

# Witold Worach

---

## Historia religii jako dyscyplina fenomenologiczna w ujęciu Mircei Eliadego

---

Pisma Humanistyczne 1, 49-68

---

1999

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **HISTORIA RELIGII JAKO DYSCYPLINA FENOMENOLOGICZNA W UJĘCIU MIRCEI ELIADEGO**

Na początku należałoby dokonać rozróżnienia znaczeń terminu “historia religii”, jakie występują w pracach Mircei Eliadego. Po pierwsze Eliade używa określenia “historia religii” na oznaczenie wszelkich badań nad zjawiskami religijnymi, w tym znaczeniu termin ten pokrywałby się z zakresem terminu “nauki religioznawcze”, co jest najszerszym zastosowaniem tego określenia. Po drugie “historia religii” oznacza pewną dyscyplinę religioznawczą i po trzecie dopiero, termin ten dotyczy samych dziejów religii. Znaczenie, jakie nas tutaj interesuje, to znaczenie terminu “historia religii” jako pewnej dyscypliny religioznawczej. Jest to dyscyplina stosunkowo młoda, gdyż własną autonomię uzyskuje dopiero na początku tego stulecia. Usamodzielnienie się historii religii jako nauki religioznawczej przypada na okres, w którym zaznaczają się - upraszczając nieco - dwa podejścia odnośnie sposobu w jaki powinna być ona uprawiana; chodzi tu o podejście historyczne i systematyczne. Z początku przeważało podejście historyczne polegające na badaniu historycznych przemian zjawisk religijnych: powstaniu, rozwoju i ewentualnym zamieraniu jakichś konkretnych postaci religii, a także porównywaniu ich między sobą. Podejście historyczne skoncentrowane było na problemie genezy zjawisk religijnych, przy czym to, co było uznawane za przyczynę religii uznawane było także za jej istotę. Wyjaśnienie genezy religii było dokonywane zazwyczaj poprzez sprowadzenie jej powstania do rozlicznych uwarunkowań zewnętrznych wobec niej samej, co - rzecz

oczywista - negowało religię jako zjawisko *sui generis*. Jak pisze Andrzej Bronk nurt systematyczny w historii religii reprezentowany głównie przez fenomenologów religii powstaje właśnie w wyniku niezadowolenia z redukcjonistycznego podejścia do religii.<sup>1</sup> Tak też Max Scheler powiada: "Pierwszą pewną prawdą wszelkiej fenomenologii religii (...) jest twierdzenie o pierwotności i niewyprowadzalności doświadczenia religijnego"<sup>2</sup>.

Bardzo trudno jest, jeżeli jest to w ogóle możliwe, dać ogólny zarys dyscypliny takiej, jak fenomenologia religii. Wielu bowiem badaczy uważa się za fenomenologów religii, podczas gdy - można swobodnie powiedzieć - więcej ich dzieli aniżeli łączy. Tyle jest typów fenomenologii religii, ilu fenomenologów religii, każdy bowiem badacz posiada własną koncepcję jej uprawiania. Tak też metodologiczny status fenomenologii religii jest sprawą niezwykle dyskusyjną; są nawet tacy, którzy uważają, iż samo posługiwanie się terminem "fenomenologia religii" jest mylące, gdyż fenomenologia Edmunda Husserla nie ma dla tej dyscypliny większego teoretycznego znaczenia.<sup>3</sup> Richard Schaeffler reprezentuje z kolei stanowisko wprost przeciwne, uważa bowiem, że fenomenologia religii jest wynikiem spotkania się religioznawstwa empirycznego z fenomenologią filozoficzną, której pojęcia przystosowuje do własnego przedmiotu badań.<sup>4</sup> Jako pierwszy, zarys koncepcji fenomenologii religii dał Daniel Chantépie de la Saussaye, który uczynił to we wprowadzeniu do pierwszego wydania opublikowanego przez siebie podręcznika *Lehrbuch der Religionsgeschichte* w 1887 roku. Ten okres w fenomenologii religii nazywany został fazą klasyczną. Tym, który przekształcił fenomenologię religii w samodzielną dyscyplinę religioznawczą, funkcjonującą w oparciu o porównawczą historię religii, był Gerardus van der Leeuw. Współczesną fazę fenomenologii religii zapoczątkował Max Scheler nawiązujący do metody fenomenologicznej Edmunda Husserla.<sup>5</sup> Do fenomenologów religii zaliczają się także Rudolf

<sup>1</sup> Zob. A. Bronk, *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii*, Lublin 1996 s. 179.

<sup>2</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995 s. 110.

<sup>3</sup> Zob. A. Bronk, *Nauka wobec ...*, s. 185.

<sup>4</sup> Zob. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 85-92.

<sup>5</sup> Zob. J. Prokopiuk, *Gerardus van der Leeuw i jego fenomenologia religii*, wstęp [w:] G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 10.

Otto, Geo Widengren, Freidrich Heiler, Günter Lanczkowski, Jacques Waardenburg, Paul Ricoeur, Joachim Wach, by - wyliczając tylko tych bardziej znanych - wymienić w końcu samego Mircea Eliadego. Pomimo całej mętności terminu "fenomenologia religii" musi być przecież coś, co uzasadnia posługiwanie się nim? Za cenę znacznych uproszczeń można wymienić te elementy, które wyróżniają fenomenologię religii spośród innych nauk religioznawczych, a także zbliżają do siebie koncepcje wymienionych wyżej badaczy. Aby jednak określeniem "fenomenologowie religii" objąć wszystkich, którzy się za takowych uważają, termin "fenomenologia religii" musi być potraktowany najszerzej jak to tylko możliwe. Opis tego, czym jest fenomenologia religii, zaczniemy może od tego czym ona raczej nie jest, czyli od wydzielenia jej spośród innych nauk religioznawczych. Oczywiście trywialne jest stwierdzenie, że poszczególne gałęzie religioznawstwa nie mogą istnieć niezależnie od siebie; ich współpraca nie może jednak oznaczać zacierania granic pomiędzy nimi; ani socjologia, ani psychologia, czy też historia religii nie mogą zmierzać do wzajemnego wchłonięcia się. Ten powód skłania - jak powiada Gerardus van der Leeuw - do tego, że "fenomenologia religii chce nie tylko odróżniać się od nich, lecz także, jeśli tylko się da, nauczyć je umiarkowania. Dlatego też chcemy powiedzieć przede wszystkim, czym fenomenologia religii nie jest i co jej istocie nie odpowiada w istocie lub praktyce innych dyscyplin"<sup>6</sup>. Fenomenologia religii nie jest - zdaniem van der Leeuwa - historią religii. Przy czym van der Leeuw zadanie historii religii widzi tylko w ustaleniu tego, co miało miejsce. Samo jednak ustalanie faktów i ich wzajemnych relacji, nie prowadzi jeszcze do ich zrozumienia, a fenomenologia religii pragnie przede wszystkim rozumieć fakty religijne. Oczywiście praca fenomenologa religii jest pracą w oparciu o materiał empiryczny zebrany przez historyków religii, zdarza się jednak czasem, że historyk religii i jej fenomenolog, to jedna i ta sama osoba, jak miało to miejsce chociażby w przypadku Mircei Eliadego. Fenomenologia religii nie jest psychologią religii, ponieważ zjawisko religijne jako fakt psychiczny, nie jest jedynym przedmiotem jej zainteresowania. Fenomenologia religii nie jest także

