanizmu liczne prace naukowe i dzieła literackie. Starał się żyć, działać i oddziaływać tak, jak rozumiał siebie – jako człowiek totalny (*total man*).

Opierając się na materiałach religioznawczych, etnograficznych, orientalistycznych itp. Eliade starał się odświeżyć znaczenie pewnych, w istocie egzystencjalnych, procesów, które znalazły odzwierciedlenie w historii religii. Nie był przy tym religioznawcą badającym jedynie istnienie takich kategorii, jak mit, inicjacja, symbol itd. i ich miejsca w ogólnej historii religii. Próbował odnaleźć sens i funkcję rozmaitych faktów religijnych. Przygotowywał nadejście nowego humanizmu religijnego, starając się zintegrować badania z różnych dziedzin. Był przekonany, że dzięki temu możliwe będzie pełne poznanie człowieka i jego sytuacji w świecie.⁸

Metoda jako humanizm

W budowaniu nowego humanizmu religijnego szczególną rolę wyznaczał Eliade religioznawstwu (*history of religions*). Jest ono czymś więcej niż jedną z wielu dyscyplin poznawczych ludzkiego ducha. Powinno dostarczyć niezbędnego mate-

⁷ Wgląd w wydarzenia z tego okresu oraz ich znaczenie daje: tenże, *Dziennik indyjski*, Warszawa 1999. Jest to rozwinięcie i uzupełnienie pierwszego tomu wspomnień; tenże, *Zapowiedź równonocy*, Kraków 1989.

⁸ Tenże, *Mefistofeles i androgin*, Warszawa 1994, s. 8, 201-205; tenże, *A New Humanism*, w: *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969, s. 5-6; K. Kocjan, *Eliade a świat współczesny*, Pismo Literacko-Artystyczne 7 (1988) nr 5, s. 130; A. Kłosowska, *Fenomen Mircea Eliade*, Kultura i Społeczeństwo 30 (1986) nr 3, s. 281; por. M. Czerwiński, *Mircea Eliade*, s. 1; T. Margul, *Mircea Eliade i morfologia świętości*, Euhemer 31 (1987) nr 3-4, s. 133; S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, s. 21. W historii religii, jak i we wszystkich dyscyplinach wiedzy, najpewniejszą metodą jest badanie zjawiska na własnej płaszczyźnie odniesienia, a następnie włączenie wyników w szerszą perspektywę. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994, s. 5, 11, 94; zob. D. Allen, *Symbolizm religijny i jego interpretacja według Mircea Eliadego*, Człowiek i Światopogląd 5/1989, s. 56-57, 72; S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 28; tenże, *Eliadyzm i nauka*, Nowe Książki 9/1986, s. 81.

riału do zbudowania tzw. nowej *gnosis*, samowiedzy człowieka integralnego, uważanej za element nowego humanizmu. Dlatego według Eliadego okazuje się ono serią „... przesłań czekających na odkrycie i zrozumienie. Zainteresowanie, z jakim można się odnieść do owych «przesłań», nie ma charakteru li tylko historycznego. «Mówią» nam one nie tylko o dawno umarłej przeszłości, lecz także ujawniają podstawowe sytuacje egzystencjalne, bezpośrednio obchodzące człowieka współczesnego”. Dalej autor *La Nostalgie des Origines* pisze, że za sprawą wysiłków hermeneutyki zmierzających do rozszyfrowania znaczenia mitów, symboli i innych tradycyjnych struktur religijnych świadomość doznaje znacznego wzbogacenia. Prawdziwe religioznawstwo, to znaczy autentyczna, uprawiana z wyobraźnią hermeneutyka, zmienia człowieka, a kontakt ze świętymi tekstami rodzi efekt przebudzenia.⁹

Mircea Eliade był zdecydowanym przeciwnikiem wszelkich redukcjonizmów, polegających na sprowadzaniu istoty religii do jej drugorzędnych uwarunkowań: historycznych, ekonomicznych, społecznych itd. oraz objaśniania jej za pomocą mechanizmów kompensacyjnych. Taka postawa filozoficzna angażowała go w polemikę (lecz nigdy wprost) z licznymi szkołami badań religioznawczych. Nie zgadzał się więc ani z E. Durkheimem, ani z B. Malinowskim, J. G. Frazerem, C. Lévi-Straussem, Z. Freudem czy wreszcie z marksistami.

Eliadego fascynowała szczególnie idea religijna, rozwijająca się w sposób ciągły, charakteryzująca się walorem powszechności. Dostrzegał w niewyczerpanym bogactwie ekspresji religijnych pewną podstawę ich jedności, rozumianą jako ontologiczna eksterioryzacja, uzewnętrznienie strukturalnej i archetypicznej natury człowieka. W ten sposób Eliade łączył ambicje empirycznego religioznawcy z filozoficzną spekulacją, otwierając tym samym perspektywę tworzonego przez siebie nowego humanizmu religijnego. Prace, które można by uznać za „naukowe”, on sam uważa raczej za „filozoficzne”, gdyż interesują go zasadniczo zawarte w badanych tradycjach wartości metafizyczne.¹⁰

⁹ M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Paris 1978, s. 12; tenże, *W poszukiwaniu „początków” religii*, Znak 36 (1984) nr 11-12, s. 909; tenże, *Religia, literatura*, s. 330; tenże, *Z dzienników*, Znak 40 (1988) nr 9, s. 36; J. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircea Eliadego*, Znak 36 (1984) nr 11-12, s. 1542-1543; tenże, *Mircea Eliade jako homo religiosus*, Znak 40 (1988) nr 9, s. 27; K. Kocjan, *Wstęp*, w: M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. XII; M. Korolko, *Mircea Eliadego poszukiwania poszukiwania śladów zaginionego sacrum*, s. 27-28; zob. też F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum*, s. 20; S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz*, s. 96.

¹⁰ M. Eliade, *W poszukiwaniu „początków”*, s. 913; tenże, *Religia, literatura*, s. 306; tenże, *Mity, sny*, s. 6; tenże, *Mefistofeles*, s. 10-11; tenże, *Fragment autobiograficzny*, w: tenże, *Świętojańskie źniwo*, Kraków 1991, s. 162-164; I. Kania, *O pewnej propozycji*, s. 1542; tenże, *Między przypadkiem a koniecznością, czyli życie jako „próba labiryntu”*, w: M. Eliade, *Zapo-*

Punktem wyjścia rozważań Eliadego była analiza materiału, jakim zazwyczaj dysponuje historyk religii. Zajmował się on przy tym swoistą rekonstrukcją sensu przekazów. W konkretnym wydarzeniu historycznym odszyfrowywał los przeżyć, do jakich dochodzi w wyniku nieredukowalnego do innych pragnienia człowieka, by przekroczyć czas i historię.¹¹ Tak przeprowadzona „metapsychoanaliza” historii religii, albo inaczej „nowa majeutyka” powinna pomóc człowiekowi współczesnemu, który przez dzieje sprofanował *sacrum*, powrócić do postawy *hominis religiosi*. Eliade zdecydowanie odrzucał wcześniejsze ahistoryczne, naturalistyczne, racjonalistyczne i schematyczne metody badania. Stosował wzorowaną na J. W. Goethem, metodę morfologii *sacrum*, polegającą na odkrywaniu stałych struktur *sacrum* przejawiających się w historii.¹²

Pogląd ten traktował Eliade jako swoiste postanowienie filozoficzne i przedstawił już w *Traktacie o historii religii*. „Najważniejszą rzeczą jest zbadanie zjawiska religijnego samego w sobie, pod kątem widzenia tego, co w nim jest oryginalne i nie dające się sprowadzić do czegoś innego. (...) Chodzi tu bowiem, jeśli nawet

wiedź równonocy, s. 298, 301-302; J. Kosiewicz, *Recenzja „Historii wierzeń... t. 1”*, Euhemer 33 (1989) nr 1, s. 171; A. Kłoskowska, *Fenomen Mircea Eliadego*, s. 276-277, 281; F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum*, s. 11; M. Korolko, *M. E. poszukiwania*, s. 33; por. B. Moliński, *Humanistyka, religioznawstwo*, s. 22.

¹¹ M. Eliade, *Mefistofeles*, s. 201-202; tenże, *W poszukiwaniu „początków”*, s. 912; tenże, *Dziennik*, W Drodze 3 (1975) nr 8, s. 10-11; tenże, *Religia, literatura*, s. 226-227; L. Dupré, *Inny wymiar*, Kraków 1991, s. 17; S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz*, s. 94; Z. Pawlak, „*Homo religiosus*” w koncepcji Mircea Eliadego, *Ateneum Kaptańskie* 71 (1978/79) nr 92, s. 10; D. Allen, *Symbolizm religijny*, s. 65.

¹² M. Eliade, *Symbolika środka*, *Znak* 13 (1961) nr 10, s. 1387-1388; tenże, *W poszukiwaniu „początków”*, s. 912-913; tenże, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude Henri Rocquet'em*, Warszawa 1992, s. 152; tenże, *Religia, literatura*, s. 156-157, 226-227; tenże, *Dziennik*, s. 8; A. Bronk, *Metodologiczna charakterystyka fenomenologii religii Mircea Eliadego*, *Zeszyty Naukowe KUL* 23 (1980) nr 2, s. 96; F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum*, s. 20; J. Kitagawa, *Mircea Eliade*, w: M. Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, t. 5, s. 87; J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 50; tenże, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 104; K. Kocjan, *Eliade a świat współczesny*, *Pismo Literacko-Artystyczne* 7 (1988) nr 5, s. 132; J. Kosiewicz, *Recenzja „Eliade i Orient”*, Euhemer 29 (1985) nr 2, s. 82; M. Korolko, *M. E. poszukiwanie*, s. 152; R. Schaeffler, *Filozofia Eliade i morfologia świętości*, Euhemer 31 (1987) nr 3-4, s. 131; M. Nowaczyk, *Orientacje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie niemarksistowskim*, w: J. Keller (red.), *Zarys religioznawstwa*, Warszawa 1988, s. 198-201; Z. Pawlak, *Struktura religii w ujęciu Mircea Eliadego*, *Ateneum Kaptańskie* 67 (1975) nr 84, s. 152; R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Częstochowa 1989, s. 96-97; G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1979, s. 138; A. Tokarczyk, *Między sacrum a profanum*, *Nowe Książki* 1986, nr 3, s. 9; S. Tokarski, *Drugi renesans*, s. 153; tenże, *Eliade i Orient*, s. 31; tenże, *Elia-dyzm i nauka*, 80-81; zob. J. W. Goethe, *O morfologii*, *Pismo Literacko-Artystyczne* 7 (1988) nr 6, s. 44-50.

nie o definicję zjawiska religijnego, to przynajmniej o opisanie go i ustalenie jego miejsca wśród innych twórców ducha”.¹³

W ten sposób Eliade doszedł do pojmowania religioznawstwa jako nauki uniwersalnej, o osobliwym rysie filozoficznym. Religioznawstwo odsłania następującą prawdę: człowiek wszystkich czasów i epok jest istotą religijną. W imię głoszonego przez siebie nowego humanizmu Eliade z całym naciskiem podkreślał, że człowiek prehistoryczny nie był dzikim zwierzęciem (jedynie biologicznie spokrewnionym z człowiekiem współczesnym), lecz współtwórcą tej samej ogólnoludzkiej kultury.¹⁴

Za swe główne zadanie uznawał odkrywanie *sacrum* w zdesakralizowanym świecie współczesnym. Ponieważ *sacrum* nie jest dane wprost w czystej postaci, lecz pośrednio: przez kulturę i historię, zadaniem historyka religii jest odkrywanie a k t e m i n t u i c j i ukrytej obecności *sacrum* w jego licznych świeckich, symbolicznych, „przebraniach”. Nowy humanizm religijny ma otworzyć człowieka współczesnego na sakralny wymiar, ujawniający się w świecie. To właśnie historia religii dociera i sięga po to, co jest istotą człowieczeństwa: do relacji między człowiekiem i *sacrum*. Człowiek współczesny może odnaleźć swą zagubioną w wyścigu z czasem, prawdziwą twarz. Kryje się ona w pojęciu *homo religiosus*. Człowiek religijny jest jedynym stworzeniem zdolnym do pozaracjonalnego pojmowania rzeczywistości, całkowicie różnej od świata doczesnego i do świadomego w nim uczestnictwa. Eliade stawiał się w tym miejscu radykalnie normatywny. Nie zadowalał się ujawnieniem fundamentalnej religijnej struktury człowieka, lecz praktycznie starał się pokazać, jak powinien on żyć, aby to było życie sensowne i wolne od przeróżnych lęków.¹⁵

Myśli te szczególnie mocno wyartykułowane zostały przez Eliadego w eseju *A New Humanism*: „*Homo religiosus* oznacza człowieka integralnego (*total man*), stąd religioznawstwo musi stać się dyscypliną totalną, w tym sensie, iż powinno używać, integrować i wyrażać wyniki osiągnięte za pomocą rozmaitych metod badania religijnych fenomenów”. Pojęcie *homo religiosus* wyraża specyficzny sposób bycia

¹³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 47.

¹⁴ *Tamże*, s. 2, tenże, *Mefistofele*, s. 202; tenże, *Religia, literatura*, s. 210; tenże, *Mity, sny*, s. 5-12; A. B. Człowiek – dzieje, s. VII-X, XIV, XVI; F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum*, s. 9; J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 44, 47; M. Korolko, *M. E. poszukiwania*, s. 30.

