

Adam Lelito

Eliadowska wizja przeobrażeń zachowań religijnych we współczesnej cywilizacji zachodnie

Nurt SVD 46/2 (132), 116-151

2012

Artykuł został 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.

Eliadowska wizja przeobrażeń zachowań religijnych we współczesnej cywilizacji zachodniej

Ks. Adam Lelito



Doktor nauk teologicznych w zakresie religiologii, absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, autor książki: *Człowiek – animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego* (Tarnów 2008).

Wstęp

Spoglądając na współczesną cywilizację zachodnią zauważamy w niej dwie dominujące tendencje: kryzys chrześcijaństwa oraz zjawisko ateizmu. Współczesna Europa zdaje się kierować pewną sprzecznością polegającą na zmniejszającym się zapotrzebowaniu na religię chrześcijańską, przy jednoczesnym zainteresowaniu różnymi zjawiskami religijnymi czy quasi-religijnymi, jak: sekty, magia, okultyzm, New Age i inne. Mamy tu do czynienia jedynie z pozorną sprzecznością, gdyż w obydwu przypadkach daje się zauważyć ten sam ważny problemem kryzysu religijnego. Kardynał Joseph Ratzinger (ur. 1927) – papież Benedykt XVI pisze:

„Próbuje się twierdzić, że nie mamy dziś do czynienia z kryzysem religii, ale z kryzysem chrześcijaństwa. Nie zgodziłbym się z tym, ponieważ samo rozprzestrzenianie się religijnych lub religijno-podobnych fenomenów nie oznacza jeszcze rozkwitu religii. Jeśli chore formy religijności przeżywają dziś wysoką koniunkturę, to potwierdza to tylko fakt, że religia nie ginie, ale znajduje się w stanie poważnego kryzysu”¹.

¹ J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 115.

Oznacza to, iż mamy do czynienia z powszechnym w Europie kryzysem religijnym, co w tej części świata łączy się głównie z kryzysem religii chrześcijańskiej. Ponadto cywilizacja Zachodnia zdaje się upowszechniać postawę milczenia, obojętności czy wręcz wrogości (tzw. ateizm „nowej fali”) wobec wszystkiego, co religijne. Naczelną zasadą człowieka nowożytnego staje się wolność i twórczość. Człowiek sam siebie kreuje żyjąc w świecie, układanym i klasyfikowanym przez naukę. Lansuje się w cywilizacji zachodniej postawę agnostycyzmu i ateizmu, które kwestię Boga i religii umieszczają poza nawiasem zainteresowań człowieka. Przeciwdziałanie owemu kryzysowi religii chrześcijańskiej oraz zjawisku ateizmu domaga się pogłębionej refleksji nad mentalnością człowieka współczesnej cywilizacji zachodniej oraz kształtem wytworzonej przez niego kultury. Należy także przyrzeć się pewnym czynnikom, które ukształtowały takie a nie inne oblicze współczesnego człowieka Zachodu oraz pokusić się o nakreślenie perspektyw dotyczących przyszłości religii w zdesakralizowanej Europie.

Spojrzymy na zagadnienie religii we współczesnej cywilizacji zachodniej z punktu widzenia religioznawczego, opierając się na twórczości historyka religii pochodzenia rumuńskiego – Mircei Eliadego (1907-1986), wieloletniego kierownika katedry historii religii na uniwersytecie w Chicago. Eliade był laureatem kilkudziesięciu doktoratów *honoris causa* renomowanych uniwersytetów oraz współtwórcą zasłużonej dla religioznawstwa Szkoły Chicago. Wybitny naukowiec, a zarazem wielki wizjoner prezentował nowatorskie podejście do kwestii religii i kultury oraz ich roli, jaką odgrywają w cywilizacji archaicznej i współczesnego Zachodu. Spróbujemy wzorem Eliadego spojrzeć na współczesną cywilizację zachodnią oczami człowieka pierwotnego, aby lepiej uchwycić zaistniałe zmiany w dziedzinie religii i religijności.

1. Religia jako „doświadczenie *sacrum*”

Eliade przyznaje, iż faktem jest niemożliwość dotarcia do pierwszej fazy religijnego życia człowieka pierwotnego, które owiane jest mrokiem tajemnicy z powodu skąpych danych archeologicznych i problemów z ich interpretacją. Co więcej, jeśli przyjąć, że wszystkie zjawiska religijne są uwarunkowane społecznie, ekonomicznie, psychologicznie czy historycznie, wtedy być może nie sposób dotrzeć do istoty „czystego” zjawiska religijnego. Jednak, zdaniem Eliadego, historyczne uwarunkowanie mitów czy rytuałów nie wyjaśnia samego istnienia tych zjawisk religijnych ani nie udziela odpowiedzi na py-

tanie, czym właściwie one są². Dostrzegalny jest tu sprzeciw naszego autora wobec wszelkich redukcjonizmów próbujących sprowadzić religię do czynnika kulturowego, społecznego, politycznego, psychologicznego. Badanie religii powinno się dokonywać w oparciu o własną płaszczyzną odniesień, co wyraził Eliade w słowach:

„Fakt religijny odkrywa swe głębsze znaczenie, kiedy rozpatrywany jest na własnej płaszczyźnie odniesienia, a nie kiedy redukuje się go do jednego z jego drugorzędnych aspektów lub kontekstów”³.