<sup>6</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii...*, s. 595.

filozofią religii, aczkolwiek stanowi "pomost" pomiędzy szczegółowymi dyscyplinami religioznawczymi, a filozofią religii. Fenomenologia religii prowadzi do postawienia zagadnień filozoficznych, a filozofia religii nie jest możliwa bez fenomenologii religii. Fenomenologia religii nie jest w końcu teologią, gdyż teologia podobnie jak filozofia, chce dojść do poznania prawdy - stwierdzenia istnienia rzeczywistości transcendentnej, fenomenologia religii zaś, zawiesza sąd co do istnienia przedmiotu doświadczenia religijnego. Poza tym teologia ukazuje religię nie tylko w sposób horyzontalny, ale także wertykalny, służy temu, który pragnie zbliżyć się do przedmiotu swojego religijnego odniesienia. Fenomenologia religii, jeżeli przyczynia się do zbliżenia badacza do *noumenu*, to tylko z przyczyn wobec niej zewnętrznych.<sup>7</sup> Fenomenologia religii jest zatem nauką autonomiczną, posiada bowiem własny, niesprowadzalny do innych, przedmiot badań, jakim jest sfera *sacrum*, a także własną metodę, jaką jest metoda fenomenologiczna.<sup>8</sup> Metodą tą pragnie się ustalić "postać istoty", czy też "strukturę podstawową" jakiegoś fenomenu religijnego w celu umożliwienia porównania tychże fenomenów, pochodzących z różnych religii, a także w celu demaskowania zjawisk pseudoreligijnych.<sup>9</sup> Autonomiczność fenomenologii religii związana jest z jej - wspomnianą już wyżej - postawą antyredukcyjną. "Kamieniem węgielnym" fenomenologii religii jest bowiem przekonanie, że musi istnieć swoisty, nieredukowalny do czegoś innego, intencjonalny przedmiot aktów religijnych. Fenomenologia religii nie poprzestaje jedynie na opisie fenomenów religijnych, lecz chce być nauką przede wszystkim dążącą do ich zrozumienia. Jest ona nauką porównawczą, bada synchronicznie

<sup>7</sup> Tamże, s. 596-597.

<sup>8</sup> "Fenomenologia, uprawiana w duchu E. Husserla, łączy opis fenomenów z transcendentalną analizą aktów i ich struktury, ponieważ określają one równocześnie warunki, które rodzaje przedmiotów są w tych aktach "dane pierwotnie". (...) Między noezą (aktem i jego strukturą) i noematami (intendowanymi przedmiotami i ich swoistością) zachodzi ścisła korelacja. Dlatego badanie fenomenologiczne jest logiką sensu aktów intencjonalnych (analizą ich struktury, o ile umożliwia ona intencjonalność aktu i otwiera mu w ten sposób dostęp do przedmiotów możliwych) oraz równocześnie ejdetyką intendowanych przedmiotów (ustaleniem "istotowej zawartości" tych przedmiotów, które są przyporządkowane strukturze każdorazowych intencjonalnych aktów)." R. Schaeffler hasło: *Fenomenologia religii*, [w:] *Leksykon religii*, pod red. F. Königa i H. Waldenfelsa, Warszawa 1997, s. 124.

<sup>9</sup> Zob. R. Schaeffler, *Filozofia religii...*, s. 88.

i diachronicznie zjawiska religijne; nie wartościuje tego, co poddaje badaniu lecz swą obiektywność funduje na "wzięciu w nawias" wszelkich uprzednich sądów badacza na temat religii. Fenomenologia religii spełnia w końcu funkcję integrującą wszystkie inne, wąsko wyspecjalizowane, nauki religioznawcze poprzez udzielenie im teoretycznej podstawy.<sup>10</sup>

Doszliśmy wreszcie do punktu, w którym należy zadać pytanie: "Co pozwala na umieszczenie historii religii uprawianej przez Mircea Eliadego w nurcie fenomenologii religii?" Mircea Eliade nie jest historykiem religii, który zajmował się jedynie ustaleniem historycznego usytuowania faktów religijnych i ich wzajemnymi wpływami, przeciwnie twierdził, że takie postępowanie nie posuwa naprzód, ani o krok, wiedzy o tym czym jest religia w swej istocie. Historyk religii właśnie dlatego, że bada nie co innego, jak właśnie zjawiska religijne, nie może poprzestać tylko na ich poziomie historycznym, zjawiska religijne bowiem ze swej istoty są transhistoryczne. "Historyk religii tym różni się od historyka *tout court*, że obcuje z faktami, które - będąc faktami historycznymi - dają świadectwo postaw znacznie przekraczających historyczny wymiar zachowań ludzkich. O ile prawdą jest, że człowiek znajduje się zawsze "w sytuacji", to sytuacja ta nie zawsze jest historyczna, to znaczy uwarunkowana wyłącznie przez aktualny moment historyczny."<sup>11</sup> Widać tutaj wyraźnie antyredukjonistyczne nastawienie Mircei Eliadego. Wyjaśnianie faktu religijnego tylko w ramach uwarunkowań psychologiczno-społeczno-gospodarczych, jest równoznaczne z unicestwieniem historii religii jako dyscypliny religioznawczej; wówczas bowiem fakty religijne mogą być równie dobrze wyjaśniane w ramach psychologii, socjologii, czy ekonomii. Punktem wyjścia we wszelkich badaniach nad religią jest dla Eliadego postulat nieredukowalności zjawiska religijnego, co jest także podstawowym założeniem fenomenologii religii. Nie jest to jedynie jakieś aprioryczne założenie co do natury zjawiska religijnego, lecz postulat metodologiczny, który daje podstawę, by badanie religii w ogóle było możliwe. Zjawisko religijne musi być badane właśnie jako religijne, nie można bowiem absolutyzować własnego punktu widzenia badanego

<sup>10</sup> Zob. A. Bronk, *Nauka wobec...*, s. 184.