¹⁵ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 126-127; tenże, *Myśli o kulturze i religii*, „W Drodze” 8 (1981) nr 9, s. 29-30; A. B. Człowiek – dzieje, s. X; F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum*, s. 21; M. Czerwiński, *Mircea Eliade*, s. 3; Sz. Kalinus, *Mircea Eliade w poszukiwaniu Itaki*, Tygodnik Powszechny 40 (1986) nr 23, s. 3; M. Korolko, *M. E. poszukiwania*, s. 27-28; T. Margul, *M. E. i morfologia świętości*, s. 133-134; Z. Mikołajko, *Recenzja „Próby labiryntu”*, Euhemer 28 (1984) nr 1, s. 102; B. Moliński, *Humanistyka, religioznawstwo*, s. 22-29; S. Tokarski, *Drugi renesans*, s. 153; tenże, *Eliade i Orient*, s. 21.

w świecie, bogaty w doświadczenia *sacrum*. Odnosi się to do człowieka wszystkich czasów i kultur. Zadaniem historii religii jest zatem ukazanie człowiekowi współczesnemu jego kondycji, opartej na religijnym doświadczeniu świata, jakkolwiek by owo doświadczenie było zakamuflowane. Są to dążenia totalne, które pozwalają religioznawstwu, bardziej niż innym dyscyplinom humanistycznym (psychologii, antropologii, socjologii itp.) otworzyć drogę ku nowemu humanizmowi religijnemu. Ten zaś przyczyni się do integracji pogrążonego w kryzysie człowieka.¹⁶

Total man – badacz i literat

Osobne, lecz nie mniej znaczące miejsce, w teoretycznym dorobku na rzecz nowego humanizmu religijnego, zajmuje twórczość literacka autora *Aspektów mitu*. Traktował ją na równi z pracą naukową. W powieściach i nowelach Eliadego łatwo zaobserwować wzajemne przenikanie się tych dwóch sfer działalności: pisarza i antropologa kultury, prozaika i filozofa. Wszędzie wyłania się zbieżność literackiego pomysłu i rozwiązań nawiązujących do idei nowego humanizmu religijnego.¹⁷

W nieprzetłumaczonej na język polski powieści *Foret interdite (Zakazany las)*, Eliade zawarł wiele istotnych elementów, składających się na ideę nowego humanizmu religijnego. Główny bohater, Stefan Viziru, wierzy, że rytmy kosmiczne i wydarzenia historyczne skrywają głębokie sensy natury duchowej. Stefan ma nadzieję, iż miłość może przelamywać poziomy bytu i objawiać nowy wymiar istnienia, inaczej mówiąc, że może być doświadczeniem absolutnej wolności.

Początkowo powieść miała być zatytułowana *Noc św. Jana*, ze względu na kluczową symbolikę letniego przesilenia. W tłumaczeniu francuskim planował Eliade tytuł *Wielki rok*, ze względu na dwunastoletni cykl fabuły. Powieściowy człowiek integralny żyje u Eliadego w „czasie fantastycznym”, „czasie psychologicznym”, „czasie historycznym” i zawsze jest w nim rzeczywisty. Bohaterowie *Foret interdite* zmagają się z wirem „wydarzeń historycznych”, gotują się do wypełnienia swego przeznaczenia i wyruszają w stronę śmierci, doświadczają cierpień śmierci inicjacyjnej. Wędrowka Stefana została utożsamiona z wędrowką inicjacyjną. Ta zaś wiąże się z symbolizowaną przez drzewo (*axis mundi*) symboliką uniwersalizacji, uporządkowania życia, dzięki odnalezieniu centrum. Dla czytelnika bohaterowie powieściowi stają się archetypami, a wydarzenia, w których uczestni-

¹⁶ M. Eliade, *A New Humanism*, s. 8-11; D. Allen, *Phenomenology of Religion*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. 11, s. 279-284; J. Kitagawa, *Mircea Eliade*, w: *tamże*, t. 9, s. 87-88; G. Cracina, *L'uomo e la religione*, Torino 1966, s. 189-206.

¹⁷ Często także powieści Eliadego zawierają wątki autobiograficzne. L. Budrecki, *Posłowie*, w: M. Eliade, *Maitrei*, Warszawa 1988, s. 193; I. Kania, *Kryptobiografia fantastyczna Mircei Eliadego*, w: M. Eliade, *Młodość stułatka*, Kraków 1990, s. 180.

czą, historiami mitycznymi. Dramatyczność, nowość i oryginalność odnaleźć można w wydarzeniach, w które zaangażowana jest postać. Pierwszoplanowe znaczenie ma zachowanie w danej sytuacji, a nie to, co myśli, postępując tak, a nie inaczej. Osoba powieściowa, gdy tylko zaczyna działać, gdy stwarza wydarzenie, zaczyna być widziana z zewnątrz, nawet przez samego autora. W ten sposób w świecie literackim obrazom i archetypom odpowiada to, co można znaleźć analizując każdą postać.¹⁸

Posługując się symbolem, Eliade pragnął ukazać jedność autentycznego bytowania. Wskazuje na to zawarta w symbolu dialektyka *sacrum*. Obecność symboliki w powieściach wpisana jest w życie codzienne, w świat świecki, podobnie jak w świecie realnym. *Sacrum* jawi się wśród rzeczy powszednich. Przykładem takiego zabiegu może być *Tajemnica doktora Honigbergera*, nowela fantastyczna traktująca o fenomenologii przeżycia religijnego. Refleksję antropologiczną włączył Eliade w *Pe strada Mantuleasa*, *Domnișoara Christina*, *Wesele w niebie*, *Maitrei*. W jego powieściach pojawiają się też elementy mityczne i archetypiczne: porażenia przez piorun w *Młodości stulotka*, próby labiryntu w *Dajanie*. Prawie zawsze pojawia się element zagrożonego, bądź zakamuflowanego *sacrum* w życiu człowieka, który zapomniał, że jest *homo religiosus*. W nowelach *Noce w Serampore* czy *Dwanaście tysięcy sztuk bydła* Eliade mówi o możliwości zniesienia czasu i umiejscowienia się w kondycji ponadczasowej.¹⁹

Wyznawca poddawany próbie

Książki Eliadego mają w sobie coś głęboko religijnego. Przypominają, że właściwe zrozumienie świata i ostatecznych celów człowieka możliwe jest tylko w perspektywie *sacrum*. Trzeba mieć na uwadze osobiste losy rumuńskiego uczonego, by zrozumieć szlaki, które wytyczył w swoim dziele. Wówczas będzie można mierzyć doniosłość roli, jaką odgrywa historia religii w poszukiwaniu archaicznej ontologii, która legła u podstaw nowego humanizmu religijnego.²⁰

Niejednokrotnie wybór między pisarstwem a pracą naukową był dla Eliadego bolesnym poświęceniem. Pragnąc przedstawić pewną koncepcję świata oraz czło-

¹⁸ M. Eliade, *Religia, literatura*, s. 75, 77, 110, 148, 155-156, 246-247; tenże, *Świętojańskie żniwo*, s. 80, 102-103; D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, s. 49, 53, 118, 160.

¹⁹ L. Budrecki, *Postowie*, s. 193-194, 198; M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 188; tenże, *Religia, literatura*, s. 274-275.

²⁰ A. B., *Człowiek – dzieje – sacrum – religia. Słowo od Wydawcy*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. XXI-XXIII; F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum*, s. 20; por. M. Korolko, *M. E. poszukiwania*, s. 35.

wieka religijnego, a także pomóc współczesnym w odnalezieniu sensu i wartości religii, Eliade czuł się zmuszony do podejmowaniu pracy historyka i hermeneuty ze szkodą dla literatury. W pewnym momencie stwierdził nawet gorzko, że dzięki historii religii wyswobodził się od literatury. Nie w niej bowiem kryje się dla niego rzeczywistość, może być ona co najwyżej jej namiastką.²¹

Właściwą Eliademu jedność życia i dzieła szczególnie wyraźnie można zauważyć na przykładzie wątku inicjacyjnego, obecnego w badaniach naukowych, twórczości literackiej oraz w interpretacji własnego życia. Nowele i powieści mogą przedstawiać pewien schemat inicjacyjny bądź same stanowić, dzięki swej strukturze i symbolice, dzieło o charakterze inicjacyjnym.

Mircea Eliade od dzieciństwa czuł się przeznaczony lub powołany do wędrowania przez labirynt wierzeń, religii, świętych ksiąg, aby odnaleźć ów najważniejszy pierwiastek, pozwalający człowiekowi być człowiekiem. Przy ustalaniu tradycji, która wywarła wpływ na Eliadego, wskazuje się m.in. na prawosławne korzenie, urzeczzenie rumuńską kulturą chłopską, swoistym egzystencjalizmem rumuńskiej elity intelektualnej lat trzydziestych, a nade wszystko – na dwuletnią podróż do Indii. „W Indiach odkryłem to, co potem nazwałem «religijnością kosmiczną», to znaczy manifestowanie się *sacrum* przez rzeczy lub rytmy kosmiczne: drzewo, źródło, wiosnę” – wyznał C. H. Rocquetowi.²² Nie ograniczał się do sympatyzującego uczestnictwa w doświadczeniu człowieka religijnego, lecz wychodził poza opis jego sposobów wartościowania i widzenia świata. Można sądzić tym samym, że niektóre postulaty metodologiczne oparte były na wcześniejszych osobistych doświadczeniach. Wypowiadał przy tym twierdzenia na temat najwyższych i najgłębszych aspektów rzeczywistości, wyrażał głębokie osobiste zatroskanie o przyszłość świata.²³

Mircea Eliade na swoją drogę życiową patrzył w sposób zgodny z odkryciami naukowymi. Oglądał ją i wartościował jako „wędrowkę po labiryncie”, „próbę” o charakterze „inicjacyjnym”. Odczytywał wydarzenia ze swego życia na sposób religijny, czyli w duchu promowanego przez siebie nowego humanizmu. W *Dzienniku* zanotował, pod datą 27 sierpnia 1946 r., bardzo znamienne słowa: „Myślę, że jestem jedynym, dla którego powtarzające się porażki, cierpienia, depresje

²¹ M. Eliade, *Fragmety dzienników z lat 1945-47*, Pismo Literacko-Artystyczne 7 (1988) nr 9, s. 103; tenże, *Próba labiryntu*, s. 187-193; tenże, *Religia, literatura*, s. 28, 77, 300; I. Kania, *Między przypadkiem*, s. 299; tenże, *O pewnej propozycji*, s. 1944.

²² M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 65.

²³ Tenże, *Religia, literatura*, s. 69, 166; tenże, *Świętojańskie zniwo*, s. 81; tenże, *Z dzienników*, s. 39; A. B. Człowiek – dzieje, s. VI; A. Bronk, *Metodologiczna charakterystyka fenomenologii Mircei Eliadego*, *Zeszyty Naukowe KUL* 23 (1980) nr 2, s. 97, 100; Sz. Kalinus, *M. E. w poszukiwaniu Itaki*, *Tygodnik Powszechny* 40 (1986) nr 23, s. 3; I. Kania, *M. E. jako homo religiosus*, s. 28-29; tenże, *O pewnej propozycji*, s. 1543.

i załamania mogą zostać przezwyciężone z chwilą, gdy wysiłkiem inteligencji i woli osiąga zrozumienie tego, że w sensie najkonkretniejszym i bezpośrednim oznaczają one zstąpienie do piekieł. Skoro tylko «zrozumiemy», że urzeczywistniamy właśnie błędną wędrówkę po labiryncie piekielnym, znów czujemy, jak zwielokrotniają się w nas siły ducha, które uważaliśmy za dawno utracone. W tym momencie wszelkie cierpienia stają się «próbą» inicjacyjną».²⁴ Swoje życie rozumiał właśnie jako labirynt czy próbę, w czasie której rozpoznaje prawdziwego siebie, dotyka centralnego sensu istnienia. Intelktualne przygody pośród bogów, symboli, mitów, rozumiane w znaczeniu archaicznym: egzystencjalnego ryzyka, jawiły się Eliademu jako etapy długiej inicjacji. Własne życie pojmował on jako serię świadomych i nieświadomych prób inicjacyjnych. Klasycznym przedstawieniem inicjacji jest natomiast labirynt, dlatego nieraz określał życie jako „próbę labiryntu”.²⁵

Archetypiczny Odyseusz był dla niego wzorem człowieka. Niczym Ulisses odbywał duchową podróż, wędrówkę do centrum, do Itaki, samego siebie. Niesie ta droga ze sobą ryzyko zagubienia się, ale pomyślne przejście kolejnych prób, pozwala stać się inną istotą, dokonuje autentycznej przemiany ontycznej. Szczególna „próba emigracji” pomogła zrozumieć Eliademu, że świat nigdy nie jest obcy, pod warunkiem że odnajdzie się w nim Centrum. Gdy raz się je odnajdzie, jest się już zawsze u siebie: w swoim prawdziwym „ja” i w centrum kosmosu jednocześnie. W ten sposób udało się „rumuńskiemu Odyseuszowi” nie tylko zrozumieć, ale także przeżyć, opisywaną przez siebie, symbolikę środka.²⁶

Podobnie religijny charakter ma u Eliadego przezwyciężanie „terroru historii”, lęku przed historycznością własnej egzystencji. Pragnie on odpowiedzieć na moment historyczny, w którym żyje, w sposób, w jaki zrobili to Budda i Chrystus, prawdziwi *homines religiosi*, przekraczając go, tworząc w nim lub przygotowując inny czas historyczny.²⁷

Po śmierci pierwszej żony, Niny, Mircea zaczytywał się w Ewangeliach. Rozmyślał nad nimi, próbując odnaleźć właściwą drogę, która wyprowadziłaby go z labiryntu. Narastające przeświadczenie, że jest poddawany próbie, kazało mu inter-

²⁴ M. Eliade, *Fragmety dzienników*, s. 101; tenże, *Religia, literatura*, s. 21; zob. I. Kania, *Między przypadkiem*, s. 299.