Autor *Traktatu o historii religii* jest zwolennikiem szerokiej hermeneutyki dokumentów religijnych, obejmującej swym zasięgiem wszelkie dostępne nam tradycje religijne, jakie wykształciły się na przestrzeni historii ludzkości. Przyjęcie takiej perspektywy ma służyć dotarciu do wielości intuicji pomocnych w zrozumieniu zjawisk religijnych. Mamy tu do czynienia z próbą wyjaśnienia religii i faktów religijnych w oparciu o ich samoekspresję, a nie poprzez odwołanie się do faktów niereligijnych⁴.

Badając zróżnicowany świat religii można dojść do przekonania, iż termin „religia” jest mało precyzyjny, a ponadto posiada kulturowo ograniczoną historię. Niedopuszczalnym wydaje się dla Eliadego stosowanie tego samego terminu, bez żadnej różnicy, na oznaczenie tak odmiennych tradycji religijnych, jak religie starożytnego Bliskiego Wschodu, monoteizmów wywodzących się ze Starego Testamentu, wielkich systemów religijnych Dalekiego Wschodu czy religijności ludów „prymitywnych”. Nasz autor dochodzi do przekonania, iż na tworzenie nowego terminu, aby opisać te wszystkie zjawiska, jest już za późno⁵. Stosowane dotychczas znaczenie słowa „religia” wydaje się dla rumuńskiego religioznawcy zbyt ciasne i nieoddające w pełni złożoności fenomenu doświadczenia religijnego.

Postulatem Eliadego jest ocalenie terminu „religia” pod warunkiem wszakże, iż „nie oznacza bynajmniej wiary w Boga, bogów czy duchy, ale że odnosi się do doświadczenia *sacrum*”⁶. W swojej programowej książce *Traktat o historii religii* nasz autor pisze:

² Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 78 n.

³ Tenże, s. 17 n.

⁴ Zob. J. Waardenburg, *Religie i religia*, Warszawa 1991, s. 155 n.

⁵ Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 5; tenże, *Christine Delacampagne rozmawia z Mircea Eliadem*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 11, 1987, s. 57 n.

⁶ Tenże, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 5.

„Wszystkie dotychczasowe definicje zjawiska religijnego mają jedną wspólną cechę: każda z nich przeciwstawia na swój sposób *sacrum* (sakralność, świętość) i życie religijne – *profanum* (powszedniości, świeckości) i życiu świeckiemu”⁷.

Umysł ludzki nie mógłby funkcjonować bez przekonania o istnieniu w świecie czegoś, co jest nieredukowalnie rzeczywiste. Niemożliwe do wyobrażenia jest pojawienie się świadomości w sytuacji, gdy ludzkie przeżycia i popędy pozbawione byłyby znaczenia. Świadomość rzeczywistego i posiadającego znaczenia świata łączy się z odkryciem *sacrum*⁸. Człowiek nie może żyć w „chaosie”, dlatego dzięki procesowi dialektycznemu, który fenomenologia i historia religii określa jako manifestację *sacrum* – życie ludzkie nabiera sensu⁹.

Rozwiązaniem proponowanym przez Eliadego jest badanie zjawiska religii w oparciu o pewność osobistą bazującą na przecuciach, marzeniach, ekstazie, przeżyciu estetycznym. Eliade dowartościowuje pewność osobistą, która stanowi punkt wyjścia metody poznawczej, niedomagającej się żadnych argumentów natury logicznej, kosmologicznej, ontologicznej¹⁰. Podejście naszego autora do badania religii jest więc interpretacją intencji ludzi wierzących, jak również analizą subiektywnej strony znaczenia, odmiennej od tej, jaką fakty mają same w sobie. Widoczne jest tutaj wykorzystanie psychologizującej hermeneutyki w celu opisanego zjawiska religijnego¹¹.