<sup>11</sup> M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijny*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 37.

przedmiotu, czyniąc go jedynym możliwym punktem odniesienia.<sup>12</sup> Nie znaczy to wcale, że Eliade wrywa zjawisko religijne z jego kontekstu historycznego; zjawisko religijne nigdzie nie występuje w formie "czystej", lecz jest zawsze wielorako uwarunkowane swoim kontekstem politycznym, psychologicznym, ekonomicznym, czy językowym i dlatego też musi być również badane jako takie. "Każde doświadczenie religijne zostaje wyrażone i przekazane w określonym kontekście historycznym. Ale uznanie historyczności doświadczeń religijnych nie oznacza bynajmniej, iż dają się zredukować do niereligijnych form zachowania."<sup>13</sup> Dla Mircei Eliadego historia i fenomenologia religii nie są dwoma zwalczającymi się podejściami badawczymi, nie mogą być nawet alternatywą dla siebie, gdyż historia religii nie będąca jednocześnie fenomenologią religii jest nauką jałową, nie przynosi zrozumienia zjawiska religijnego w jego istocie, albo skazuje się na sprowadzenie tej istoty do któregoś z jej historycznych uwarunkowań. Fenomenologii religii z kolei, która materiał historyczny będzie ignorowała lub traktowała w sposób wybiórczy, zarzucić można podejście ahistoryczne, nie liczenie się z faktami. Eliade uważa, że - pomimo nieusuwalnych napięć pomiędzy nastawieniem bardziej historycznym, a bardziej fenomenologicznym w badaniu religii - czymś niezbędnym jest włączyć je w szerszą perspektywę, gdyż tylko tak integralnie potraktowane religioznawstwo jest w stanie rzetelnie spełnić swe badawcze aspiracje. Taki to ideał religioznawstwa integralnego rozwijał w swojej pracy Mircea Eliade, historia i fenomenologia religii do tego stopnia uzupełniają się dla niego, iż można spokojnie twierdzić, że historia religii Mircei Eliadego jest jednocześnie fenomenologią religii.<sup>14</sup> Dlatego też można się nie zgodzić

<sup>12</sup> "Nowoczesna nauka zrehabilitowała zasadę, która w XIX wieku została mocno podważona na skutek pomieszania pewnych pojęć, a która głosi, że "skala tworzy zjawisko". Henryk Poincaré zapytywał nie bez ironii, czy przyrodnik, który bada słonia jedynie przez mikroskop, może stwierdzić, że dostatecznie poznał naturę tego zwierzęcia? Mikroskop odkrywa strukturę i mechanizm komórek, które są identyczne dla wszystkich organizmów wielokomórkowych. Słoń jest niewątpliwie organizmem wielokomórkowym. Ale czy tylko tym? W skali wzroku ludzkiego, który przynajmniej dostrzega w słoniu zjawisko zoologiczne, nie ma miejsca na wątpliwości." M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 1.

<sup>13</sup> M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 19.

<sup>14</sup> Tamże, s. 21.

ze Zdzisławem Pawlakiem, który pisze, że "Eliade jest przede wszystkim historykiem religii, natomiast fenomenologia religii jest dla niego jakąś nadbudową opartą na historii religii"<sup>15</sup>. Myślę, że Eliade był przede wszystkim fenomenologiem religii, który posiadał ogromną wiedzę z dziedziny historii religii, wiedzę, która spełniała rolę służebną wobec fenomenologii religii. Cały jednak spór o to czy Mircea Eliade bardziej był historykiem, czy też fenomenologiem religii, w jego przypadku nie ma większego znaczenia, gdyż historia i fenomenologia religii zostały w ramach założonej przez niego szkoły morfologii sacrum zintegrowane do tego stopnia, że stały się jedną nierozdzielną dyscypliną religioznawczą.<sup>16</sup> Historia religii pojęta jako religioznawstwo integralne ma być całościową hermeneutyką zjawisk religijnych. Eliade uważa bowiem, że religioznawstwo jako nauka autonomiczna, opisująca, ale przede wszystkim zmierzająca do wyjaśnienia całości zjawisk religijnych jeszcze nie istnieje. Zamiast tego jednak mamy dziś (Eliade mówi o stanie współczesnego mu religioznawstwa) mnóstwo specjalistów od religii, którzy nie podejmują się już wielkich syntez, dlatego też, albo ograniczają się do mnożenia danych empirycznych, albo teorię religii pozwalają tworzyć innym badaczom, którzy robią to z perspektywy własnych dziedzin nauki, co przynosi, koniec końcem, efekt w postaci, mniej lub bardziej wyraźnego, redukcjonizmu. Eliade bolał nad tym, że XX-wieczne próby całościowego wyjaśnienia zjawiska religii, dokonane zostały przez ludzi, którzy z historią religii mieli niewiele, albo zgoła nic wspólnego. Do najbardziej znanych i najbardziej wpływowych koncepcji religii wysuwanych przez badaczy innych specjalności należy: socjologiczna teoria religii Durkheima, psychologiczna teoria Freuda i ekonomiczno-społeczna teoria Karola Marksa.

Aby przezwyciężyć dotychczasowe redukcjonistyczne podejście

<sup>15</sup> Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995, s. 12.

<sup>16</sup> "Krótko mówiąc, zapomniano o tym podstawowym fakcie, że w wyrażeniu "historia religii" akcent powinien zostać położony nie tyle na słowo historia, ile na słowo religia. Jeśli bowiem jest wiele metod uprawiania historii - od historii technik po historię idei - to jest tylko jedna metoda badania religii: skupienie się na faktach religijnych. Zanim zacznie się uprawiać historię czegoś, najpierw należy zrozumieć to coś samo w sobie i dla niego samego. Oto dlaczego należy w tym miejscu zaznaczyć doniosłość dzieła profesora van der Leeuwa, który tyle zrobił dla fenomenologii religii." M. Eliade, *Obrazy...*, s. 33.