²⁵ M. Eliade, *Dziennik*, s. 10; tenże, *Próba labiryntu*, s. 34, 130, 201-209; tenże, *Religia, literatura*, s. 48, 213-214; I. Kania, *Między przypadkiem*, s. 297-299. Labirynt symbolizuje krętą wędrówkę, wewnętrzną pielgrzymkę do duchowego centrum, podróż w kierunku duchowej jedności, integracji; J. Baldock, *Symbolika chrześcijaństwa*, Poznań 1994, s. 77-78, 119-120.

²⁶ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 104-105, 111, 131; tenże, *Religia, literatura*, s. 222.

²⁷ Tenże, *Religia, literatura*, s. 49-50, 66, 86, 112, 223; tenże, *Świętojańskie żniwo*, s. 47, 52; tenże, *Z dzienników*, s. 33.

pretować owe „udręki inicjacyjne” jako zapowiedź symbolicznej śmierci i duchowego zmartwychwstania.²⁸

Również przeżywana zimą 1955 r. choroba i związany z nią lęk przed śmiercią pozwoliła mu uchwycić „duchowy sens stanu trupa”. Objawił się paralelizm: inicjacja jest śmiercią, wszelka zaś śmierć przyjęta świadomie może stać się inicjacją. Życie jest ciągłym umieraniem, przechodzeniem w „stan trupa”. Taka postawa Eliadego zakłada nawyk ciągłej i uważnej analizy własnego życia, mimo jego paradoksalnej natury, nieuchwytności dla słowa, pojęcia, opisu. Paradoks własnej egzystencji polega na dialektyce konieczności i przypadku, chaosu i ładu, wolności i uwikłania w „terror historii”. Życie człowieka, aby stać się istotnie wartością, musi wpisać się w życie i wartość kosmosu, w jego odwieczne cykle i harmonie. Tylko wtedy odzyska utraconą pełnię i swój charakter *sacrum*. Dobitnym wyrazem takiej postawy wobec własnego życia są *Dzienniki*, *Wspomnienia*, pamiętniki *Zapowiedź równonocy* i *Świętojańskie żniwo*, liczne powieści o wątkach autobiograficznych, czy wreszcie wywiad-rzeka *Próba labiryntu*.²⁹

Rola „chrześcijaństwa kosmicznego”

Pragnienie odnalezienia sensu codziennego „zstępowania do piekieł” świadczy o głęboko religijnym stosunku uczonego do świata i swej jednostkowej egzystencji. Kryje się w nim przesłanie wyznawcy nowego humanizmu religijnego, skierowane do człowieka współczesnego. Bardzo trudno odnaleźć ślady konfesyjnego charakteru religijności Mircei Eliadego. Osobiście podkreślana dyskrekcja „w sprawach tego, w co wierzę, a w co nie wierzę” dodatkowo utrudnia jakiegokolwiek jednoznaczne przyporządkowanie. Z całą pewnością Profesor z Chicago zrozumiał tajemniczy sposób przejawiania się *sacrum* w przedmiotach bądź uczynkach świeckich. Dialektykę hierofanii uważał za wzorzec wszelkiego ludzkiego istnienia, w tym także własnego.³⁰

Mircea Eliade został ochrzczony w Kościele prawosławnym. Jego chrześcijaństwo dość długo było „uśpione”, obywając się bez jakiegokolwiek autorefleksji. Swoiste „przebudzenie” w sferze intelektualnej nastąpiło w latach uniwersyteckich pod wpływem Nae Jonescu i Michaila Vulcanescu. Wtedy to uświadomił sobie związek

²⁸ Tenże, *Świętojańskie żniwo*, s. 54-55.

²⁹ Tenże, *Próba labiryntu*, s. 193-195; tenże, *Religia, literatura*, s. 35, 66, 159-160; tenże, *Świętojańskie żniwo*, s. 54-55; I. Kania, *Między przypadkiem*, s. 299-300; tenże, *Od tłumacza*, w: M. Eliade, *Świętojańskie żniwo*, s. 5.

³⁰ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 143; I. Kania, *O pewnej propozycji*, s. 1544-1545; E. M. Cioran pisał o Eliadzie, iż „wierzył w zbawienie, był jawnie po stronie Dobra”; E. M. Cioran, *Życie wreszcie spełnione*, w: M. Eliade, *Świętojańskie żniwo*, s. 158-159.

tożsamości narodowej Rumuna z chrześcijaństwem. Wyprawa do Indii stała się dlań okazją do przewartościowania duchowego, jak również do czynnego udziału w niektórych praktykach religijnych. Poczęła się kształtować swoista i niepowtarzalna postawa religijna badacza przejawów *sacrum* i zarazem filozofa, dążącego do ukazania sposobu przełamania kryzysu człowieka współczesnego. W kulturze Indii dostrzegł bowiem analogię do śródziemnomorskiego i południowo-wschodniego chrześcijaństwa. Wydaje się, że właśnie tu tkwią korzenie wypracowanego przez rumuńskiego religioznawcę pojęcia „chrześcijaństwo kosmiczne”. Wiele wypowiedzi Eliadego wskazuje na to, że był on kimś więcej niż tylko teoretykiem owej mało ortodoksyjnej postawy religijnej. Eliade sprawiał wrażenie, jakby przyjmował za swoje to właściwie bezwyznaniowe, adogmatyczne chrześcijaństwo kosmiczne. W niejednym miejscu podkreślał przełomowy w dziejach świata, „kosmiczny” sens ofiary Chrystusa, dzięki której zostaje przywrócona wartość Stworzenia.³¹

Eliade widział swoje życie jako wartość sakralną nie w sposób autonomiczny, ze względu na nie samo, ale w pewnym układzie wartości, których źródło jest transcendentne. Kontekst dla *sacrum* własnego życia odnajdywał w sposób najpełniejszy właśnie w ramach chrześcijaństwa kosmicznego – najmniej uwarunkowanego przez historię, najmniej kalekiego przeżycia pełni. Mając ponadto na uwadze swoje posłannictwo propagatora nowego humanizmu religijnego, nie krył nadziei, że człowiek współczesny odnalazł w jego książkach ten wymiar sakralności kosmicznej, który nie jest ani tworem liryki, ani filozoficznej refleksji. Śladów chrześcijaństwa kosmicznego poszukiwał także w licznych kontaktach z uczonymi przedstawicielami nauk niereligioznawczych. W nowym humanizmie religijnym nie pragnął więc stworzenia nowej formy religijności ani synkretycznej religii „à la Eliade”. Chciał raczej mówić o religii poza wszelkimi teologiami i dogmatami.³²

Chicagowski wykładowca przychylnym okiem patrzył na próby odkrywania religijności kosmicznej w kontrkulturze, darząc pewną sympatią np. ruch hippisowski. Zbuntowani młodzi ludzie odnaleźli – jego zdaniem – sens życia, uwierzyli w dostępną im absolutną rzeczywistość. Wiara w życie, w wolność, w *agape*, w miłość, pozwoliła im żyć spontanicznie, „wyzwolić się” ze wszystkiego. Zdecydowanie sprzeciwiał się jednak uważaniu go za guru. Zdarzało się bowiem, iż próbowano widzieć w nim „proroka” współczesnego świata, głoszącego wielkim głosem orędzie o poszukiwaniu utraconego raju. Przedstawiał się wtedy, niejako w obronie,

³¹ M. Eliade, *Religia, literatura*, s. 179, 239, 336; tenże, *Z dzienników*, s. 32-41; tenże, *Zapowiedzi równonocy*, s. 124-125, 163, 172-184, 186-187; I. Kania, *M. E. jako homo religiosus*, s. 28-29; tenże, *Między przypadkiem*, s. 301.

³² M. Eliade, *Religia, literatura*, s. 227, 234, 245; tenże, *Z dzienników*, s. 34-35, 39; tenże, *Świętojańskie żniwo*, s. 134; por. I. Kania, *Między przypadkiem*, s. 301; zob. A. B., *Człowiek – dzieje*, s. XXII.

jako naukowiec-profesor należący do starej, filozoficznej tradycji uprawiania humanistyki, gdzie zawsze bardzo ceniono szerokość wizji. Sugestywny język mitu i poezji, który traktował jako uprzywilejowany w mówieniu o *sacrum*, budził postawy analogiczne do szacunku i uwielbienia, jakim otaczano np. Platona.³³

Cennym uzupełnieniem charakterystyki postawy Eliadego jest jego na wpół religijne traktowanie sztuki. „Sztuka pozbawiona znaczenia jest czymś nieludzkim. Być człowiekiem to poszukiwać znaczenia, wartości, wymyślać, projektować” – podkreślał. Ogromne umiłowanie sztuki usprawiedliwia traktowanie jej jak córki mitologii, dziedziczącej jej funkcje: opowiadania o przygodach, o rzeczach znaczących, które wydarzyły się na świecie.³⁴

Dante Aligheri, J. W. Goethe, H. Balzac, Milarepa, W. Szekspir, Novalis, J. Joyce, E. Ionesco, Brancusi, Leonardo da Vinci na równi z Biblią, Bhagawadgītą, Upaniszadami i innymi świętymi tekstami, były dla Mircei Eliadego czymś znacznie więcej niż inspiracją czy też przedmiotem doznań estetycznych. Widział w nich przewodników na drodze życia, która polega na kochaniu, odpowiadaniu miłością w dialogu ze światem.³⁵

* * *

Mircea Eliade pragnął być nie tyle przewodnikiem, ile towarzyszem w przeciężaniu religijnego kryzysu współczesnego świata na drodze nowego humanizmu religijnego.³⁶ Nowy humanizm religijny miał być odpowiedzią na desakralizację życia człowieka współczesnego i wyparcie religii w sfery nieświadomości. Na bazie gruntownych badań religioznawczych wykazał faktyczną obecność zachowań religijnych w dzisiejszym świecie. Diagnoza kryzysu religijnego człowieka współczesnego objęła również chrześcijaństwo, stanowiące fundament i nieodłączny (choć nie zawsze uświadamiany) element jego kultury. Eliade twierdził, że chrześcijaństwo może być odpowiedzią na omawiany kryzys, pod warunkiem jednak, że świadomie przyjmie i wykorzysta twórczo tkwiące w nim elementy symboliki religii kosmicznej. Człowiek, o którym można powiedzieć, że jest zawsze *homine religioso*, operuje symbolem, mitem, rytuałem w sposób nieświadomy. Nowy humanizm religijny, według Eliadego, pozwoli ujawnić i zaakceptować ów głód *sacrum*.

Sebastian Musioł, Rybnik

³³ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 121-127; tenże, *Religia, literatura*, s. 382, 384-385; A. B., *Człowiek – dzieje*, s. XXI; Sz. Kalinus, *M. E. w poszukiwaniu Itaki*, s. 3; M. Korołsko, *M. E. poszukiwania*, s. 35.

³⁴ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 180-181.

³⁵ *Tamże*, s. 182-186.

³⁶ *Tamże*, s. 205.

III. SACRUM – RZECZ O POLSKIEJ RECEPCJI KATEGORII ELIADOWSKICH

Sacrum to najczęściej wzmiankowana kategoria eliadowska, spotykamy się z nią zarówno w recepcji o charakterze religioznawczym jak i kulturowym. Należy do kategorii obecnych w humanistyce zarówno polskiej jak i światowej, podobnie jak prawda, dobro czy piękno. Stanowi jeden z elementów ottowskiego systemu stanowiącego „kościec religii” i została rozwinięta oraz spopularyzowana przez Mircę Eliadego za pomocą opisu rozbudowanego systemu hierofanii – czyli przejawów *sacrum*, miejscem spotkania tego, co boskie i tego, co ludzkie. Praca Antoniego da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, Uppsala 1982, najwierniej oddaje całe bogactwo i ogrom zebranych materiałów w stworzonym przez Eliadego systemie.

Koncepcja *sacrum* jest użyteczna zwłaszcza w opisie rzeczywistości doświadczenia religijnego w religiach kosmicznych, jak i jako kategoria uniwersalna stosowana jest z powodzeniem w opisie objawienia w religiach teistycznych, w tym w chrześcijaństwie, opisując zarówno tego, co święte – transcendentne jak i dane w doświadczeniu przez „przedmiot” pochodzący ze sfery *profanum* służący z pośrednika w zetknięciu ze sferą boską – symbol lub hierofanię. Omówimy teraz kilka charakterystycznych przykładów recepcji koncepcji *sacrum* w Polsce. Dokonywała się ona na tle sporów o sposób uprawiania religioznawstwa jak i filozofii religii.

Rozważania w artykule służą opisowi polskiej recepcji Eliadyzmu, mającej, niestety, jeszcze ciągle charakter jednoaspektowy (dotyczą osobno mitu bądź szamanizmu) nie całościowy i pogłębiony.

Sacrum u R. Otto i M. Eliade

Do niewielu polskich autorów piszących na temat kategorii eliadowskich oprócz St. Tokarskiego, który w pracy *Eliade i Orient* podejmuje to zagadnienie eksponując bogactwo pojęcia hierofanii, *sacrum* oraz *profanum* należy również W. Pawluczuk, który w artykule pt. *Doświadczenia mistyczne w interpretacji socjologii fenomenologicznej* ustala miejsce kategorii *sacrum* w koncepcji eliadowskiej zwanej w Polsce morfologią *sacrum*. Twierdzi zgodnie z prawdą, że użyto jej do określenia sposobu objawiania się świętości, gdy chodzi o rozbudowane pojęcie hierofanii. W. Pawluczuk uważa też, „że jest (ono) czymś bardziej mglistym niż *numinosum* Rudolfa Otto”, bowiem *numinosum* jest wyznaczone przez granice bytu, zaś hierofanie – według niego – są zespołami „wewnątrz bytowych” kategorii.