Wszystko, co posiada dla człowieka znaczenie, jest przejawem *sacrum*. Eliade pisze w jednym ze swych pamiętników:

„Dla mnie, podobnie jak dla Hindusa, Greka, człowieka pierwotnego czy średniowiecznego, religia jest. Obecności boskiej zaznałem tylko w niektórych momentach rozpaczy, jednak przez całą resztę czasu stwierdzam tę obecność w każdym ludzkim akcie. Dobitniej: dla mnie religia jest pragnieniem intuicyjnego wglądu w rzeczywistość, absolut. Odnajduję to pragnienie w każdym znaczącym dokonaniu człowieka, we wszystkich epokach”¹².

⁷ Tenże, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 19.

⁸ Zob. tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, t. 1, Warszawa 1997, s. 1.

⁹ Zob. tenże, *Préface*, [w:] A. Douglas, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris 1982, s. 7; tenże, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 6.

¹⁰ Zob. M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941-1985*, Warszawa 2001, s. 571 n.

¹¹ Zob. A. Bronk, *Postłowie. Religie i religia w fenomenologicznej wizji Jacques'a Waardenburga*, [w:] J. Waardenburg, *Religie...*, dz. cyt., s. 199 n.

¹² M. Eliade, *Dziennik portugalski i inne pisma. Fragmenty, „Przegląd Filozoficzny*

Mamy tu zatem do czynienia z nowym spojrzeniem na religię, które pozwala zauważyć stałą obecność tzw. „metafizyki” nie tylko w historycznie udokumentowanych systemach religijnych, ale również w twórcach kulturowych czy ahistorycznych sytuacjach człowieka, związanych ze snem, marzeniami, kontemplacją.

Mówiąc o historycznie udokumentowanych tradycjach religijnych, nasz autor wyróżnia jako wzorcową – archaiczną religię kosmiczną. W czasach archaicznych miała się zrodzić archaiczna ontologia dająca początek i stanowiąca bazę wszelkich zjawisk religijnych. Owa archaiczna ontologia to archetypy stanowiące ponadczasowe struktury religijne, wyrażające się w postaci wszelkich *hierofanii*, symboli, mitów, obrzędów, dzięki którym człowiek kontaktuje się z *sacrum*¹³. Archaiczna religia postrzegała cały Kosmos jako przepełniony obecnością *sacrum*, a człowieka zapraszała do wspólnoty z Kosmosem. Wielkie systemy religijne, które pojawiły się w późniejszym okresie, są odpowiedzialne za dokonanie stopniowej desakralizacji. Zdaniem Eliadego, judaizm i chrześcijaństwo posunęły się w tej desakralizacji najdalej powodując, iż manifestacji *sacrum* przestano szukać w Kosmosie, a zaczęto w historii. Odnowę religijną łączy nasz autor z przywróceniem „religijności kosmicznej”.

Poszerzenie terminu „religia” oznacza, iż zjawiskiem religijnym określa rumuński religioznawca wszelkie dostępne nam fenomeny kultury, jak symbole, obrzędy, mitologie¹⁴. Odwołując się do kultury pierwotnej można zauważyć połączenie religii z kulturą. Wszelkie twory kulturowe w społecznościach tradycyjnych posiadały znaczenie religijne. Różnorakie zjawiska kulturowe, jak: taniec, muzyka, sztuka, architektura, rzemiosło czy nawet zabawki dla dzieci, posiadały pierwotnie znaczenie sakralne¹⁵. Zjawiskiem stosunkowo nowym w historii ludzkości jest autonomia tańca, poezji lub sztuk plastycznych. Pierwotnie omawiane tu zjawiska miały wartość i funkcję religijną¹⁶. Ponieważ wytwory kultury posiadają dla człowieka znaczenie, dlatego Eliade dostrzega w nich *hierofanię* manifestującą *sacrum*.

Aktywność imaginacyjna człowieka oraz jego doświadczenia oniryczne są także przepełnione różnorodnością symboli, postaci i tematów religijnych. Powołując się na opinię psychologów, Eliade docho-

– Nowa Seria”, t. 16, nr 4, 2007, s. 18.

¹³ Zob. A. Bronk, *Podstawy nauki o religii*, Lublin 2003, s. 272.

¹⁴ M. Eliade, *Christine Delacampagne rozmawia...*, art. cyt., s. 57 n.