teoretyków religii, Mircea Eliade przyjmuje postawę fenomenologiczną polegającą na "wzięciu w nawias" - zawieszeniu sądów badacza dotyczących zarówno istnienia badanego przedmiotu, jak i jego uposażenia treściowego, tak, aby ostatecznie pozbawić przedmiot także tego, co dla niego nieistotne. Metoda ta pozwala Eliademu wnikając w istotę fenomenu religijnego odkryć to, co się w nim pojawia jako konstytuujące przedmiot. Tym zaś, co przygodne, co nie istotne w fenomenie religijnym, to właśnie jego uwarunkowanie czasowo-przestrzenne. (Eliade "bierze w nawias" także istnienie Boga, czy bogów, posługuje się bowiem bardziej neutralną kategorią *sacrum*, której Bóg, czy bogowie są jedynie konkretnymi przejawami.) Metoda fenomenologiczna rozumiana w powyższy sposób dopełnia się u Eliadego z tzw. metodą morfologiczną, która zrozumienie fenomenu religijnego upatruje we włączeniu go w ogólną strukturę symboliczną, do której przynależy, która, z kolei, zostaje następnie zintegrowana z jeszcze ogólniejszym systemem. "Kresem każdego wyjaśniania religioznawczego - pisze o metodzie Eliadego Andrzej Bronk - jest pewne nieredukowalne jądro (*core*) fenomenów religijnych, wykraczające poza ich faktyczne dzieje. Nie znaczy to, że religioznawca może pomijać dzieje religii. Ponieważ człowiek doświadcza *sacrum* w dziejach, historyk religii również musi korzystać ze wszystkich dostępnych źródeł historycznych. Są mu one jednak wyłącznie środkiem do odcyfrowania i zrozumienia ponadhistorycznego sensu i ponadczasowej struktury *sacrum*. U samych bowiem podstaw struktury religijne są ahistoryczne, chociaż określone warunki historyczne umożliwiają ich manifestacje. (...) Właśnie dlatego, że historyka religii interesuje znaczenie zjawisk religijnych, niezależnie od ich historycznych uwarunkowań, wyniki nauk szczegółowych o religii nie są dla niego rozstrzygające. (...) Metoda historyczno-porównawcza, morfologiczna (częściowo inspirowana przez Goethego) i fenomenologiczna osobiwie się u Eliadego dopełniają. Podkreśla się, że pewien fenomen religijny objawia swe znaczenie tylko w dziejach i jego ujęcie dokonuje się dzięki odpowiedniemu porównaniu z innymi, podobnymi lub różnymi zjawiskami religijnymi."<sup>17</sup> Można powiedzieć

<sup>17</sup> A. Bronk, *Mircea Eliadego fenomenologia religii*, [w:] *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 265-266.

paradoksalnie, że historię religii Mircei Eliadego interesują nie tyle same dzieje religii, co różne sposoby przejawiania się sacrum w tychże dziejach, co jest zasadniczą zmianą dotychczasowego rozumienia tego terminu we współczesnym religioznawstwie; dotychczas bowiem rozumiano historię religii jako naukę filologiczno-historyczną. Eliadego interesuje więc przede wszystkim spotkanie człowieka ze świętością na przestrzeni wieków - inaczej mówiąc - interesuje go doświadczenie przez człowieka sacrum. Odkrycie sensu zjawiska religijnego oznacza dla Eliadego ustalenie miejsca, jakie zajmuje ono w świadomości człowieka. Sacrum nigdy bowiem nie jest dostępne badaczowi samo w sobie, ale zawsze tylko jako przedmiot ludzkiej świadomości.

Aby przystąpić do badania zjawisk religijnych, należałoby wprawdzie posiadać przynajmniej roboczą "definicję" zjawiska religijnego. Eliade jest jednak sceptyczny co do badawczej użyteczności wstępnej definicji zjawiska religijnego. Sam termin "religia" wydaje się Eliademu bardzo nieadekwatny dla opisu doświadczenia sacrum, gdyż jest zbyt obciążony bagażem kulturowym, ograniczającym sensowne posługiwanie się nim tylko do obszaru wpływów judeo-chrześcijaństwa. Eliade uważa zatem, że nie da się używać tego terminu na określenie "religii" Dalekiego Wschodu - hinduizmu, buddyzmu, czy konfucjanizmu, nie mówiąc już o tzw. "religiach" ludów prymitywnych; błąd taki nazywa on perspektywą okcydentalistyczną.<sup>18</sup> Zamiast używania tego terminu, posługuje się on kategorią "hierofani". "Termin ten jest wygodny - pisze Eliade - ponieważ nie zmusza do żadnych dodatkowych sprecyzowań: nie wyraża nic poza tym, co zawiera się w jego treści etymologicznej, a mianowicie, że coś świętego pokazuje się nam, przejawia się."<sup>19</sup> Religioznawstwo powinno rozpocząć od przebadania możliwie jak największej ilości hierofani. Hierofani nie należy jednak badać w jakimś porządku, od najprostszych do najbardziej złożonych, gdyż stanowi to oparcie się na niczym nie popartej hipotezie ewolucjonistycznej, nie należy ich badać także w aspekcie historycznym, gdyż perspektywa historyczna uwypukla to, co różni zjawiska religijne od siebie, podczas gdy celem religioznawstwa

<sup>18</sup> Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu...*

<sup>19</sup> M. Eliade, *Mity, sny, misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 132.

jest uchwycenie tego, co w zjawiskach religijnych stałe. Aby zrealizować swój cel badacz musi dokonać wyboru spośród niezliczonej ilości faktów religijnych, wybiera zatem niektóre tylko aspekty i fazy rozwoju zaledwie kilku religii.<sup>20</sup>

Fundamentalną kategorią historii religii Mircei Eliadego jest kategoria *sacrum*. To właśnie ona sprawia, że wielość przeróżnych zjawisk religijnych może być zebrana, odniesiona do siebie, i porównana, każde bowiem zjawisko zasługuje na to miano, tylko wówczas, gdy objawia *sacrum*, tzn. gdy jest hierofanią. Kategoria *sacrum* nadaje zjawiskom religijnym jedność, a także zapewnia im ciągłość na przestrzeni czasu. Kategorii *sacrum* Eliade jednak nie definiuje, można ją - jego zdaniem - ujmować tylko intuicyjnie. Zgadza się z Rogerem Caillois co do tego, że *sacrum*, to nic innego, jak przeciwieństwo *profanum*. "Każdą religijną koncepcją świata - pisze Roger Caillois - zakłada rozróżnienie między *sacrum* i *profanum*. (...) I zaiste jest czymś godnym uwagi, że wszelkie proponowane nam definicje religii obejmują ową opozycję *sacrum* i *profanum*, nawet jeśli się z nią wprost nie pokrywają."<sup>21</sup> O *sacrum* jednak można powiedzieć z pewnością tyle, że jest przeciwieństwem *profanum*, lecz sama natura tego przeciwieństwa, określenie na czym ono polega jest nam nie znana; nie znamy jej, ponieważ nie wiemy czym jest *sacrum* takakie. Trudno jest określić precyzyjnie jaki status ontyczny posiada *sacrum* w eliadowskiej teorii religii. Dla Eliadego jako fenomenologa religii, *sacrum* jest stałym elementem ludzkiej świadomości, a jednak, z drugiej strony, Eliade często przekracza to stanowisko, dając wyraz własnemu przekonaniu co do realnego istnienia *sacrum*. *Sacrum* posiada więc dla Eliadego dwie strony: obiektywną w postaci hierofanii i subiektywną jako stały element ludzkiej psychiki. Eliade przekraczając postawę fenomenologa religii nie tylko uważa *sacrum* za realne, ale nawet jemu tylko przypisuje prawdziwy byt. "Religia zaczyna się tam - pisze

<sup>20</sup> "Každy dokument można uważać za hierofanię o tyle, o ile wyraża on pewną odmianę *sacrum* i jakiś odcinek jego historii, tzn. jakiś jedno przeżycie *sacrum* spośród niezliczonych jego wariantów. Každy dokument jest dla nas podwójnie cenny, gdyż jako hierofania ujawnia nam pewną odmianę *sacrum*; jako odcinek historii ujawnia nam określoną postawę człowieka wobec *sacrum*." M. Eliade, *Traktat...*, s. 8.