Dalej autor przygląda się koncepcji *hierofanii* i *sacrum* u obu autorów odślaniając eliadowskie „w samym środku bytu”, „istotę” tych rzeczy, oraz „całkiem inny”, „nie z tego świata”¹. Rzeczywistość „świętości”, która odślania się człowiekowi religijnemu na ottowski – bardziej transcendentny – i eliadowski – bardziej immanentny² – sposób nie jest niczym sprzecznym, zawiera raczej dowód na istnienie Absolutu. Bynajmniej nie świadczy to o nieprzydatności kategorii eliadowskiego *sacrum* jako skonkretyzowanego w doświadczeniu ludzkim odczucia *numinotycznego*, dlatego że dwa powyższe sposoby objawiania się świętości można opisać, jako charakterystyczne dla Absolutu. Absolut jest i transcendentny i immanentny zarazem. I taki jest człowiekowi dany w doświadczeniu religijnym³.

Sacrologia eliadowska i jej kontynuacja

*Sacrum*⁴, *profanum* – dwa desygnaty doświadczenia religijnego jako kategorie eliadowskie są stosowane zarówno w polskiej jak i światowej humanistyce oraz religioznawstwie. Na stałe znalazły się w słowniku wartości, posługują się dziś nimi naukowcy, popularyzatorzy, publicyści. Według niektórych filozofów religii istnieją trzy płaszczyzny: *sacrum*, *profanum* i *subsacrum*. *Subsacrum* rozumiane jest jako rzeczywistość idealna – świat idei i wartości nadbudowany nad *sacrum* różnych religii⁵, obecny w rozmaitych sferach życia i kultury. *Sacrum* u Eliadego ma dwa tłumaczenia, po pierwsze Absolut, po drugie wszystko to, co stanowi relację z boskim „Ty”, czyli doświadczenie *sacrum*. Sam termin *sacrum* później i *subsacrum* w dużej mierze przejął we współczesnej kulturze funkcję terminu „absolut”, (m.in. także dzięki naukowemu piarstwu Eliadego i poczytności jego prac w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci, zwłaszcza dzięki *Traktatowi o historii religii*). Na popularyzację tego pojęcia w pewnej mierze również wpłynął zapewne zakres i sposób uprawianego przez M. Eliadego religioznawstwa, jego recepcja.

¹ Por. W. Pawluczuk, *Doświadczenia mistyczne w interpretacji socjologii fenomenologicznej*, s. 152-153.

² Por. Z. Benedyktynowicz, *Mircea Eliade i Rudolf Otto. (Od fenomenologii religii do fenomenologii kultury)*, Polska Sztuka Ludowa 1/1980, s. 52-60.

³ J. Piaget (1896-1980) – typy postaw religijnych odpowiadają jakościom Boga: transcendencji i immanencji.

⁴ Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna* t. 1, Warszawa 1961, s. 28-31 i inne; por. A. Bronk, *Człowiek – dzieje – sacrum – religia. Wstęp*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. V-XXII.

⁵ Por. J. Ochman, *Filozofia religii jako przeказnik idei i wartości religijnych*, Nomos 17/1997, s. 11-24.

W książce, *Cosmos and History*, której Eliade chciał nadać podtytuł *Introduction to a Philosophy of Religions*, autor wyróżnia m.in. dwa typy ludzkości: religijną i nie-religijną. (Uważni studenci H. Bergsona dopatrzą się tu wspólnych obu myślicielom wątków analizy czasu i przestrzeni. Zaś uważni studenci św. Augustyna odnajdą tu analogie do jego dzieła *Państwo Boże, Civitas Dei*). I choć Eliade wprost nie określał nigdy swojego warsztatu to jednak przecież zbieżność tematyki, którą badał jako religioznawca, z filozofią i teologią chrześcijańską jest nie tylko nader widoczna, ale także mieści się w jego propozycji aksjologicznej. Był zresztą uważany za znawcę teologii i filozofii augustyńskiej.

Sakrologia – bo tak z pewnością eliadowski system możemy nazwać wprost – do pewnego stopnia odzwierciedla jego teologiczne, a ściśle rzecz biorąc mistyczne poglądy. Eliadowska metafizyka przepojona jest mistycznym poszukiwaniem obecności Boga, jak najbardziej zgodnym z tym, co nazywamy doświadczeniem religijnym u człowieka. Zdolność dostrzegania uniwersalnych i dynamicznych struktur pod powierzchnią zjawisk dobrze charakteryzuje postawę i konstrukcję intelektualną Eliadego, z powodów czysto profesjonalnych jednak unikał on wartościowania stawiając opisywane fenomeny religijne jakby na jednej płaszczyźnie. Niektórzy interpretowali ten brak utożsamiania się (w badaniach) z jakąś religią jako zwyczajny brak wiary. Użyto nawet w odniesieniu do Eliadego sformułowania „człowiek religijny bez wiary⁶”, co ostatecznie prawdą nie jest⁷. Na świat, człowieka i na własne życie Eliade patrzył z perspektywy religijnej; zorientowany w swym religioznawstwie również strukturalistycznie, nie wartościuje religii. Jest to do pewnego stopnia także wymóg naukowego obiektywizmu. Rozróżnia jednak zdecydowanie wiarę w sensie judeo-chrześcijańskim od wierzeń.

L. Kołakowski przejął od M. Eliadego zainteresowanie *sacrum* jako kategorią filozoficzną i uczynił ją jednym z centralnych odniesień⁸ swej filozofii. Mniej znany w Polsce z uprawiania religioznawstwa, inspirowany na emigracji przez przedstawicieli szkoły anglosaskiej, dał się tam poznać nie tylko jako „specjalista od filozofii marksistowskiej”. W latach osiemdziesiątych w literaturze podziemnej ukazywały się jego przekłady fragmentów prac Mircei Eliade. Tłumaczenia te pozwoliły inteligencji polskiej podjąć w wielu kręgach dyskusji

⁶ I. Kania przytacza tu opinie Ciorana jednego z intelektualistów i przyjaciół rumuńskich Eliadego, w wywiadzie: Z. M. Borczak, *Klucze do duchowych światów*, Nowe Książki 7/1999, s. 4.

⁷ I. Kania, *Ścieżka nocy*, s. 22.

⁸ L. Dąbkowski, *Rozwój rozumienia tematyki Sacrum u Kołakowskiego*, w: tenże, *Problem transcendencji a kultura współczesna w koncepcji L. Kołakowskiego*, Wrocław 1999, s. 96.

o problematyce religijnej, dostarczyły i dostarczają także w sensie technicznym do dziś całej gamy pojęć – terminologii i odniesień do dalszych rozważań o relacji między człowiekiem a Nadprzyrodzonością w różnych dziedzinach życia, np. także w architekturze⁹, polityce¹⁰, kulturze¹¹ – literaturze i muzyce (*sacrum* i *profanum* w muzyce).

Jak Eliade, Kołakowski podejmuje zagadnienia transcendencji, nadaje im również wymiar rzeczywistości doświadczeniowej, łącząc je z kategorią „sensu” *sacrum*, jaki przedstawia ono samo w sobie. Analizując dyskusję o współczesnej kulturze i jej zmaganiach, Kołakowski identyfikuje te zjawiska przez pryzmat obiektywnie rozumianego sensu, który nadawany jest życiu i wydarzeniom przez samo *sacrum* (*Czy diabeł może zostać zbawiony i 27 innych kazań*). Sens jest warunkiem porządku sakralnego. „Zanik napięcia między *sacrum* (siła tradycji) a *profanum* (siła przemian i postępu) zagraża kulturze degradacją, jest „zapowiedzią zbiorowego samobójstwa” – pisze Kołakowski w książce *Czy diabeł może zostać zbawiony i 27 innych kazań*, na s. 170.

Sacrum, tak jak to rozumie także Kołakowski, stanowi system odniesień – buduje ład wartości, nadaje znaczenie. Utrata wartości jest w konsekwencji utratą wszystkiego. *Sacrum* dla Kołakowskiego stanowi również formę świadomości społecznej, która jest zdolna do uprawomocnienia zasad moralnych dla jednostek i społeczeństwa.

⁹ Por. J. Kurek, *Sacrum i mentalność w kształtowaniu świątyń Kościoła Wschodniego na przykładzie drewnianych cerkwi województwa Przemyskiego*, Kraków 1997; W. Wawrzyniak, *Sacrum w architekturze: paradygmaty kościoła Św. Ducha i zboru zielonoświątkowego we Wrocławiu* 1996; Por. A. Mitkowska (red.), *Sacrum w ogrodach: święte ogrody kalwaryjne i ich symbolika*, Kraków 1997.

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Batwochwalstwo polityki, Diabeł i polityka w: Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 237-294; por. A. Chwałba, *Sacrum i rewolucja: socjaliści polscy wobec praktyk religijnych i symboli religijnych (1870-1918)*, Kraków 1992.

¹¹ Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, London 1984, s. 165-173; tenże, *Szukanie barbarzyńcy*, w: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 7-36; Terminologia eliadowska na stałe weszła do słownictwa współczesnej humanistyki w Polsce, posługują się nią zarówno językoznawcy jak i publicyści. Na Kongresie Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie 2000 Ryszard Kapuściński – znany na świecie ze swych bezkompromisowych felietonów, polski publicysta, podjął ze swej strony próbę zdiagnozowania sytuacji współczesnej cywilizacji za pomocą relacji do *sacrum* i *profanum*. Podobne głosy o potrzebie, a nawet konieczności zwrócenia się ku Absolutowi pojawiły się u profesorów Chrzanowskiego i Strzembosza (Wiadomości KAI 459 /11 stycznia 2001/ nr 2, s. 9) w ich wypowiedziach podsumowujących ostatni wiek; por. A. Małachowski, *Objawiające się sacrum*, Wrocław 1999; por. M. Eliade, *The Sacred and the Modern Artist*, Criterion 4/1965, s. 22-24; por. tenże, *Literatura de provincie*, Pamintul 2 (1934) nr 64-66, s. 2; por. tenże, *Activitateã institutului de culturã comparata dela Oslo* (Activity of the Institute of Comparative Culture at Oslo), Revista Fundațiilor Regale 2 (1935) nr 1, s. 116-139.

Przed wszystkim termin *sacrum*, który Kołakowski¹² włączył do swojego warsztatu pojęciowego, przejął od M. Eliadego¹³ i R. Otto. To *sacrum* dla niego ma zdecydowanie charakter personalistyczny¹⁴ i jest Bogiem chrześcijan. Kołakowski opowiada się wyraźnie na rzecz autonomicznej wartości ludzkiej egzystencji, dlatego poniekąd wyraża swój sprzeciw wobec tych koncepcji, które opierają się na dążeniu do całkowitego rozpuszczenia ludzkiego indywiduum w czymś względem niego zewnętrznym, nawet gdyby był to jakiś absolut (jak religie i filozofie wschodnie, przykładowo buddyzm z jego nirwaną).

Uczestnictwo w personalistycznie definiowanym *Sacrum* jest dla Kołakowskiego źródłem sensu przewyciężającego każdy rodzaj lęku, czy bezsensu przez partycypację w nim. Choć wielu współczesnych, także intelektualistów zdaje się szukać jakiejś terapii egzystencjalnych lęków gdzie indziej, np. w buddyzmie, to stanowisko Kołakowskiego jest w tej kwestii klarowne¹⁵: „Zdaniem Kołakowskiego, jedynym lekarstwem na egzystencjalne leki jest zagwarantowanie sobie uczestnictwa w podstawach ontologicznego absolutu utożsamianego (...) z bogiem chrześcijan¹⁶.”

W najnowszych esejach Leszek Kołakowski jest ciągle wierny tematyce *Sacrum*. Podobnie jak w pierwszej publikacji, czyli we wstępie do *Traktatu o historii religii* w 1966¹⁷ tak i teraz w *Mini wykładach o maxi sprawach* i innych jego relacja i teoretyczne odniesienia do *Sacrum*¹⁸ w gruncie rzeczy są te same¹⁹; *Sacrum* dla Kołakowskiego to przede wszystkim Bóg wiary potrzebny, aby społeczności mogły się rozwijać.

¹² D. Karasek, *Literaturverzeichnis, w: Philosophie und Religion. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Philosophie und Religion in der Kultur bei Leszek Kolakowski*, Lublin 1995, s. 133-142.

¹³ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphisicus*, Warszawa 1990; t e n ż e, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988; t e n ż e, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: t e n ż e, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, s. 165-173; D. Karasek, *Literaturverzeichnis*, s. 34.

¹⁴ Por. L. Dąbkowski, *Problem transcendencji a kultura współczesna w koncepcji L. Kołakowskiego*, Wrocław 1999.

¹⁵ Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja na lawie oskarżonych*, s. 152.

¹⁶ L. Dąbkowski, *Problem transcendencji a kultura*, s. 35-36.

¹⁷ L. Kołakowski, *Religia jako paraliż czasu*, w: *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. I-VII.

¹⁸ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin 1997, s. 61-64. Tak definiuje *sacrum*: „Największa wartość religii określa się święte (w języku religioznawczym, zwłaszcza fenomenologicznym – *sacrum*) (,,) Ono stanowi centrum i właściwy przedmiot religii. Święte (*Sanctum*) jest nie tyle predykatem, właściwie czy przedmiotem boskości, w religii ile nią sama, cel dążenia nie kategorie bytu jak w filozofii.”