¹⁵ Zob. tenże, *Traktat...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁶ Zob. tenże, *Próba labiryntu. Rozmowa z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992, s. 149.

dzi do przekonania, iż nieświadomość jest religijna¹⁷. Funkcję religijną nieświadomości dostrzega rumuński religioznawca w rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych. Treść i struktury nieświadomości są produktem sytuacji egzystencjalnych, jakie poprzedzały pojawienie się myślenia i dlatego nieświadomość jest owiana aurą religijności. Kryzys egzystencjalny podaje w wątpliwość realność świata oraz obecność ludzi w świecie, a zatem jest właściwie kryzysem religijnym, ponieważ w archaicznym stadium kultury byt i *sacrum* tworzą jedno. Przeżycie *sacrum* ustanawia świat, a wszelka religia jest z jednej strony ontologią, z drugiej – wzorcowym rozwiązaniem wszelkiego kryzysu egzystencjalnego. Rozwiązanie religijne jest wzorcowe nie tylko dlatego, że może być powtarzane w nieskończoność, ale także z tego powodu, iż nadaje się mu pochodzenie nadprzyrodzone. Religia nie tylko znosi kryzys, lecz także „otwiera” istnienie ludzkie na wartości, które już nie są prywatne, ale są pozaosobniczym światem Ducha. Sny i marzenia określane jako „mitologie prywatne” człowieka nie oddziałują ontologicznie z taką mocą jak mity, ponieważ nie angażują całego człowieka, a zarazem nie przemieniają sytuacji prywatnej we wzorcową. Ahistoryczne przeżycia człowieka związane z lękiem, marzeniami, fantazją są w sensie formalnym zjawiskami religijnymi, ale nie wchodzą w ramy określonego światopoglądu oraz nie tworzą konkretnych form zachowania. Omawiane tu zjawiska stanowiące przeżycia indywidualne, aby mogły bardziej oddziaływać na człowieka, muszą poprzez religijny ogląd świata „otworzyć” się na to, co powszechne. Otwarcie się na to co „uniwersalne” wymaga, aby symbolika znajdująca się w snach, marzeniach, obudziły całą świadomość człowieka¹⁸.

Omawiana przez nas propozycja poszerzenia znaczenia terminu „religia” niesie ze sobą dwie konsekwencje kluczowe dla Eliadowskiego postrzegania współczesnej cywilizacji zachodniej. Pierwszą jest teza Eliadego, iż człowiek jest z natury istotą religijną – *homo religiosus*. Oznacza to, iż człowiek współczesny Zachodu czy tego chce, czy też nie, jest człowiekiem religijnym (inną kwestią jest to, czy ta religijność jest w pełni świadoma, czy też nie). Drugim skutkiem takiego ujęcia religii jest połączenie religii z kulturą, co znajdzie swój wyraz w poszukiwaniu religijnych zjawisk w na pozór świeckich fenomenach, jak nauka, systemy polityczne, subkultury czy literatura.

¹⁷ Zob. tenże, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, Kraków 1997, s. 180.

¹⁸ Zob. tenże, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1999, s. 173-176.

2. Człowiek jako *homo religiosus*

Podjmując kwestię definicji człowieka należy zwrócić uwagę na kluczową dla naszego autora kategorię *sacrum*, które stanowi konstytutywny element struktury ludzkiej świadomości¹⁹. Obserwując wszelkie dostępne nam kultury, jakie wykształciły się na przestrzeni historii, możemy zauważyć, iż człowiek zawsze otaczał się mnóstwem rytuałów, symboli i mitów religijnych. Doświadczenie przez człowieka *sacrum* jest najbardziej pierwotnym wyznacznikiem jego człowieczeństwa. Wyraża to dobitnie Eliade w stwierdzeniu:

„Na najbardziej archaicznych poziomach kultury życie, pojmowane jako bycie człowiekiem, jest samo w sobie aktem religijnym; zdobywanie pożywienia, współżycie seksualne i praca mają wartość sakramentu. Innymi słowy, być człowiekiem, a raczej nim się stawać, znaczy być «religijnym»”²⁰.

Nowe ujęcie religii niesie ze sobą nowe spojrzenie na człowieka, który z natury swej jest istotą religijną. Religia nie jest jedynie infantylnym etapem w ewolucji człowieka, ale staje się jednym z podstawowych wyznaczników człowieczeństwa. Istota ludzka tym różni się od innych istot, iż jest otwarta na rzeczywistość sakralną, dlatego można powiedzieć za profesorem Stanisławem Tokarskim (ur. 1941), że u Eliadego religia staje się specyficznym wyróżnikiem gatunkowym człowieka²¹.

Rumuński religioznawca definiuje człowieka jako *homo religiosus*. Należy zaznaczyć, iż termin ten nabiera u Eliadego kluczowego znaczenia antropologicznego odmiennego od znacznej części jego poprzedników. Naukowcy, jak: Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Max Scheler (1874-1928) i Joachim Wach (1898-1955) – terminem *homo religiosus* posługiwali się wyłącznie w odniesieniu do charyzmatycznej jednostki, takiej jak mistyk. Fenomenolog religii Gerardus van der Leeuw (1890-1950) termin *homo religiosus* odnosił do osób, które są religijne i nie uległy procesowi sekularyzacji. Tymczasem Eliade łączy pojęcie *homo religiosus* z ludzką naturą²², przez co obejmuje tym terminem wszystkich ludzi. Czło-

¹⁹ Zob. tenże, *Historia wierzeń...*, t. 1, dz. cyt., s. 1.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. S. Tokarski, *Recenzja rozprawy doktorskiej ks. Adama Lelito „Człowiek – animal mythicum, w ujęciu Mircei Eliadego”*, Warszawa 2006, s. 5 (mps, UKSW).