<sup>21</sup> R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatariewicz i E. Burska, Warszawa 1995, s. 19.

Eliade - gdzie następuje pełne objawienie rzeczywistości: zarazem sacrum - tego, co jest w pełnym tego słowa znaczeniu, co nie jest iluzoryczne i znikające - i związków człowieka z sacrum, związków wielopostaciowych, zmiennych, niekiedy ambiwalentnych, które jednak zawsze sytuują człowieka w samym sercu rzeczywistości.”<sup>22</sup> Hierofania jest dla Eliadego zarazem ontofanią, czyli objawieniem się bytu - sacrum i byt są bowiem jednym i tym samym. Eliade pisze o dialektyce sacrum i profanum, o nieustającym napięciu, jakie istniało, istnieje i będzie istnieć między nimi po wieki wieków. Duchowe dzieje ludzkości można by więc sprowadzić do zmagania między sacrum i profanum, co Eliade zresztą robi. Profanum jako przeciwieństwo sacrum jest niebytem - to jest przestrzenią nieuświęconej egzystencji człowieka. Sacrum i profanum określają się we wzajemnej relacji, profanum jest przeciwieństwem sacrum, ale jednocześnie to właśnie profanum umożliwia objawienie się sacrum. Sacrum potrzebuje profanum, po to, by stanowiło tło, na którym mogłoby się ujawnić. Konieczne jest to, co doczesne, skończone i historyczne, aby mogło się ujawnić to, co wieczne, nieskończone i ponadhistoryczne. Hierofania jest właśnie objawieniem się tego, co święte w i poprzez to, co świeckie, jej istota polega więc na ukazaniu dialektyki pomiędzy sacrum i profanum. Hierofania objawia świętość poprzez ukazanie jej w tym, co nie-święte; możemy zatem powiedzieć, że hierofania posiada charakter paradoksalny - objawia bowiem świętość w tym, co ją zakrywa. Hierofanią może stać się cokolwiek, każda dziedzina życia, zarówno życia duchowego, jak społecznego, a nawet fizjologicznego. “W gruncie rzeczy - pisze Eliade - nie wiemy, czy istnieje coś - przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. - co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię. (...) Chyba nie istnieje żadne znaczniejsze zwierzę ani żadna bardziej znana roślina, które by nie uczestniczyły w ciągu historii w sakralności. Wiadomo również, że wszystkie rzemiosła, sztuki, zawody, techniki są pochodzenia sakralnego albo też z biegiem czasu nabrały wartości kultowych.”<sup>23</sup> Nie oznacza to jednak, że historia zaciera granicę między

<sup>22</sup> M. Eliade, *Mity...*, s. 9-10.

<sup>23</sup> M. Eliade, *Traktat...*, s. 16-17.

sacrum i profanum, granicę, która przecież stanowi samą istotę hierofani. W każdej z religii, zawsze istniał podział na to, co święte i na to, co świeckie. Podział na to, co święte i to, co świeckie jest zrelatywizowany względem określonej religii, każda bowiem obok przedmiotów i czynności świeckich zna te, które spośród świeckich są wydzielone ze względu na swój sakralny charakter. Hierofania bowiem zawsze zakłada wybór, tam na przykład gdzie hierofanią są kamienie, nie wszystkie kamienie objawiają świętość, ale tylko te, które zostały do tego wybrane; wybrane z różnych powodów, a to ze względu na "dziwny" kształt, czy ze względu na uczestnictwo w jakiejś symbolice, czy też z uwagi na partycypację w świętym miejscu. Niezwykle istotnym jest uzmysłowienie sobie, że kamienie nie są przedmiotami kultu jako kamienie, ale dlatego właśnie, że w nich objawia się *coś innego* (ganz andere), coś, co sprawia, że przestają być one zwykłymi kamieniami, a stają się "nośnikami" świętości. Hierofania zakłada zatem oddzielenie jej od innych przedmiotów. Hierofanie nie są jednowartościowe, tzn. nie objawiają sacrum raz na zawsze w jeden i ten sam sposób. Nawet jedna i ta sama hierofania może mieć różne znaczenia, w zależności od tego, kto ją interpretuje, czy religijna elita, czy też prosty lud. "Dla ludu udającego się na początku jesieni do świątyni Kalighat w Kalkucie Durga jest boginią straszliwą, której należy składać kozły w ofierze, ale dla kilku wtajemniczonych siaktów Durga jest epifanią życia kosmicznego w nieustannej i gwałtownej palingenezie."<sup>24</sup> Eliade pisze, iż fakt, że istnieją dwie odmiany doświadczenia sacrum, które przejawiają się poprzez jedną i tę samą hierofanię, nie oznacza fałszywości jednej z nich, czy też wzajemnego wykluczania się, przeciwnie - obie są prawdziwe i są wzajemnie koherentne. Hierofania może tracić funkcję objawiania świętości, jak też ją odzyskiwać. Historię religii można określić jako historię rewaloryzacji i dewaloryzacji hierofani. Eliade pisze o zjawisku ikonoklazmu i idolatrii, jako o dwóch postawach ducha wobec hierofani. Proces ikonoklazmu, to proces dewaloryzacji hierofani, hierofania przestaje być nośnikiem sacrum w tym sensie, że jej znaczenie jako hierofani zostaje zapoznane. Idolatria jest procesem odwrotnym do ikonoklazmu i polega na

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 12-13.

rewaloryzacji, czyli przywracaniu hierofanii jej funkcji objawiania sacrum. Dzieje się to poprzez objęcie "nieaktualnej" już hierofanii nowym systemem hierofanicznym, który "wskrzesza" niejako jej zapomniane znaczenie.<sup>25</sup> Procesy sekularyzacyjne degradujące hierofanie, nie są w stanie zagrozić sacrum; zawsze bowiem jest ono jakoś obecne w najbardziej nawet "niereligijnych" dziedzinach życia.