¹⁹ L. Dąbkowski, *Relacja Bóg – człowiek w filozofii Leszka Kołakowskiego*, w: t e n ż e (red.), *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo naukowe*, Radom 1994, s. 125-130; M. Murat, *O rehabilitację sacrum w twórczości L. Kołakowskiego*, tamże, s. 131-142; D. Karasek, *Wzajemne odniesienia filozofii i religii w ujęciu L. Kołakowskiego*, tamże, s. 89-112.

Związki Kołakowskiego z Eliadem nie ograniczyły się tylko do napisania wstępu do *Traktatu*. Eliade zaprosił Kołakowskiego do współudziału w tworzeniu *Encyklopedia of Religions*, Kołakowski publikował na Uniwersytecie w Chicago. Te kontakty z pewnością wpłynęły na religioznawcze zainteresowania Kołakowskiego, a analizując przemiany w widzeniu problematyki religijnej u samego Kołakowskiego²⁰ Eliade miał również jakiś pośredni wpływ na jego filozoficzną postawę.

Podejmowanie analiz *sacrum* i *subsacrum*, u Kołakowskiego kształtuje się stopniowo pod wpływem Eliadowskiego religioznawstwa; niemniej jednak mają zdecydowanie, własny, osobisty tok wykładu.

Nadużycia terminologiczne – krytyka marksistów

Zainteresowanie Eliadem w kręgach religioznawców o markszystowskich zapętrzeniach w Polsce stanowi samo w sobie interesujące zjawisko, łączące jednocześnie zauroczenie erudycją Eliadego, niektórymi aspektami podejścia naukowego przy równocześnie występującym ideologicznym przeciwieństwie poglądów. Zaistniała tu swoista *coincidencia oppositorum*. Zainteresowanie Eliadyzmem rozdziło się we wspomnianej grupie religioznawców zwłaszcza na tle metodologii – Eliade nie faworyzuje w sposób wyraźny i wprost jednej z religii. Takie stanowisko nie musi wskazywać od razu na kompromis, ale niekiedy tak je interpretowano (Elwood). Dla równowagi krytykowano go również za lansowanie ukrytej preferencji chrześcijaństwa.

Generalnie Eliadyzm jest jedną z metod uprawiania religioznawstwa, a jednocześnie jedną z tych niewielu nacechowanych dozą uniwersalizmu. Religioznawców „laickich” interesowała przede wszystkim idea kompromisu²¹ między-religijnego²². Trwali na stanowisku krytycznym wobec tzw. religioznawstwa apologetycznego. Cele, jakie stawiali sobie – zwalczanie religii – stanowiły akurat dokładne przeciwieństwo celów, jakie stawiał przed sobą Eliade, traktując swoją dyscyplinę właśnie apologetycznie w odniesieniu do możliwości danej człowiekowi w odczucianiu *sacrum*. Jego koncepcja *homo religiosus* była bardzo popularna. Polscy reli-

²⁰ L. Kołakowski, *Symbole i kultura humanistyczna*, w: *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 239-261, t e n ż e, *Obecność mitu*, Paryż 1972, t e n ż e, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: t e n ż e, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*.

²¹ *Materiały III Konferencji Religioznawczej poświęconej zagadnieniom metodologicznym filozoficznej krytyce religii, Kraków 18-19 października 1958 r.*, Euhemer 8-9 (1959) nr 1-2; A. Nowicki, *Zadania konferencji*, Euhemer 18-19 (1960) nr 5-6, s. 23.

²² W przeciwieństwie do innych religioznawców zwłaszcza chrześcijańskich używających znacznie chętniej i dla odróżnienia sformułowania „dialog międzyreligijny”. Zresztą religioznawcy piszący w piśmie „Euhemer” wytworzyli swoisty żargon, nowomowę ateistyczną na określenie wielu teologicznych bądź przyjętych przez większość piszących o religii naukowców sformułowań.

gionawcy „laicy” odrzucali aksjologię eliadowską²³, ale na swój sposób przyłączyli się do fali badawczej i korzystali z metodologii²⁴ religioznawczej profesora Eliadego. Przykładowo, Eliade badał folklor jako źródło kultury. Zaś lokalnym folklorem, np. robotniczym, interesowano się w Polsce pod kątem „drogi do socjalizmu”. Z takim też nastawieniem prowadzono badania folkloru, korzystając przy tym ze wzorców włoskich badaczy, takich jak Ernesto de Martino.

Można jednak postawić tezę, że Eliade miał swój ogromny wkład w integrację środowiska religioznawczego w Polsce – chodzi nam o relację religioznawcy świeccy – chrześcijańscy. Dotyczy to zwłaszcza wychowawczych i terapeutycznych aspektów systemu eliadowskiego. Z perspektywy drugiej połowy lat osiemdziesiątych w wypowiedziach wielu socjologów religii i religioznawców „laickich” zaczęła pobrzmiwać ton większego zrozumienia dla potrzeby obecności i roli *sacrum*. Andrzej Tokarczyk w obliczu napływu egzotycznych wierzeń i form religijności zdaje się nawet dostrzegać wartość w tym, co oferuje Kościół i chrześcijaństwo w obliczu Nowego Barbarzyństwa. Pisze w 1986 r.: „Obserwujemy obecnie pewnego rodzaju reakcję na nieusprawiedliwione sztydzenie z ofiary, samozaparcia, z wyrzeczeń i poświęceń. Fascynacja ascezą i świętością nie musi przecież oznaczać określonego wyboru światopoglądowego, choć najczęściej do tej pory szła z nim w parze. Można przecież pojmować świętość całkiem po świecku, jako służbę człowiekowi i społeczeństwu. Nie kpi się natomiast z tych atrybutów i cech, postaw i zachowań, które stają się «deficytowe» – z wyraźną szkodą dla kultury, człowieka i społeczeństwa²⁵”. Właśnie tego typu przemiana aksjologiczna, która miała stopniowo miejsce wśród niektórych religioznawców o sympatiach marksistowskich jest jednym z wyraźnych dowodów na skuteczność eliadowskiego oddziaływania. Andrzej Tokarczyk żywi nadzieję, że Nowy Renesans, o jakim mówił Eliade, jeszcze nadejdzie po reorientacji zachowań i naśladowaniu napływającej do Polski nowej mody religijnej. Należy – jego zdaniem – jeszcze oczekiwać dojrzałych owoców i obfitego plonu religijnych przemian. Oddziaływanie Eliadego miało pozytywny wpływ na polskie życie intelektualne – dzięki sile ducha emanującej z jego prac²⁶.

Religioznawcy „laicy” w jakiś sposób też szli śladami zainteresowań Eliadego publikując tak jak np. T. Margul serię *Sylwetki religioznawców*, a w niej artykuł o *Reffaele Pettazonim i badaniach historyczno-religijnych we Włoszech* (s. 243-252). Ukazanie sylwetki współpracującego z Eliadem Pettazoniego, pośrednio służyło temu, przez wskazywanie na środowiska włoskich religioznawców sympatyzują-

²³ Por. A. Nowicki, *Renesans a euhemeryzm*, Euhemer 13 (1959) nr 6, s. 609-617 (s. 614).

²⁴ Por. T. Margul, *Porównawcza historia religii*, Euhemer 55 (1966) nr 6, s. 21-31.

²⁵ A. Tokarczyk, *Między sacrum a profanum*, Nowe Książki 3/1986, s. 9-10.

²⁶ Tenże, *Sila ducha*, w: M. Eliade, *Próba labiryntu*, Warszawa 1992, s. 86-90.

cych z socjalizmem, by w świetle krytycznym pokazać badania fenomenologiczne²⁷. Prezentacja sylwetki Rudolfa Otto, Frazera, oraz samego Eliadego w formie krótkiej charakterystyki zachodnich szkół religioznawczych przyczyniło się do promocji metodologicznej koncepcji M. Eliadego zwanej morfologią świętości.

T. Margul zauważa jednak, że to Eliade rozwinął i drobiazgowo opracował treść pojęcia *sacrum* (*Traktat o historii religii*), co jest jego istotnym wkładem w religioznawstwo. Nawet autor wróżył dużą przyszłość „szkole morfologii świętości”, ze względu na postępującą laicyzację. Określa także (*Sacrum*) świętość jako nie równoznaczną z religią²⁸. Stwierdza, że wkład Eliadego jest istotny tylko dla religii panteistycznych i wschodnich, że jest przeciwny teizmowi i idei Boga osobowego. Taka interpretacja próbuje tendencyjnie ograniczyć uniwersalizm kategorii eliadowskich do religii Orientu, a zwłaszcza do hinduizmu. Przeciwstawia je chrześcijaństwu, z czym nie można się jednak zgodzić w świetle całościowej interpretacji wykładni religioznawstwa Mircei Eliadego.

Ocena religioznawstwa eliadowskiego nie uniknęła, niestety, jednostronności z powodu pozycji, z jakiej jej dokonywano, mamy tu na myśli opcję światopoglądową. Pozycje polskie nawiązujące do religioznawczych wątków Eliadyzmu, z którymi się spotykamy, mają w związku z tym wyraźnie jednoaspektowy charakter. Zwykle dotyczą jakiegos pojedynczego nurtu tematycznego lub elementu wybranego z całości eliadowskich kontekstów. Mamy tu na myśli chociażby zagadnienie mitu.

A. Nowicki zachęca np. do uprawiania religioznawstwa otwartego na współczesną kulturę, poszerzania archiwum współczesnego religioznawcy o dział dokumentacji filmowej, na której można utrwalić obrzęd, tańce religijne różnych ludów – nie zastąpi tego żaden opis. (A. Nowicki, *Procesy mitotwórcze we współczesnej kinematografii*, *Euhemer – Przegląd Religioznawczy* 11 /1959/ nr 4, s. 438-440). Nowicki zwraca uwagę zwłaszcza na filmy, które z religiami nie mają pozornie nic wspólnego, a jednocześnie można w nich właśnie uchwycić obrazy i procesy mitotwórcze oraz nowe kultury, charakterystyczne dla cywilizacji współczesnej (mit aktora amerykańskiego Jamesa Deana, mit kobiecości, mit kowboja i inne). Autor wprost cytuje wypowiedź Eliadego o tym, że „zlaicyzowane wprawdzie i zakamuflowane – mity i obrazy mityczne spotyka się na każdym kroku” (s. 439). A. Nowicki, podobnie jak Eliade, zastanawia się nad funkcjami mitów współczesnych, poza tradycyjnymi religijnymi rozgraniczeniami. Szuka także takiej formy religii, która tworzy się przez postawy ludzkie – uważa je za źródło, dla religioznawstwa, do badań współczesnych procesów mitotwórczych i demitologizacyjnych.

²⁷ Por. S. Giusti, *Religia jako problem historyczny w ujęciu Pettazzoniego*, *Euhemer* 150 (1988) nr 4, s. 81-91.

²⁸ T. Margul, *Szkola morfologia świętości*, *Euhemer* 1/1961, s. 83-105.

Recepcja krytyczna ze strony religioznawstwa marksistowskiego koncentrowała się głównie na tematach podejmowanych w piśmarstwie naukowym Eliadego, nie dotyczyła natomiast w tym samym stopniu metodologii jako takiej, ani literatury, bo tłumaczenia powieści i beletrystyki eliadowskiej były bardzo nieliczne.

Podjęcie dyskusji nad tematyką dialektyki *sacrum* i *profanum*, religioznawcy marksistowskiej proweniencji stawiali sobie najwyraźniej za punkt honoru. Podjęmowali ją jak refren swej krytyki, w każdej prawie publikacji związanej z Eliadem choćby pośrednio. Już sam termin „dialektyka” w tej recepcji krytycznej wyzwał z pewnością potrzebę wypowiedzania się. Eliade nie odnosił swej teorioreligioznawczej dialektyki metodologicznej do krytyki dialektyki marksistowskiej, lecz w odniesieniu do samej specyfiki i natury zjawiska religijnego, właściwego gatunkowi *homo sapiens*. Poza pracami monumentalnymi, dziś klasyką religioznawstwa, Eliade pisywał nie tak obszernie, ale okazałe monografie poświęcone wybranym zagadnieniom, takim jak szamanizm, archaiczne techniki ekstazy, joga, inicjacje, alchemia, kosmos i historia, świętość i świeckość, znaczenie inicjacji w ludzkiej kulturze, studia symbolizmu religijnego, mit i rzeczywistość, mit i symbol, religie australijskie, a także opracowania źródłowe dla religioznawstwa i studiów komparatystycznych. Tematyka *sacrum* jest w nich tematyką wiodącą, stanowi wątek o charakterze nierozłącznym – zagadnienie, wokół którego osnuwa swą metodologię.

W latach powojennych wszystkie kierunki religioznawstwa były pod kontrolą, na autonomicznych uniwersytetach katolickich religioznawstwo wykładano jedynie w ramach zajęć z apologetyki. Na uniwersytetach państwowych zajmowano się badaniami religioznawczymi po to, żeby z religią walczyć, i w konsekwencji niszczyć wszelkie przejawy *sacrum* w kulturze pod hasłem świeckości – była to jawna nadinterpretacja terminologiczna kategorii *profanum*. „Obawa ta nie wydaje się być pozbawiona racji, jeśli pamiętać, że pod hasłami świeckości podejmowano w różnych okresach istnienia PRL wiele działań istotnie sprzecznych z istotą tego pojęcia, kiedy areligijnemu z istoty charakterowi pojęcia świeckości nadawano często wymiar wojującej antyreligijności.”²⁹ Taki stan rzeczy stanowił od początku dokładną odwrotność eliadowskiej koncepcji poszukiwania wszelkich – nawet zdeformowanych – przejawów *sacrum*.