²² Zob. D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, New York 1993, s. 92; zob. też G.D. Alles, *Homo Religiosus*, [w:] M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 6, New York-London 1987, s. 443 n.; A. Małachowski, *Koncepcja człowieka*

wiek jest istotą religijną na każdym etapie tworzonej przez siebie historii²³. Religię należy traktować jako rzeczywistość pierwotną, której nie można niczym zastąpić czy w jakikolwiek sposób zredukować²⁴. Oznacza to, iż nawet osoby deklarujące się jako agnostycy czy ateści, którzy uważają się za obojętnych religijnie lub niewierzących w Boga, w świetle koncepcji naszego autora nadal są ludźmi religijnymi, aczkolwiek ich religijność została zepchnięta do podświadomości.

Eliade nie uważa religijności za jedyną jakość istoty ludzkiej, gdyż człowiek charakteryzowany jest również przy pomocy innych pojęć: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo viator* i *homo ludens*. Rumuński religioznawca pragnie zaznaczyć, iż wszystkie te określenia jednoczą się w człowieku religijnym. Odkrywając spoiwo łączące te wszystkie jakości zaczynamy rozumieć „totalnego człowieka”²⁵. Stwierdzenie, że człowiek jest istotą religijną oznacza, iż pełny rozwój człowieczeństwa jest niemożliwy bez pierwiastka nadprzyrodzonego. Egzystencja człowieka domaga się trwałych niezmiennych wartości, pragnie tego, co realne, dzięki czemu ma trwałe oparcie i punkt odniesienia wobec otaczającej ją rzeczywistości. Nasz historyk religii czyni z *sacrum* podstawę ontologiczną, dającą człowiekowi poczucie sensu oraz możliwość bycia twórczym w działaniu²⁶. Należy zaznaczyć, iż Eliade w swoich badaniach podkreśla znaczenie religijności, a nie konkretnych tradycji religijnych. Rumuński religioznawca pisze:

„Wydaje mi się, że tylko jedno jest uniwersalne: religijność. Religijność często znajduje się w stanie konfliktu z religią. Jest to

u myśli Mircei Eliadego, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, t. 5, nr 2, 1997, s. 108.

²³ Zob. Z.J. Zdybicka, *Rozumienie człowieka a wyjaśnienie faktu religii*, [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, s. 357 n; tenże, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 37-38, z. 1, 1989-1990, s. 248 n; tenże, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 98 n; Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995, s. 163 n; tenże, „*Homo religiosus*” w koncepcji Mircei Eliade, „Ateneum Kapłańskie” t. 92, z. 1, 1979, s. 18 n.

²⁴ Zob. M. Eliade, *Traktat...*, dz. cyt., s. 13 n; zob. też J. Krasieński, *Homo religiosus: podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sandomierz 2002, s. 80.

²⁵ Zob. D. Cave, *Mircea Eliade's Vision...*, dz. cyt., s. 92 n; zob. też M. Eliade, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 170 n; tenże, *Historia wierzeń...*, t. 1, dz. cyt., s. 8; G.D. Alles, *Homo religiosus*, art. cyt., s. 442 n.

²⁶ Zob. J.A. Saliba, *Die Zukunft des „Homo Religiosus”*. *Einige anthropologische Gedanken zu Mircea Eliade*, [w:] H.P. Duerr (red.), *Sehnsucht nach dem Ursprung: zu Mircea Eliade*, Frankfurt 1983, s. 12; zob. też J. Bramorski, *Antropologiczny wymiar symboliki przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, „Forum Teologiczne”, nr 3, 2002, s. 154 n.

pierwsze, fundamentalne uczucie, w którym zakorzenione są wszystkie doświadczenia religijne²⁷.

Religijność wyraża się zatem poprzez różne religie, ale nie jest z nią tożsama. Kryzys wielkich systemów religijnych nie musi oznaczać, według naszego autora, osłabienia lub zaniku religijności, ale poszukiwanie jej nowej formy wyrazu.