Eliade jest przekonany, że życie religijne ludzkości stanowi pewną całość i że można je sprowadzić do ciągu hierofanii. "Można by stwierdzić, że historia religii - od najbardziej pierwotnych do najbardziej rozwiniętych - składa się z dużej liczby hierofanii, to znaczy objawień rzeczywistości świętych. Od hierofanii najbardziej podstawowej (na przykład objawienia się świętości w jakimś przedmiocie - kamieniu czy drzewie) do hierofanii najwyższej, którą dla chrześcijanina jest wcielenie się Boga w Jezusa Chrystusa) biegnie nieprzerwane kontinuum."<sup>26</sup> Tak też nie ma w życiu religijnym ludzkości żadnego rozdziału, ponieważ każda hierofania odznacza się tą samą dialektyką sacrum i profanum. A jednak, pomimo odrzucenia przez Eliadego ewolucjonistycznych założeń w badaniu hierofanii, widzimy w wyżej przytoczonym tekście, wyraźną gradację hierofanii na niższe i wyższe. Zdaniem Davida Cave'a mimo tego, iż co prawda Jezus Chrystus jako hierofania odznacza się tą samą dialektyką co hierofania kamienia, to jednak jego kenozą oznaczająca ograniczenie sacrum w profanum, o wiele kompletniej i bardziej wiernie umiejscawia samą siebie w historii. To właśnie historia określa dla Eliadego naturę i funkcje hierofanii, a chrześcijaństwo w sposób najpełniejszy uhistoryzowało sacrum. Można by to rozumieć w ten sposób, że im bardziej sacrum osadzone jest w profanum, tzn. bardziej wielorako uwarunkowane tym, co doczesne - historyczne, mamy wówczas do czynienia z pełniejszym objawieniem się świętości w tym, co świeckie. W tym wypadku widać jak bezpodstawne są zarzuty wysuwane przez mniej systematycznie niż Eliade nastawionych historyków religii, zarzuty o rzekomą ahistoryczność, a nawet antyhistoryczność jego koncepcji religii, przejawiającą się w całkowitym ignorowaniu historycznego

<sup>25</sup> Tamże, s. 29-33.

<sup>26</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 7.

wymiaru zjawiska religijnego. Zdaniem Cave'a eliadowska morfologia sacrum utrzymuje tezę o postępie form religijnych od prostych do bardziej złożonych. "Formy te - pisze David Cave - ewoluują od prostych do złożonych, tak iż, we wzajemnej relacji, to, co proste zawiera się w tym, co złożone a to, co złożone nie posiada więcej elementów niż to, co proste jest w stanie dostarczyć: nasienie stanowi prefigurację drzewa, lecz wszystkie aspekty drzewa zawierają się już w nasieniu. Kiedy Eliade umieszcza Jezusa na wyższym stopniu ponad kamieniem, jest on po prostu wierny procesowi morfologicznemu: kamienie (nasze nasienie) logicznie poprzedza Jezusa Chrystusa (nasze drzewo), lecz współlistnieje w symbolu Wcielenia. Lecz tak jak nie ma pojedynczego rodzaju drzewa, tak również nie istnieje pojedyncza religia. Dla Eliadego powiedzieć, że wszystkie hierofanie prowadzą do Jezusa Chrystusa (który jest jednym spośród wielu drzew - Judaizmu, Islamu, Buddyzmu, Hinduizmu, itd.) oznacza, powracając do naszej analogii, dokonać wyboru jednego drzewa, spośród innych drzew i ich szczególnych właściwości, ze względu na jego wybrany element charakterystyczny (w tym przypadku "historię")." Chodzi tu o to, iż historycznie późniejsze formy hierofanii, stając się bardziej osadzone w historii, tzn. bardziej uwarunkowane swoim czasem i miejscem, w którym się pojawiają, w swej istocie zachowują jedność i rozwijają jedynie to, co potencjalnie tkwiło także w poprzednich hierofaniach - tzn. dialektykę sacrum i profanum. Można mieć jednak wątpliwości co do interpretacji Davida Cave'a. Jest ona fałszywa w swej jednostronności. Cave bierze bowiem pod uwagę hierofanię Chrystusa w aspekcie maksymalizacji jej osadzenia w historii, co wynosi ją ponad inne hierofanie i czyni "najwyższą", gdyż w niej proces historyzacji sacrum osiągnął jakby punkt szczytowy. Jezus Chrystus rozumiany jako Bóg-człowiek w jednej osobie, właśnie poprzez fakt swego człowieczeństwa doprowadza proces hierofanizacji do tego punktu, w którym sacrum jest w najwyższym stopniu uwarunkowane przez historię. Jestem zdania, że Eliade nie odrzucając, być może, tego wyjaśnienia, ma argument o wiele istotniejszy na to, by uznać Chrystusa za najwyższą z hierofanii. "Z punktu widzenia historii religii - pisze Eliade - judeochrześcijaństwo przedstawia się nam jako najwyższa forma hierofanii, jako przemienienie zdarzenia historycznego w hierofanię. Chodzi o coś więcej niż hierofanizacja czasu.

gdyż czas święty znany jest wszystkim religiom. Tym razem to właśnie wydarzenie historyczne jako takie objawia najwięcej z tego, co ponadhistoryczne: Bóg nie tylko bierze czynny udział w historii, jak to miało miejsce w przypadku judaizmu, ale wciela się w historyczny byt, aby doświadczyć egzystencji uwarunkowanej historycznie. (...) Ale w rzeczywistości “wydarzenie historyczne”, jakim jest życie Jezusa, to całkowita teofania; to jakby śmiała próba odkupienia zdarzenia historycznego poprzez nie samo, poprzez przydanie mu maksymalnej intensywności bytu.”<sup>27</sup> Jezus jest tą hierofanią, w której sacrum nie tyle przejawia się w historii, ale sprawia, że sama historia staje się hierofanią. Odtąd sacrum nie przejawia się jedynie w kosmosie uwarunkowanym historią, lecz przede wszystkim w wydarzeniach historycznych, będących aktualizacją chrystusowego *kairos*. Eliade nie traktuje zatem Jezusa tylko jako najwyższą hierofanię w sensie “ilościowym”; jest zdania, że hierofania Jezusa Chrystusa przekracza wszystkie inne w sensie “jakościowym”, jakkolwiek przynależy do szeregu hierofani, mając udział w tej samej dialektyce, to jednak przekracza go dokonując hierofanizacji tego, co ze swej natury jest świętości przeciwstawne. W Chrystusie dokonuje się przekroczenie dychotomii sacrum-profanum, jakkolwiek nie jej zniesienie.

W jaki sposób Eliade pragnie dojść do zrozumienia znaczenia zjawisk religijnych? Pierwszym etapem jego metody jest przyjęcie omawianej już postawy fenomenologicznej, pozwalającej na wniknięcie w istotę zjawiska religijnego, po to, by dokonać jej opisu. Metoda ta jest komplementarna wobec metody porównawczej (morfologicznej), która ma na celu zestawienie różnych grup hierofani (hierofanie akwaticzne, uraniczne, telluryczne, roślinne, itd.) po to, aby ukazać w jaki sposób tworzą one zwarty system.<sup>28</sup> Eliade chce w ten sposób pokazać również jak sacrum objawia się na różnych poziomach kosmicznych. W zestawieniu takim nie wartościuje się hierofani, by uniknąć niebezpieczeństw interpretacji ewolucjonistycznej, czy okcydentalistycznej. Każda grupa hierofani stanowi w aspekcie

<sup>27</sup> M. Eliade, *Obrazy...*, s. 198-199.