Eliade nie jest propagatorem takiej tezy metodologicznej, podobnie jak Pettazoni jest raczej skłonny do umieszczenia fenomenologii religii w integralnej, koherentnej jedności z całą historią religii; Eliade nigdy nie daje takiej wykładni świeckości, jak chcieli to sobie tłumaczyć dla własnych ideologicznych celów przedstawiciele koncepcji marksistowskich.

²⁹ O tym jak jeszcze żywa jest pamięć o spuściznie nadużytej PRL może świadczyć poniższy fragment wypowiedzi A. Kotarbińskiego, *Co dalej?* Res Humana 53 (2001) nr 4, s. 36.

Krytyka Eliadego na Zachodzie zazwyczaj była małostkowa. Częściej dotyczyła błędów językowych – uściślenia znaczeń słów (Gombridge) lub błędów szczegółowych (Smith) niż samego sedna krytykowanych zagadnień. Rzeczywiście znajdujemy u Eliadego dużo powtórzeń, co w przypadku wykładowcy akademickiego przyzwyczajonego do wielokrotnego tłumaczenia zagadnień jest zrozumiałe.

W gruncie rzeczy nie znalazło się wielu badaczy o równie rozległej wiedzy i erudycji, mogących sprostać intelektualnemu wyzwaniu Eliadego. Skupiano się bardziej na drobnych niedociągnięciach. Krytyka na Wschodzie była ideologiczna – dotyczyła wprost antyhistorycyzmu³⁰ (M. Nowaczyk). Krytykę Eliadego w Polsce należy omówić w dwóch kontekstach: rodzimym i importowanym. Krytyka obcego pochodzenia, odbiła się wyraźnym echem w Polsce, w środowiskach marksistowskich i dotarła do nas wraz z tłumaczeniami dzieł eliadowskich. Stanowiłyby ją w głównej mierze echa zachodnich dyskusji i polemik, które powstawały w specyficznych dla siebie kontekstach recepcji w zależności od miejsca ich wydania. Krytyka Eliadego w Polsce była głównie związana z nurtem specjalistów marksistowskich, którzy skwapliwie wykorzystywali wszelkie argumenty krytyczne i przerysowywali je w sobie właściwym – ideologicznym celu. Do najczęściej cytowanych przez nich krytyków eliadowskich należał E. De Martino.

Rodzimi oponenti po 1989 r., kiedy to system komunistyczny Polsce, w pierwszym kraju bloku wschodniego został obalony, dali się poznać jako metodologiczni popularyzatorzy, a nawet sympatycy ujęć eliadowskich, jak to ma miejsce na przykładzie T. Margula³¹ – w jego książce wydanej w 1996 r. w Lublinie pod tytułem *Zwierzę w micie i kulcie*. Taki zwrot zasługuje na uwagę i wskazuje na ten rodzaj recepcji specjalistycznej, który zaistniał głębiej i mimo różnic politycznych. Nie mniej jednak, Margul trochę za późno sugeruje potrzebę zastosowania ujęcia syntetycznego w metodologii. O ich potrzebie i konieczności było już wiadomo w latach osiemdziesiątych i Eliade właśnie je stosował. Należało go wtedy naśladować. T. Margul (s. 8) tak oto pozytywnie, choć nie wprost, odnosi się do eliadowskich ujęć syntetycznych w religioznawstwie i humanistyce amerykańskiej, które przyniosły Eliademu sławę i uznanie w świecie naukowym Stanów Zjednoczonych³²: „Polscy humaniści pracują najczęściej ekipami wąskich filologów i historyków wyodrębnionych okresów i regionów. Ujęcia globalne, antropologiczno-kulturowe, tak żywe w Stanach Zjednoczonych, jeszcze nie przetarły sobie do nas drogi. Dla

³⁰ Por. M. Nowaczyk, *Recenzje: Uno Bianchi, Problemi di storia delle religioni*, Roma 1958, s. 75-79.

³¹ Por. *Bibliografia (1957-1987) prac Tadeusza Margula*, *Euhemer* 2/1981, s. 162-168; 4/1981, s. 95-100.

³² Zob. M. Eliade, *Próba labiryntu*.

wybitnie spolonizowanej nauki polskiej pozostają nadal podejrzane i wystawione na zarzut dyletantyzmu i kompilatorstwa opartego na cudzej pracy”.

Trudno do końca zgodzić się z taką opinią T. Marguła, bo sukces „globalnych” ujęć jest sukcesem eliadowskim w Stanach Zjednoczonych. Polegał właśnie na panoramicznym i całościowym ujęciu – interdyscyplinarności i fenomenologii studiów religioznawczych zastosowanych wtedy, gdy wokół królowały wąskie specjalistyczne ujęcia, które nie uwzględniały perspektywicznej syntezy badań. Zdaniem autora teraz my w Polsce przeżywamy swoisty „kryzys specjalizacyjny”. T. Margul przygląda się istnieniu symboliki zwierząt w różnych religiach, kultach, obrzędach i do złudzenia przypomina to analizy eliadowskie, tyle że człowiek ustępuje w nich miejsca zwierzęciu. Czyżby miały to być symptom upadku rodzaju ludzkiego lub humanizmu i oznacza, że lepiej i zdegradować człowieka jako podmiot humanizmu i zajmować się fenomenami zoologicznymi? A może po prostu autor uznał, że o człowieku już wszystko napisano. Wierzę, że następnym krokiem nie będzie próba przekonania odbiorców, że zwierzęta też mają psychizm (jaźń) zdolną do przeżycia doświadczenia religijnego. Marksistowskie religioznawstwo³³ chciało wykorzystać fakt, że w tezach eliadowskich pojawia się motyw świeckości (*profanum*) objawiający się przez samo pojawienie się *sacrum*. Dlatego na swój sposób posługiwano się rozbudowaną przez Eliadego dialektyką *sacrum* i *profanum*, był to jeden z intensywniej eksploatowanych tematów eliadowskich w publikacjach religioznawczych. Jego eksplanacja nie służyła jednak celom religijnym.

Sacrum w recepcji religioznawczej

Koncepcja *sacrum* nieprzypadkowo powraca nieustannie w religioznawczych rozważaniach w aspektach filozoficznych, to znów w doświadczeniowych. Przyczyną tego jest fakt, że kategoria *sacrum* sięga nieuchronnie aż do elementarnej struktury religii, która ma charakter ontyczny u samych początków duchowego sensu i doświadczenia człowieka. „Od momentu rozbłyśnięcia świadomości, pozycja człowieka w Kosmosie związana jest z mocnym przekonaniem, że istnieje Sa-

³³ Por. Z. Poniałowski, *Problemy nazwy religioznawstwa a spory o jego treść*, Euhemer 1/1975, s. 3-13. Niepełna próba zebrania informacji o zakresie tematyki prac podejmowanych przez religioznawstwo świeckie: H. Swienko, *Historia religioznawstwa w Polsce (Przeгляд bibliograficzny)*, Euhemer 91 (1974) nr 1, s. 131-143; *Słownik Religioznawców*, Euhemer 3 (1967); por. Nowicki A., M. Nowaczyk, Z. Poniałowski, W. Tyloch (red.), *Religioznawstwo polskie*, w: *Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego*, Euhemer 77-78 (1970) nr 3-4, s. 190-196; tematy: H. Swienko, *Czas i przestrzeń w magicznej interpretacji świata*, Euhemer 80 (1971) nr 2, s. 41-50; E. Potkowski, *Czary i czarownice*, Warszawa 1970; J. Życiński, *Charyzmaty i urząd w epoce głębokich przemian kulturowych w Polsce*, Znak 505 (1997) nr 6, s. 83-97.

crum jako pełnia Bytu. Na poziomie archaicznym byt i *sacrum* są jednym i tym samym. Elementarna religia jest ontologią, czyli mówi o tym, co jest naprawdę, o *Sacrum*³⁴.³⁵ Mówiąc o jakichkolwiek przejawach ludzkiej religijności nie da się zapomnieć o tym, że jest ona związana nieodwołalnie ze strukturą ludzkiego bytu, który domaga się *Sacrum*, i co więcej jest wyposażony w narzędzia rozumienia Go według zasady umiejętności przyjmowania, jedynie na sposób przyjmującego³⁵. Kategoria obecności w rozumieniu *sacrum* – wskazana zarówno przez ks. J. Olszewskiego, jak i abp. M. Jaworskiego – oraz właściwość objawiania się (przejawiania w hierofaniach) i manifestowania (w symbolach) tego *Sacrum* rzuca nowe światło w zakresie zrozumienia i recepcji religioznawczych koncepcji eliadowskich w Polsce (s. 20-24, 31nn.). *Sacrum* nacechowane jest w takim rozumieniu absolutną prostotą, jaką daje kategoria obecności, istnienie. Należałoby tu jednak wprowadzić pewne uściślenie. Ma ono swoje podwójne znaczenie podobnie jak u Otta wydaje się oznaczać Absolut, Boga, *Numinosum*, (choć Otto nie utożsamia go z tymi pojęciami) w Polsce większość interpretatorów Eliadego tak czyni. U Otta *sacrum* jest doświadczeniem oryginalnym i specyficznym zarazem, poszukującym komunikacji z *Numinosum*. Jest ono zmysłem religijnym, posiadanym przez wszystkich ludzi, choć w różnym stopniu, także w różnym stopniu pielęgnowane czy też chronione przez nich.

Gdy Eliade posługuje się terminem *sacrum*, bynajmniej nie chce wcale udowodnić, że Bóg nie istnieje, lub też, że umarł, bo jest już niepotrzebny. *Sacrum*, w eliadowskiej metodologii religioznawczej pełni funkcję pojęcia bardziej pierwotnego niż pojęcie religii, ale przede wszystkim wyprzedza problematykę bóstwa i boskości. *Sacrum* podobnie jak istnienie czy byt jest terminem technicznym i uniwersalnym. Eliadowskie użycie tego terminu rozwiązuje ponadto wiele kwestii spornych dotyczących specyfiki poszczególnych systemów religijnych, czy zwyczajnie pozwala uniknąć kłopotów, które powstają wszędzie tam, gdzie idea bóstwa znajduje się w podstawowych założeniach religioznawstwa. Wspomnijmy w tym miejscu chociażby znany spór, czy też wątpliwości, co do tego, czy można buddyzm zen uznawać za religię, a może jedynie za system filozoficzno-etyczny³⁶. Tam gdzie J. Altizer³⁷ – amerykański twórca teologii śmierci Boga – chce widzieć w stosowa-

³⁴ J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircea Eliadego*, s. 201; M. Eliade, *Man and the Sacred*, New York 1974.

³⁵ Por. M. Jaworski, *Granice pluralizmu: w nowej interpretacji dogmatów – Chrześcijańskie doświadczenie religijne jako norma interpretacji*, *Analceta Cracoviensia* 5-6/1973, s. 373.

³⁶ Por. B. Skarżynska, *Rola rosiego w buddyzmie zen tradycji Rinzaï*, Warszawa 1997.

³⁷ Por. M. L. Ricketts, *Eliade and Altizer: Very Different Outlooks*, *Christian Advocate* 10 (1967) nr 11-12; por. M. Ricketts, *Mircea Eliade and Death of God*, *Religion in Life* 36 (1967) 1, s. 40-52; por. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, Warszawa 2001, s. 126-128 – tu

nej przez Eliadego terminologii drogę teologiczną, tam Eliade zdecydowanie odcina się od podobnych interpretacji, i nie utożsamia się nigdy z podobną tezą.

Teologia czy też sacrologia w eliadowskim religioznawstwie pozwala pełniej przyrzeć się i opisać fenomen religijności ludzkiej konstruującej różnorodne, bogate i specyficzne systemy religijne. Eliadowskie *sacrum* jest przez niego rozumiane w dwojaki sposób: to zarówno relacja, doznanie *sacrum* jak i *Sacrum* reprezentowane, zobrazowane przez objawiający je podmiot czy zjawisko, przez które się objawia³⁸, a więc i uobecnia.

U Kłoczowskiego i Dajczera pojawia się jeszcze wskazanie na *divinum* jako konieczne rozszerzenie rozumienia zakresu samego pojęcia *sacrum*. Podobnie Tischner odwołuje się do ottowskiego terminu *Sanctum*.

T. Dajczera pisząc o *sacrum* mówi o religiach tradycyjnych i o badaniach nad nimi wskazujących na niezbędność wyodrębnienia sfery odniesień – *divinum* – oprócz znanej już z różnych prób definicji *sacrum*. Bez obecności „boskości” sama sfera doświadczeniowa *sacrum* traci swą wyrazistość i niezbędność w religii.

Divinum nie jest jednoznaczne z innym wprowadzanym przez filozofię religii terminem *subsacrum*. Nie chodzi jedynie o świat idei religijnych i wartości. Religioznawcy nie badają wszak abstrakcyjnego świata idei, lecz doświadczalny konkretny przeżyć, dany w doświadczeniu religijnym tak społeczności jak i jednostek. Jest to bezpośrednia relacja z Absolutem, od którego człowiek czuje się zależny, i który czci ze względu na to, czym jest sam w sobie, a ze względu na owo *divinum*.

Wprowadzenie terminu *subsacrum* nie wyczerpuje religijnego charakteru *sacrum*, pojawia się również pewna wątpliwość, czy stosowanie nowego terminu nie stanowi jakiejś zawałowanej próby sprowadzenia tego, co od dawna niesie ze sobą żywe doświadczenie *sacrum*, do uprawiania jakiejś tylko metateoretycznej „paplaniny”.