3. Proces desakralizacji cywilizacji zachodniej

Charakterystyczną cechą współczesnej cywilizacji zachodniej jest szeroko rozumiana desakralizacja obejmująca różne obszary życia człowieka. Duchowy kryzys cywilizacji zachodniej łączy nasz autor z desakralizacją Kosmosu, kościołów i stosunków międzyludzkich²⁸. Desakralizacja jest długotrwałym i złożonym procesem powodującym kryzys wielkich tradycji religijnych oraz pojawienie się nowych zjawisk religijnych. Spróbujemy przeanalizować poszczególne obszary desakralizacji i wskazać na pewne zmiany, jakie ten proces ze sobą niesie.

3.1. Niemy Kosmos

Człowiek religijny społeczności archaicznej uważał, iż świat istnieje dlatego, że został stworzony przez bogów. Kosmos jest tożsamy ze światem, który otacza człowieka i wyraża się między innymi poprzez takie zjawiska, jak słońce, księżyc, ziemię, kamień, wodę. Kosmos jest rzeczywistością żyjącą i przemawiającą do człowieka. Słońce symbolizuje to, co trwałe i niezmienne, dlatego w niektórych kultach mamy do czynienia z solaryzacją istoty najwyższej. Rzeczywistości kosmiczne związane ze słońcem stanowią rodzaj herosa walczącego z mrokami; w pewnych kulturach epifanie bogów solarnych symbolizują poznanie. Księżyc ze swoją cyklicznością mówi o narodzinach, śmierci i zmartwychwstaniu, Ziemia wraz z niebem tworzą boskie małżeństwo symbolizujące kosmiczną płodność. Kamień, który zawsze jest ten sam, opowiada człowiekowi o trwałości, sile, trwaniu, objawia istnienie absolutne, ponadczasowe, niezwiązane z procesem stawania się, wyraża niezmiennność i absolutność bytu²⁹. Woda z kolei

²⁷ M. Eliade, *Erotica și mistica în Bengal*, s. 171, cyt. [za:] F. Țurcanu, *Więzień historii*, Warszawa 2008, s. 148.

²⁸ Zob. M. Eliade, *Prawdziwe sny ludzkości. Rozmowa z Mircea Eliade*, „Aneks”, nr 29-30, 1983, s. 75.

²⁹ Zob. tenże, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 128-135.

symbolizuje potencjał wszelkich możliwości, jest macierzą wszelkiej możliwej egzystencji, a zanurzenie w niej wyraża regenerację i nowe narodzenie³⁰. Człowiek społeczności archaicznej postrzega „Naturę” jako nie „naturalną”, dostrzega w niej Nad-Naturę, czyli manifestację sił świętych oraz szyfr rzeczywistości transcendentalnych. Tymczasem człowiek współczesny odróżnia się od społeczeństw tradycyjnych tym, iż uważa siebie za istotę jedynie historyczną i pragnie żyć w radykalnie zdesakralizowanym Kosmosie³¹.

Desakralizacja Kosmosu rozpoczęła się wraz z pojawieniem się judaizmu, kiedy to *sacrum* zaczęło się manifestować nie w Kosmosie, ale w historii³². Człowiek archaiczny dążył do cyklicznego powtarzania boskich wzorców, które odkrywał w Naturze. Natomiast tradycja judeochrześcijańska zaczęła dostrzegać wolę Bożą w wydarzeniach historycznych. Bóg Izraela nieustannie ingeruje w historię, aby poprzez bitwy, zwycięstwa, klęski oznajmić ludzkości swoją wolę. Wydarzenia historyczne zaczynają być postrzegane jako ilustracja relacji człowieka względem Boga, a zatem nabierają wartości religijnej, której wcześniej nie posiadały. Hebrajczycy jako pierwsi dowartościowują historię – czynią z niej epifanię Boga. Koncepcja ta zostanie podjęta i rozbudowana przez chrześcijaństwo³³.

Świat nowożytny dokonał innowacji polegającej na rewaloryzacji wartości świętych na płaszczyźnie świeckiej. Nastąpiła przemiana wartości, jakie przypisywano Naturze. Zerwanie całkowitej więzów sympatii człowieka względem Natury jest niemożliwe, dokonało się jednak ich osłabienie. Dawna sympatia magiczno-religijna została zastąpiona przez emocję estetyczną bądź uczuciową, wydarzenie sportowe lub higieniczne. Kontemplacja została wyparta przez obserwację, doświadczenie czy rachunek. Relacja człowieka nowożytnego do Natury pozbawiona jest duchowej postawy człowieka kultury archaicznej³⁴. Wartość religijną straciły zjawiska kosmiczne: Słońce, Księżyc, ciała niebieskie, kamień, rzeka. Człowiek nowożytny postrzega Kosmos jako nieprzejrzysty i niemy. Kosmos nie niesie już dla współczesnego człowieka przesłania, nie jest szyfrem, którym należy się posłużyć, aby odkryć prawdę o sobie³⁵.