<sup>28</sup> Zob. D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford 1993, s. 19-20.



morfologicznym całość i objawia nam pewną odmianę sacrum tzn. pewien sposób odniesienia się człowieka do świętości.<sup>29</sup> Fakty i dokumenty religijne są dla Eliadego zaledwie początkiem, punktem wyjścia dla badań nad religią. Grupując je w zespoły hierofani kosmicznych, Eliade sprowadza je do dialektyki sacrum-profanum. Rozważania te doprowadzają go do stwierdzenia, że zjawiska religijne dążą do odtworzenia archetypu. Każda bowiem grupa hierofani konkretyzuje, odtwarza w różnych wariantach pewien stały element - archetyp, będący symbolicznym wyrazem uniwersalnej, egzystencjalnej sytuacji człowieka w świecie. Pojęcie archetypu umożliwia klasyfikację zjawisk religijnych ze względu na stopień ich ogólności - "odległości" od archetypu.<sup>30</sup> Eliade jednak nie pojmuje terminu "archetyp" w rozumieniu Junga, jest on dla niego przede wszystkim ogólną, pierwotną i wzorcową strukturą manifestacji sacrum, tym, co gwarantuje fundamentalną jedność doświadczenia religijnego człowieka. Eliade ubolewał nad tym, że użył określenia "archetyp", wprowadzało to bowiem zamieszanie i możliwość pomylenia go z jungowskim znaczeniem tego terminu. Eliade zaś nie pojmował archetypu jako elementu podświadomości zbiorowej, albo tylko jako elementu podświadomości zbiorowej, ale raczej rozumiał go jako byt idealny - na sposób platoński lub augustyński.<sup>31</sup> Eliade próbuje następnie ukazać wzajemne powiązania pomiędzy różnymi grupami hierofani poprzez ukazanie w jaki sposób stojące za nimi archetypy tworzą spójny system - rodzaj metafizyki rozumianej jako całościowe ujęcie

<sup>29</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat...*, s. 3-4.

<sup>30</sup> Zob. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1984, s. 35.

<sup>31</sup> "Pytając pana o sen i mit, miałem na myśli, rzecz jasna, Junga. Chciałbym wiedzieć, co zawdzięczacie sobie nawzajem? <<Nie wiem dokładnie, co zawdzięczam Jungowi. Czytałem wiele jego książek, szczególnie *Psychologię przeniesienia*. Prowadziliśmy ze sobą długie rozmowy. Jung wierzył w jakąś fundamentalną jedność nieświadomości kolektywnej, ja natomiast także uważam, że istnieje jakaś fundamentalna jedność doświadczenia religijnego>>. Zarówno pan jak i Jung wiele mówiliście o archetypach... <<Ale nie w tym samym sensie... Niesłusznie dodałem do *Mitu wiecznego powrotu* podtytuł "Archetypy i powtórzenie". Groziło to pomyleniem z terminologią jungowską. Dla niego archetypy są strukturami kolektywnej nieświadomości. Ja używałem tego terminu w odniesieniu do Platona i św. Augustyna i nadawałem mu znaczenie "modelowego wzorca" - czyli wzorca objawionego w micie, który jest aktualizowany na nowo w rytuale. Powinienem być napisać "paradygmaty i powtórzenie">>. M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992, s. 176-177.

rzeczywistości wyrażone w języku symbolicznym.

Metodologia Mircei Eliadego spotkała się z dość nasiloną krytyką. Stanisław Tokarski powołując się na prace Douglasa Allena, przyczynę tej krytyki widzi w braku wykończenia podstawowego i niejako programowego dzieła Eliadego *Traktatu o historii religii*. Wszelkie dotychczasowe próby metodologicznego uporządkowania eliadyzmu widzi on jako dość mierne. "Dzieje się tak dlatego - pisze Tokarski - że Eliade przeskakuje w swej analizie na różne poziomy generalizacji\*, nie stosując tradycyjnej metody wynikania, ale kryterium koherencji wobec tego, co już dawniej napisał. Jego prace są więc pełne mało czytelnych dygresji, aluzji, polemik z samym sobą. Na najwyższym szczeblu generalizacji dochodzi Eliade do rozważań o naturze ludzkiej jako takiej i z konieczności przenosi się z rejonu naukowych badań na grunt refleksji filozoficznej, w sferę etyki i aksjologii.<sup>32</sup> Jakkolwiek fakt, że Eliade nie wyłożył nigdzie *explicite* swej metodologii badań, co w dużym stopniu przyczyniło się do zmasowanej ofensywy na jego koncepcje, to akurat to, że na gruncie generalizacji badań empirycznych wysnuwa filozoficzne wnioski, nie wydaje się być wielką wadą jego prac. Postawę metodologiczną Eliadego widać najpełniej w pracy pt. *Traktat o historii religii*, gdzie - jak pisałem o tym wyżej - dokonuje on typologii hierofanii, pomijając ich kontekst historyczno-geograficzny. Dlatego też największe ataki posypały się na niego ze strony religioznawców o orientacji marksistowskiej. Uczony radziecki Tokariew uważa, że Eliade posługując się przedmiotem kultu dla pogrupowania hierofanii, dokonuje poważnego nadużycia, traktuje bowiem grupy hierofaniczne jak "pojęcia worki", w których bez ładu i składu powrzucone są przeróżne, nie mające nic ze sobą wspólnego zjawiska. W tym celu Eliade - rzecz jasna - szuka za wszelką cenę zbieżności, a pomija milczeniem różnicę. A różnice są niemałe, zbieżności zaś - tylko przypadkowe; tzw. całości hierofaniczne są - zdaniem Tokariewa - wynikiem petryfikacji momentów rozwoju historycznego zjawisk religijnych. Tokariew jako marksista wykazuje w

\* Niezbyt szczęśliwe jest użycie przez Tokarskiego terminu "generalizacja", mogłoby ono bowiem sugerować, iż Eliade posługiwał się metodą indukcyjną; stwierdzenie "poziomy generalizacji" znaczy tu jednak tyle co "poziomy ogólności".