Obecność *divinum* buduje doświadczenie *sacrum* i jego główną zasadą jest to, że jest to rzeczywistość żywa, porządkująca chaos w kosmos i przepelniająca świat swym działaniem, totalnie przy tym integrującą ludzką osobowość. Twory teoretyczne same w sobie nie partycypują i nie uczestniczą w byciu, są wtórne, a nie elementarne. Absolut jest na pierwszym miejscu świata wartości, ale też nadaje im hierarchię i właściwą wagę. *Subsacrum* nie istnieje samoistnie w oderwaniu od *divinum*. Podobnie jak i samo *sacrum* wypływa z obecności *divinum*³⁹ i bez niego nie istnieje.

znajdujemy tłumaczenie zagadnienia „śmierci Boga” ujęte w świetle wiary; por. St. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 40-42.

³⁸ H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, (s. 207-244), s. 237.

³⁹ Por. J. A. Kłoczowski, *Sacrum i ethos: jedno czy dwoje?* w: Z. Zdybicka, *Religia a sens bycia człowiekiem*, s. 91, 93 używa terminu *divinum*; zob. w badaniach empirycznych użyte jest słowo „boskość” – T. Dajczera, *Doświadczenie religijne*, s. 138; także J. Tischner używał słowa *Sanctum*.

Wobec współczesnych nam stanowisk teologicznych pragnących uchodzić za stanowiska skrajnie apofatyczne, uważające, że Boga tak dalece nie można z niczym, co istnieje porównać, że nie pozostaje wobec tego nic innego jak powiedzenie, że Bóg jest „niczym”⁴⁰. Eliade zdecydowany przeciwnik słynnej „śmierci Boga” na takie stwierdzenie, myślę, z wielu względów, nie zdecydował się. Wychowany w kręgu teologii apofatycznej Kościoła prawosławnego, miałby o wiele bliżej do podobnego stwierdzenia. Zaskakuje nas i w tej kwestii. Zamiast takiej tezy do końca swojej aktywności naukowej eksponuje koncepcję *sacrum*, kryjącego we wnętrzu swego doświadczenia boskość – *divinum*.

Takie stanowisko jest najbliższe stwierdzeniu Tomasza z Akwinu, gdy mówi o tym, że Bóg jest całkowicie „Inny”. Ku podobnemu ujęciu skłania się też stanowisko R. Otto – patrz jego analiza „świętości” i samego Eliadego.

Eliadowskie *sacrum* a chrześcijaństwo

Olszewski słusznie zauważa, że przy prezentacji prac Eliadego w Polsce unikało tematu chrześcijaństwa w recepcji, pojawiały się natomiast takie wypowiedzi, które mają wpływ na recepcję i niestety, wprost deformują myśl Eliadego lub sugerują jej niepełną interpretację. To prawda, że muszą budzić zdziwienie twierdzenia, jakie można spotkać choćby we *Wstępie* M. Czerwińskiego do drugiego wydania *Sacrum, mit, historia* (Warszawa 1993), zamieszczone na s. 12: „Eliade o chrześcijaństwie wypowiadał się rzadko i w sposób mało wiążący. Jest oczywiste, że punkt wyjścia jego koncepcji stoi w sprzeczności z podstawami teologii chrześcijańskiej. Według niej bowiem naturalna intuicja religijna jest czymś radykalnie różnym od prawdy zawartej w Objawieniu, i przy tej ostatniej czymś wręcz mało ważnym”. Olszewski dzięki wnikliwym analizom metodologicznym i ontycznym obrazu chrześcijaństwa w eliadowskiej myśli, kładzie ostatecznie kres podobnym stwierdzeniom dzięki badaniom kontekstualnym – ukazuje Eliadowskie osiągnięcia w tym obszarze na tle dyskusji i poglądów współczesnych mu myślicieli i specjalistów. Jest to pierwsza tego rodzaju praca pomagająca zrozumieć religioznawstwo eliadowskie i punkt wyjścia jego badań.

Olszewski twierdzi, że cytowane zdania Czerwińskiego stoją w sprzeczności do tego wszystkiego, co o chrześcijaństwie w eliadowskim ujęciu zostało powiedziane

⁴⁰ Por. A. Kłoczowski, w referacie o mitycy na sympozjum *Bóg w filozofii i religii*, Warszawa 9 kwietnia 2002, dochodzi do tegoż wniosku idąc za tezę 7 Erazma z Rotterdamu; por. J. Bolewski, *Nic jak Bóg*, Warszawa 1995.

⁴¹ Por. Girardot N. J., *Introduction Imagining Eliade: A Fondness for Squirrels*, w: N. J. Girardot, L. Mac Ricketts (red.), *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, New York 1982, s. 4.

w jego pracy o swoistości chrześcijaństwa. Przy okazji krytyki recepcji eliadyzmu na polu chrześcijaństwa, podjętej na marginesie rozważań, J. Olszewski uważa również za nie całkiem prawdziwe stwierdzenie, że moralność nie jasno implikuje *Sacrum* oraz, że objawia się Ono tylko w samotności sumienia (M. Czerwiński, s. 20-21). Analiza integralności doświadczenia religijnego w chrześcijaństwie kosmicznym, związanym z Naturą, wskazuje jednak na innego rodzaju relacje między sakralnością a moralnością (por. J. Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa*, s. 153-170, 209).

Podsumowując: koncepcję *sacrum* i *profanum* popularyzowano w Polsce przez odniesienia do zbieżnych koncepcji Diltheya⁴¹. Nie tylko odwołując się do diltheyowskiej dychotomii i traktując ją jako tło do eliadowskiej tematyki w publikacjach, ale i programach radiowych jak to miało miejsce np. w serii audycji prof. Kotańskiego w latach osiemdziesiątych. Taki sposób prezentacji Eliadyzmu zwłaszcza przez opozycję *sacrum* – *profanum* miał wpływ na lokalną recepcję. Dużo miejsca poświęcało się więc wspomnianej dialektyce, zwłaszcza czyniono to wykorzystując tę koncepcję, do ideologicznej krytyki religii przez marksistów. Natomiast znacznie mniej lub wcale nie miało miejsca przybliżanie bardziej subtelnych przejawów tej ambiwalencji czym jest chociażby aspekt ukrycia się *sacrum*, jego zgoda na pozorną *kenozę* ukrycia za tym co zwyczajne, codzienne, słabe. Eliade pisał: „Po wcieleniu «transcendencja» maskuje się w świecie bądź w historii i w ten sposób staje się nierozpoznawalna” (M. Eliade, *Moje życie*, s. 493). Jeśli ktoś chce odnaleźć *sacrum*, musi zadać sobie trud poznania jego języka. Pogłębione studium pism M. Eliadego ciągle może temu służyć.

Bcata Skarzyńska, Warszawa

IV. BIBLIOGRAFIA POLSKA MIRCEI ELIADEGO ZA LATA 1987-2002

Do początku lat dziewięćdziesiątych XX w. polski czytelnik miał stosunkowo ograniczony dostęp do większości prac Mircei Eliadego. Pojawiały się, w formie dłuższych lub krótszych artykułów w polskich czasopismach specjalistycznych, omówienia jego książek, tłumaczenia fragmentów dzieł czy też prace przyczynkarskie, dotyczące jakiegoś aspektu twórczości wybitnego religioznawcy. Sytuacja zmieniła się na korzyść w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku. Do chwili obecnej zostały przetłumaczone i wydane w języku polskim wszystkie najważniejsze prace naukowe Eliadego, a ponadto wiele jego utworów literackich. Powstała więc potrzeba zebrania i uporządkowania bibliograficznego dzieł Eliadego, jak również

prac omawiających jego twórczość czy też inspirowanych myślą wielkiego historyka religii¹.

Dorobek naukowy Eliadego znany był na Zachodzie, gdzie twórczość tego wybitnego uczonego była przedmiotem nie tylko ożywionych dyskusji, lecz również wielu dysertacji naukowych. W Polsce percepcja myśli Eliadego ograniczała się dotychczas przede wszystkim do grona specjalistów ze środowisk uniwersyteckich. Obecnie, gdy mamy szeroki dostęp do prac rumuńskiego/amerykańskiego fenomenologa religii, trzeba żywić nadzieję, iż lepsza będzie percepcja jego myśli, a co za tym idzie, bardziej obfity plon w postaci różnorodnych w charakterze, popularnych i specjalistycznych, prac omawiających jego dorobek.

Chociaż Eliade nie był filozofem, lecz historykiem i fenomenologiem religii, i na płaszczyźnie tych nauk formułował wnioski badawcze, to są one na tyle istotne i doniosłe, iż mogą stanowić podstawę szerszej, filozoficznej refleksji. Szczególnie w aspekcie dość powszechnych obecnie badań filozoficznych o nastawieniu antropologicznym. Z tego też wynika przekonanie, iż poglądy Eliadego nie pozostaną bez wpływu na formułowanie generalnych ocen rzeczywistości przez ogół odbiorców dorobku omawianego autora.

Bibliografia niniejsza zawiera wszystkie prace autorstwa M. Eliadego wydane po raz pierwszy lub jako wznowienia w Polsce, od 1987 do 2002 r. W części gromadzącej prace omawiające dorobek autora lub inspirowane jego myślą umieszczono również powieść *Majtreji*, opartą na osobistych doświadczeniach autora. W części zawierającej wykaz recenzji poświęconych polskim publikacjom Eliadego odnotowano obok dwóch tekstów recenzujących wspomnianą powieść, także recenzję pracy pt. *Filozoficzna interpretacji koncepcji religii Mircei Eliadego*. Za umieszczeniem w bibliografii wspomnianych tekstów przemawia łącząca je, choćby pośrednio, postać znakomitego historyka religii. Ponadto, zastosowany w bibliografii podział został przyjęty ze względu na podobieństwo materiału zgromadzonego w każdej części co, jak się wydaje, zwiększa przejrzystość oraz ułatwia odnalezienie interesującej pozycji.

Prace religioznawcze Mircei Eliadego

Alchemia azjatycka, Warszawa 2000.

Aspekty mitu, Warszawa 1998.

Brancusi i mitologia, „Polska Sztuka Ludowa” 3/1988, s. 178-182.

¹ Niniejsza bibliografia M. Eliadego kontynuuje *Bibliografię prac Eliadego i o Eliadem wydanych w Polsce w latach 1959-1986* w opracowaniu H. Świeńki, która została opublikowana w *Euhemer – Przegląd Religioznawczy* 3-4/1987, s. 175-179.

Chrześcijaństwo a mitologia. Fragm. książki „Aspekty mitu”, „W Drodze” 5/1990, s. 40-46.

Doświadczenie labiryntu, „Polska Sztuka Ludowa” 1988 nr 3, s. 167-170.

Historia wierzeń i idei religijnych,

t. 1, Warszawa 1988 słowo od wydawcy A. Bronk (wyd. 2, Warszawa 1997),

t. 2, Warszawa 1994,

t. 3, Warszawa 1995 (wyd. 2, Warszawa 1997).

Inicjacja a świat współczesny, „Pismo Literacko-Artystyczne” 5/1988, s. 71-85.

Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne, Kraków 1997.

Joga, nieśmiertelność i wolność, Warszawa 1997 (wyd. 2 popr.).

Kowale i alchemicy, Warszawa 1993.

Kosmologia i alchemia babilońska, Warszawa 2000.

Kosmologia szamanizmu. Fragm. książki „Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase”, „Odra” 5/1988, s. 43-51.

Mefistofeles i androgyn, Warszawa 1994 (wyd. 2 Warszawa 1999).

Metodologiczne uwagi o badaniu symboliki religijnej, „Polska Sztuka Ludowa” 3/1988, s. 161-166.

Miłość mistyczna i rycerstwo duchowe. Fragm. książki „Histoire des croyances et des idées religieuses”, „Dialog” 5/1992, s. 84-94.

Mit dobrego dzikusa, czyli prestiż początku. Fragm. książki „Mythes, r ves et myst res”, „Konteksty” 1994 nr 3/4, s. 14-18..

Mit wiecznego powrotu, Warszawa 1998.

Mity, sny, misteria, Warszawa 1994 (wyd. 2, Warszawa 1999).

Mity współczesnego świata, „Znak” 9/1988, s. 42-54.

Mody kulturowe a historia religii (ref.), „Pismo Literacko-Artystyczne” 2/1987, s. 52-67.

Nostalgia za Rajem w tradycjach prymitywnych, „W Drodze” 1/1988, s. 13-22.

Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym, słowo wstępne G. Dum zil, Warszawa 1998.

Od Zalmoksisa do Czyngis-chana, Warszawa 2002.

Okultyzm, czary, mody kulturalne, Kraków 1992.

Opętanie w kulcie Dionizosa. Fragm. książki „Histoire des croyances et less idées religieuses”, „Dialog” 11-12/1987, s. 175-190.

Patańdzali i joga, Warszawa 1994.

Postowie, w: M. C. Ghyka, Złota liczba: rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej, Kraków 2001, s. 385-389.

Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Roquetem, Warszawa 1992.

Przyczynki do filozofii renesansu. Wędrówki włoskie, Warszawa 2000.

Religie tybetańskie, „Człowiek i Światopogląd” 11/1987, s. 62-80.

Rozmowa z.... Rozmowę przeprowadziła Christine Dealacampagne, „Człowiek i Światopogląd” 11/1987, s. 57-61.

Rumuni. Zarys historii, Bydgoszcz 1997.

Sacrum i profanum. O istocie religijności, Warszawa 1996, (wyd. 2, Warszawa 1999).