Objawienie przestrzeni świętej człowiekowi powodowało, że posiadał on „punkt stały”, dzięki któremu mógł się zorientować w cha-

³⁰ Zob. tenże, *Traktat...*, dz. cyt., s. 207 n.

³¹ Zob. tenże, *Inicjacja...*, dz. cyt., s. 7, 13.

³² Zob. tenże, *Christine Delacampagne rozmawia...*, art. cyt., s. 58.

³³ Zob. tenże, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 116 n.

³⁴ Zob. tenże, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, s. 21 n.

³⁵ Zob. tenże, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 146 n.

otycznej homogeniczności, otrzymując możliwość „ustanowienia świata” oraz rzeczywistego życia. Doświadczenie świeckie pozostaje przy homogeniczności i względności przestrzeni, co powoduje, że prawdziwa orientacja nie jest tu możliwa. Doświadcza się w egzystencji świeckiej braku wyraźnie wyznaczonego ontologicznie „punktu stałego”. „Świat”, w którym żył człowiek archaiczny, zostaje zastąpiony fragmentami rozbitego uniwersum stanowiącego amorficzną masę wielu mniej lub bardziej neutralnych „miejsz”, do których człowiek w poczuciu obowiązków społecznych to się zbliża, to oddala³⁶.

Przykładem desakralizacji Kosmosu jest w społeczeństwach industrialnych spojrzenie na dom. Mieszkanie przestaje być obrazem świata, a zatem stworzeniem Boga, jak odbierały je społeczeństwa tradycyjne, ale staje się „maszyną do mieszkania”. Pożądaną cechą idealnego domu staje się jego „funkcjonalność”, przejawiająca się w stworzeniu jak najlepszych warunków do pracy. „Maszynę do mieszkania” można często zmieniać jak inne produkty codziennego użytku typu pralka czy samochód. Ponadto z taką samą łatwością człowiek współczesny może zmienić nie tylko mieszkanie, ale także miasto, z którego pochodzi czy kraj, w którym się wychował. Domostwo będące „środkiem świata”, stanowiące przestrzeń egzystencjalną i świętą, w społeczeństwach industrialnych zostaje sprowadzone jedynie do przestrzeni geometrycznej³⁷.

3.2. Prywatyzacja i demitologizacja chrześcijaństwa

Świat współczesny związany z cywilizacją zachodnią postrzega religię i to, co się z nią wiąże, czyli sposób życia i światopogląd, głównie z perspektywy chrześcijańskiej³⁸. Współczesna cywilizacja zachodnia zrodziła się bowiem na terenie Europy zdominowanej od ponad tysiąca lat przez religię i kulturę chrześcijańską. Niestety, niepokojącym zjawiskiem jest obserwowany współcześnie kryzys chrześcijaństwa, którego przyczyn należy dopatrywać się na gruncie przemian społeczno-mentalnych oraz eklezjologii.

Proces chrystianizacji europejskiej społeczności wiejskiej łączył się z wprowadzeniem do nowej wiary prastarej religii kosmicznej. Zjawiska tego Eliade nie określa mianem synkretyzmu religijnego, ale nazywa chrześcijaństwem pierwotnym, ahistorycznym, przeżywanym jako liturgia kosmiczna. Chrześcijańskie społeczności miejskie zagubi-

³⁶ Zob. tamże, s. 17 n.

³⁷ Zob. tamże, s. 41 n, 47.

³⁸ Zob. tamże, s. 133.

ły prawie zupełnie wymiar kosmiczny swej religijności, a zatem dokonał się u nich pierwszy stopień desakralizacji. Przeżycie religijne chrześcijan społeczeństw industrialnych nie jest otwarte na Kosmos, ale stało się przeżyciem wyłącznie prywatnym. Mamy do czynienia, co najwyżej, z odpowiedzialnością przed Bogiem i historią, ale nie ma tu miejsca na Kosmos. Eliade powątpiewa czy współczesny chrześcijanin postrzega jeszcze świat jako dzieło Boże³⁹.