<sup>32</sup> S. Tokarski, *Eliade i Orient*, s. 46.

swojej pracy *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, że przedmiot kultu zmienia w sposób istotny swe funkcje w ramach różnych formacji społeczno-ekonomicznych.<sup>33</sup> Tadeusz Margul z kolei nazywa religioznawstwo Eliadego religioznawstwem wyznaniowym, zaangażowanym konfesyjnie po stronie hinduizmu i przeciwstawia je religioznawstwu naukowemu, czyli marksistowskiemu, którego źródłem naukowości jest nastawienie laickie. “Uwarunkowanie monokonfesyjne religioznawstwa Eliadego można postawić w jednym rzędzie - pisze Tadeusz Margul - z uwarunkowaniem monokonfesyjnym religioznawców chrześcijańskich, zwłaszcza katolickich. Tylko, że punktem wyjścia jest tu hinduizm, a tam banalny na gruncie europejskim chrystianizm. Stąd oryginalność i rewelacyjność wyników Mircea Eliadego - daleka wszelako od wyjścia z zaczarowanego kręgu wyznaniowości.”<sup>34</sup> Poza zarzutem wyznaniowości Margul podobnie jak Tokariew ma za złe Eliademu jego ignorowanie historii i zacieranie różnic między religiami, po to, by zaspokoić swoje skłonności komparatystyczne i syntetyczne. Eliade poza *Traktatem o historii religii*, z rzadka podejmował problemy swojego warsztatu, dopiero w 1976 roku, decyduje się na nowe ujęcie tego, o czym pisał 27 lat wcześniej; wydaje *Historię wierzeń i idei religijnych*. Także ta praca ma na celu ukazanie “jedności duchowych dziejów ludzkości”, tyle, że tym razem Eliade czyni to uwzględniając kontekst historyczny i kulturowy. Ale i w tym przypadku Eliadego interesują dzieje religii o tyle, o ile są one ekspresją wiecznej postawy człowieka wobec sacrum. W rezultacie historia religii w ujęciu Eliadego staje się pewnego rodzaju antropologią filozoficzną i filozofią dziejów. Dlatego też praca ta nie odparła zarzutów krytyki, historia religii Eliadego, to w dalszym ciągu tylko aprioryczna spekulacja filozoficzna pretendująca do rangi nauki. dzięki posiłkowaniu się dowolnie przytaczanymi danymi empirycznymi. Eliade nie traktuje poważnie danych empirycznych, są one dla niego tylko środkiem dla “udowodnienia” tego, co z góry sobie założył. “Niektóre zarzuty stawiane Eliademu - pisze Andrzej Bronk - są typowe i wspólne dla nauk humanistycznych i mają podstawę w naturze

<sup>33</sup> Zob. S.A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa 1969.

<sup>34</sup> T. Margul, *Mircea Eliade jako teoretyk świętości i mitu*, [w:] T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 330.

samych badanych zjawisk. Można stwierdzić, że w dyskusjach nad zasadnością podejścia Eliadego on sam oraz jego krytycy posługują się różnymi pojęciami (paradygmatami) nauki i naukowości: dość swobodnym Eliade i scjentyistycznie zawężonym jego krytycy, oraz dwiema różnymi koncepcjami metody naukowej: hipotetyzm u Eliadego i indukcjonizm u jego adwersarzy. Takie terminy, jak: “normatywny”, “aprioryczny”, “nienaukowy”, “nieobiektywny” itp. nabierają tu, w zależności od teoretycznego kontekstu, odmiennych znaczeń.”<sup>35</sup> W pracach Eliadego nakładają się na siebie trzy warstwy: warstwa empiryczna, hermeneutyka zjawisk religijnych, czyli metoda fenomenologiczna i założenia ontologiczne co do istnienia idealnych, ponadczasowych struktur religijnych. Założenia ontologiczne nie są oczywiście jakimś zupełnym *a priori*, ale są poprzedzone badaniem pewnej ilości danych empirycznych poddanych fenomenologicznej *epoche*. Żadną miarą nie są to jednak indukcyjne uogólnienia. W dalszej kolejności zjawiska religijne są wyjaśniane, tzn. rozumiane w ramach przynależności do ogólnych archetypów. Falsyfikacja, czy weryfikacja empiryczna koncepcji Eliadego nie wydaje się być możliwa ze względu na ogromną ilość, różnorodność, a także fragmentaryczność i przypadkowość danych, jak również ze względu na ich specyfikę, są to przecież dane religijne, a więc z natury wykraczające poza siebie.<sup>36</sup> Jest to więc już problem pojmowania charakteru danych empirycznych, czy zjawiska religijne są tylko “tym, czym są”, czy też wskazują na “coś poza sobą”. Fenomenolog religii zakłada, że zjawiskom religijnym przysługuje odniesienie do czegoś transcendentnego, nawet jeśli ta

<sup>35</sup> A. Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia...*, s. 280.

<sup>36</sup> “O ile taka różnorodność jest dopuszczalna przy badaniu jednej religii, o tyle staje się nieznośna, gdy przystępujemy do studium z zakresu religioznawstwa porównawczego, którego celem jest przeprowadzenie porównania dużej ilości odmian sacrum. (...) Nauki historyczne muszą, oczywiście, również ograniczyć się do takiej dokumentacji fragmentarycznej i przypadkowej, ale zadanie historyka religii jest o wiele zuchwalsze od zadań zwykłego historyka, który ma odtworzyć jakieś wydarzenie lub szereg wydarzeń przy pomocy garstki zachowanych dokumentów. Historyk religii musi nie tylko odtworzyć historię danej hierofanii (obrzędu, mitu, bóstwa, kultu), lecz także, i to przede wszystkim, zrozumieć i uczynić zrozumiałą tę odmianę sacrum, która objawia się za pośrednictwem tej hierofanii.” Zob. M. Eliade, *Traktat...*, s. 11.

transcendencja jest rozumiana jako istniejąca tylko w świadomości wyznawcy. Eliade zaś idzie znacznie dalej przypisując sacrum idealny sposób bytowania. W tym miejscu znów powracamy do problemu redukowalności, czy nieredukowalności zjawiska religijnego; zdaniem Eliadego “obiektywna” historia religii jest możliwa tylko wówczas, gdy zjawiskom religijnym odmawiamy ich swoistości. Owa “obiektywność” jest w tym wypadku niczym innym, jak również filozoficzną kontrpropozycją, która zjawiskom religijnym nie przypisuje sensu, sacrum chce utożsamić z profanum. “Krytyka stanowiska Eliadego z punktu widzenia jakiegokolwiek funkcjonalnej teorii jest tedy - pisze Leszek Kołakowski we wstępie do polskiego wydania *Traktatu o historii religii* - konfliktem dwóch odmiennych sposobów usensawiania świata ludzkiego, obu zaszczipionych na filozoficznej projekcji.”<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, wstęp do M. Eliade, *Traktat...* s. VI.

\*WITOLD WORACH - student V roku filozofii U.Śl. oraz II roku Eksternistycznego Studium Teologii KUL w Katowicach. Interesuje się zagadnieniami z zakresu filozofii religii i antropologii filozoficznej.