Sacrum, mit, historia. Wybór esejów, wybór i wstęp M. Czerwinski, Warszawa 1993 (wyd. 3).

Słownik religii, Warszawa 1994.

Sny i wizje szamanów syberyjskich, „Pismo Literacko-Artystyczne” 5/1988, s. 85-96.

Symbolizm i historia. Fragm. książki „Images et symboles”, „Społeczeństwo Otwarte” 2/1997, s. I-XVI.

Szamanizm a kultura. Fragm. książki „Shamanism, archaic techniques of ecstasy”, „Pismo Literacko-Artystyczne” 6/1989, s. 156-161.

Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy, wstęp K. Kocjan, Warszawa 1994, (wyd. 2 popr., Warszawa 2001)

Świat, miasto, dom, (zachowania religijne), „Znak” 12/1991, s. 12-22.

Tęsknota za rajem w tradycjach prymitywnych, „Człowiek i Światopogląd” 5/1989, s. 42-53.

Traktat o historii religii, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, Łódź 1993 (wyd. 2), (wyd. 3, Warszawa 2000).

W poszukiwaniu historii i znaczenia religii, Warszawa 1997.

Wprowadzenie do mitologii śmierci, „Pismo Literacko-Artystyczne” 2/1988, s. 111-127.

Wprowadzenie do problemu inicjacji. Fragm. książki „Initiation, rites, sociétés secrètes”, „Pismo Literacko-Artystyczne” 5/1988, s. 85-96.

Prace literackie i pamiętnikarskie Mircei Eliadego

Dajan, Kraków 1990.

Dziennik indyjski, Warszawa 1999.

Fragm. dziennika, „Dekada Literacka” 11/2000, s. 10-11,18.

Fragm. dzienników z lat 1945-1947, „Pismo Literacko-Artystyczne” 5/1988, s. 97-107.

Majtreji. Fragm. powieści, „Literatura na świecie” 1/1987, s. 85-119.

Majtreji, Warszawa 1988.

Młodość stulotka, Kraków 1990.

Moje życie. Fragm. dziennika 1941-1985, Warszawa 2001.

Panna Christina. Fragm. powieści, „Dekada Literacka” 2/1993, s. 2-7.

Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta, Londyn 1990.

Rok przesilenia. Fragm. książki „Świętojańskie żniwo”, „Tygodnik Powszechny” 41/1991, s. 6-7.

Świętojańskie żniwo. Pamiętniki (1937-1960), Kraków 1991.

Zapowiedź równonocy. Pamiętniki (1907-1937), Kraków 1989.

Z dzienników, „Znak” 9/1988, s. 29-41.

Prace o Mircei Eliadem

Adamus M., *Eliadowska teoria wiecznego powrotu*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej” Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne, 1989 z. 32, s. 27-43.

Adamus M., *Ontologia archaiczna a ontologia Platona. Na marginesie rozważań nad Mircei Eliadego koncepcją wiecznego powrotu*, „Studia Filozoficzne” 10/1987, s. 177-189.

Allen D., *Symbolizm religijny i jego interpretacja według Mircei Eliadego*, „Człowiek i Światopogląd” 5/1989, s. 54-78.

Bramorski J., *Symbolika „środka świata” a mit „tęsknoty za rajem” w ujęciu Mircei Eliadego*, „Studia Warmińskie”, t. 38 (2001), s. 231-238.

Ciarka R., *Sacrum, mit, książka (o książce M. Eliadego „Sacrum, mit, historia”)*, „Polska Sztuka Ludowa” 3/1988, s. 185.

Czyżewski K., *Sacrum, faszyzm, Eliade*, „Krasnogruda” 10/2000, s. 181-191.

Frontczak J., *Poszukiwanie paradygmatu*, „Sztuka i Filozofia” 1996, t. 11 s. 52-65.

Kania I., *Mircea Eliade jako homo religiosus*, „Znak” 9/1988, s. 26-29.

Karaś H., *Homo religiosus*, „Przegląd Katolicki” 30/1994, s. 7.

Klinger M., *Symbol w teologii. Znaczenie analizy symboli religijnych Eliadego dla współczesnej teologii*, „Polska Sztuka Ludowa” 3/1988, s. 155-159.

Kocjan K., *Eliade a świat współczesny*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 5/1988, s. 130-139.

Kocjan K., *Mit jako egzystencjalna potrzeba. O teorii mitu Mircei Eliadego (1907-1986)*, „W Drodze” 5/1990, s. 38-39.

Kocjan K., *Przekroczyć samego siebie. O eliadowskiej koncepcji człowieka*, „W Drodze” 1/1988, s. 9-12.

Kornaś J., *„Moje życie”? nowe oblicze Mircei Eliadego*, „Dekada Literacka” 3-4/2002, s. 72-76.

Korolko M., *Mircea Eliadego poszukiwania śladów zaginionego sacrum*, „Kultura, Oświata, Nauka” 9-10/1988, s. 27-35.

Kosiewicz J., *Sacrum, człowiek, kosmos (konceptje religioznawcze M. Eliadego)*, „Argumenty” 16/1987, s. 11.

Kuczyńska A., *Filozofia czy literatura. „Literacki demon” Mircea Eliadego*, „Sztuka i Filozofia” 1993, t. 6, s. 19-29.

Kurpiewski W., *Wadźrajana w świetle morfologii sacrum M. Eliadego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej” Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne 1986 z. 30, s. 211-233.

Madyda A., *Utopijne wątki myślowe w eseistyce religioznawczej Mircei Eliadego*, „Fraza” 4/2001, s. 202-211.

Małachowski A., *Koncepcja człowieka w myśli Mircea Eliadego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2/1997, s. 105-113.

Manea N., *Felix culpa*, „Zeszyty Literackie” 3/1997, s. 76-93.

Margul T., *Mircea Eliade i morfologia świętości*, „Euhemer-Przegląd Religioznawczy” 3-4/1987, s. 131-135.

Mikołajko Z., *Niewidomy w Jassach*, „Gazeta Wyborcza” 190/1998, s. 22-25.

Miś A., *Czy potrzebujemy mitów*, „Twórczość” 6/1994, s. 126-128.

Nowak K., *Science, Narration and Representation in Mircea Eliade's „Autobiography: Journey East”, „Journey West”, „Bengal nights” and „Yoga: immortality and freedom”*, „Acta Universitatis Wratislaviensis,” Anglica Wratislaviensia 37/2001, s. 113-120.

Olszewski J., *Swoistość chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii u Mircei Eliadego*, Kraków 1994.

Pawlak Z., *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995.

Piróg M., *Mircei Eliadego koncepcja symbolu*, „Nomos” 15/1996, s. 47-55.

Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.

Sebastian M., *Dziennik 1935-1944*, „Krasnogruda” 10/2000, s. 193-212.

Sebastian M., *Mój biedny Mircea*, „Gazeta Wyborcza” 99/2000, s. 16-17 (fragm. *Dzienników 1935-1944*).

Skroczy Z., *Program niemożliwego powrotu (Poglądy religioznawcze Mircei Eliadego)*, „Literatura” 5/1990, s. 26-28.

Tokarski S., *Eliade in the Eastern Europe – „post mortem” comeback*, „Hemispheres” 13/1998, s. 14-154.

Tokarski S., *Mircea Eliade, czyli tęsknota za drugim końcem wyboru*, „Kontakt” 1-2/1991, s. 19-31.

Tokarski S., *Mircea Eliade's Theory of Intercultural Dialogue*, „Hemispheres” 8/1991, s. 33-36.

Topp I., *Symbol w fenomenologii religii Eliadego*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” Prace Kulturoznawcze 1987, t. 1, s. 87-97.

Werner W., *Eliade i historia*, „Przegląd Bydgoski” R 9 (1998), s. 50-57.

Werner W., *Religia w czasie czy poza nim: jeden z metodologicznych problemów historii religii*, „Historyka” 1999, s. 69-78, Teoria religii Mircei Eliadego.

- Devi M., *Mircea*, Warszawa 1993.
Zych A., *M. Eliade 1907-1986* (Nekrolog oraz wykaz ważniejszych prac), „Euhemer-Przegląd Religioznawczy” 1/1987, s. 251-254.
Żukowska K., *Być czy mieć*, „Res Humana” 2/1992, s. 26-27.

Recenzje książek Mircei Eliadego oraz o Mircei Eliadem

- Balbierz J., *Dziennik indyjski*, „Rzeczpospolita” 295/1999, s. D2.
Benisz H., *Mit wiecznego powrotu*, „Przegląd Filozoficzny” 3/1999, s. 202-208.
Bieńkowski Z., *Majtreji*, „Tygodnik Kulturalny” 23/1989, s. 23.
Cisło M., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, „Tygodnik Solidarność” 32/1991, s. 16.
Czerwiński M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, „Nowe Książki” 12/1988, s. 32-33.
Fic L., *Pawlak Z., Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, *Wrocław 1995*, „Ateneum Kapłańskie” 1995, z. 3, s. 473-476.
Filipowicz A. R., *Słownik religii*, „Nowa Szkoła” 7/1994, s. 441-442.
Fostowicz M., *Joga, nieśmiertelność i wolność*, „Odra” 11/1987, s. 101-102.
Góralczyk B., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, „Polityka” 32/1991, s. 10.
Jurewicz J., *Devi Majtreji, „Mircea”, Warszawa 1993*, „Nowe Książki” 2/1994, s. 47.
Kalewska A., *Świętojańskie żniwo. Pamiętniki (1937-1960)*, „Ogród” 1-4/1993, s. 354-365.
Kania I., *Devi Majtreji, „Mircea”, Warszawa 1993*, „Tygodnik Powszechny” 15/1994, s. 7.
Kania I., *Majtreji*, „Tygodnik Powszechny” 15/1994, s. 7.
Kania I., *Milion lat samotności (o powieści Panna Christina)*, „Dekada Literacka” 2/1993, s. 6.
Kania I., *Czy doprawdy każdy musi śpiewać (parę słów o najnowszych przekładach Eliadego)*, „Literatura na Świecie” 9/1993, s. 330-334.
Kądzielski M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, „Nowe Książki” 5/1996, s. 43.
Kądzielski M., *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, „Nowe Książki” 1/1997, s. 49.
Klecel M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, „Nowe Książki” 11/1992, s. 5-6.
Kłoskowska A., *Allen Douglas: Eliade et le phenomene religieux, Paris 1982*, „Kultura i Społeczeństwo” 3/1986, s. 275-281.
Kocjan K., *Dziennik indyjski*, „Nowe Książki” 4/2000, s. 23.
Kocjan K., *Majtreji*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 6/1989, s. 192-194.

- Kocjan K., *Rumuni: zarys historii*, „Nowe Książki” 3/1998, s. 31.
- Kosiewicz J., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998 z. 2, s. 277-283.
- Koźmiński L. M., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, „W Drodze” 11/1991, s. 99-102.
- Krassowski M., *Traktat o historii religii*, „Wiadomości Kulturalne” 13/1994, s. 21.
- Lengauer W., *Historia wierzeń i idei religijnych, t. 2: Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, „Ars Regia” 2/1994, s. 175-177.
- Lengauer W., *Historia wierzeń i idei religijnych, t. 3: Od Mahometa do wieku Reform*, „Ars Regia” 1-2/1995-1996, s. 190-193.
- Ładyka J., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Roquetem*, „Dziś” 7/1994, s. 132-134.
- Marzęcki J., *Joga, nieśmiertelność i wolność*, „Euhemer-Przegląd Religioznawczy” 1/1987, s. 185-188.
- Mierzecki R., *Kowale i alchemicy*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2/1990, s. 134-139.
- Miś A., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Roquetem*, „Przegląd Filozoficzny” 4/1992, s. 203-207.
- MK, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Roquetem*, „Przegląd Literacki” 5/1993, s. 15.
- Niesiołowski-Spano Ł., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, „Ars Regia” 13-14/1998-1999, s. 285-287.
- Pawlak Z., *Historia wierzeń i idei religijnych, t. 1*, „Ateneum Kapłańskie” 1989 z. 3, s. 488-490.
- Prokopiuk J., *Kosmologia i alchemia babilońska*, „Nowe Książki” 3/2001, s. 41.
- Siejkowski P., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Roquetem*, „Znak” 8/1993, s. 107-111.
- Skroczyński Z., *Zapowiedź równonocy*, „Nowe Książki” 4/1990, s. 23-25.
- Styczyńska A., *Eliade klasyczny*, „Nowe Książki” 10/1994, s. 51 (Rec. książki *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*).
- Sznajderman M., *Kowale i alchemicy*, „Nowe Książki” 1/1994, s. 27-28.
- Śpiewak P., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, „Res Publica” 5/1991, s. 98-101.
- Tokarska-Bakir J., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, „Czas Kultury” 4/1997, s. 85-87.
- Werner W., *Rumuni: zarys historii*, „Przegląd Bydgoski” 1998, s. 105-107.
- Werner W., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, „Historyka” 1999, s. 107-112.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Wieczkowski K., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, „Wychowanie Obywatelskie” 6/1989, s. 478-480.

Wyka M., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, „Tygodnik Powszechny” 41/1991, s. 677.

Zadrożyńska A., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, „Nowe Książki” 10/1997, s. 36-37.

Zagańczyk M., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, „Tygodnik Literacki” 10/1991, s. 14.

Zieliński J., *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki*, „Res Publica” 6/1990, s. 119-120.

Żukowska K., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, „Twórczość” 9/1991, s. 102-105.

Zebrał i opracował Wojciech Marat, Warszawa