Desakralizacji chrześcijaństwa doszukuje się nasz autor również na gruncie eklezjologii. Chrześcijaństwo dokonało epifanii *sacrum* (królestwa Bożego) we wspólnocie ludzkiej zwanej Kościołem o wyraźnie określonych historycznych granicach. Zdaniem Eliadego, ta nowa interpretacja dialektyki *sacrum*, zainicjowana przez identyfikację Królestwa z Kościołem, zachowa się do czasów współczesnych i, paradoksalnie, przyczyni się do licznych „desakralizacji”. Wśród współczesnych „desakralizacji” chrześcijaństwa nasz autor umieszcza demitologizację Ewangelii i tradycji, banalizację liturgii, symplifikację sakramentów, inklinacje anty-mistyczne, deprecjację symboliki religijnej, koncentrowanie się głównie na etycznych wartościach oraz społecznej funkcji Kościoła⁴⁰. Można by rzec, iż chrześcijaństwo nazbyt koncentruje się na kwestiach instytucjonalno-organizacyjnych, a zarazem gubi to, co boskie, związane z tajemnicą, bogactwem symboli i kontemplacją. Czynniki historyczne zdominowały chrześcijaństwo zachodnie, w którym to, co ponadczasowe i uniwersalne, zostało zepchnięte na dalszy plan.

Odnosząc się do przyszłości chrześcijaństwa nasz autor podkreśla, iż jego siłą są mity, symbole, tęsknoty wychodzące naprzeciw głębokim potrzebom człowieka Zachodu. Chrześcijaństwo jest głęboko zakorzenione, dlatego nie można mówić o jego obaleniu⁴¹. Eliade uważa, iż chrześcijaństwo, mimo wszystko, sprzeciwia się zdesakralizowanemu horyzontowi Kosmosu i życia, tak specyficznemu dla człowieka kultury „nowożytnej”⁴². Oznacza to, iż chrześcijaństwo, pomimo obecnego trwania w kryzysie, nadal pełni misję sakralizacji współczesnej cywilizacji zachodniej. Odwołując się bezpośrednio do Kościoła katolickiego, widzi nasz autor nie tylko kryzys autorytetu, ale również kryzys starych struktur obecnych w liturgii i teologii. Wydaje się, iż nie można mówić o końcu Kościoła, ale raczej o zakończeniu pewnego rodzaju Kościoła chrześcijańskiego. Eliade wyraża nadzieję, iż ten kryzys

³⁹ Zob. tamże, s. 134, 147.

⁴⁰ Zob. tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, t. 2, Warszawa 1994, s. 236.

⁴¹ Zob. tenże, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 380 n.

⁴² Zob. tenże, *Mity, sny...*, dz. cyt., s. 22.

może okazać się twórczy i paradoksalnie przyczynić się do powstania nowych, bardziej żywych oraz znaczących interpretacji⁴³.

Nasz autor zdaje się twierdzić, iż człowiek kultury zachodniej coraz rzadziej odwołuje się do religii chrześcijańskiej, aby orientować się w otaczającej go rzeczywistości. Przyczyn takiego stanu rzeczy doszukuje się w prywatyzacji oraz demitologizacji chrześcijaństwa, co prowadzi do coraz mniejszej integracji człowieka z rzeczywistością kosmiczną oraz eliminuje tak ważne na gruncie egzystencjalnym oddziaływanie mitów i symboli. Desakralizacja chrześcijaństwa powoduje, że współczesny człowiek świata zachodniego nie znajduje oparcia w religii, która coraz mniej przemawia do niego na gruncie egzystencjalnym.

3.3. Mechanizacja relacji międzyludzkich

Spółeczności tradycyjne posiadały swoją świętą historię zawartą w mitologii i tłumaczącą stworzenie świata przez istoty nadprzyrodzone oraz tego, co wydarzyło się później wraz z przybyciem herosów kulturowych lub Przodków mitycznych. Historia święta zawiera wszelkie ważne dla kultury wzorce: opowiada jak rzeczy zaistniały, ustanawia wzory ludzkich zachowań oraz wskazuje na źródło instytucji społecznych i kulturowych. Człowiek społeczeństw archaicznych uważa się za istotę ukształtowaną przez historię mityczną, czyli wydarzenia mityczne, które miały miejsce na początku Czasu. Wszelka praca, jak połów ryb, myślistwo, rolnictwo, to czynność sakralna, naśladująca nadludzki wzór, związany z czynem mitycznego bohatera⁴⁴.

Wtajemniczenie w pełnienie istotnych funkcji społecznych człowiek kultury pierwotnej otrzymywał podczas inicjacji w dojrzałość, do stowarzyszeń tajemnych oraz do powołania mistycznego związanego z pełnieniem funkcji znachora lub szamana. Szczególnie istotne dla naszych rozważań są inicjacje określane przez etnologów jako „obrzędy dojrzałościowe”, czyli rytuały przejścia od dzieciństwa lub młodości do wieku dojrzałego. Dziewczynie podczas inicjacji zostaje objawiona świętość kobieca, w sposób rytualny przygotowuje się do przyjęcia specyficznego sposobu bycia, a zatem stania się twórczą na płaszczyźnie życia. Chłopiec zostaje zaznajomiony z mitami i legendami tradycyjnymi, a poprzez różne próby odporności fizycznej zostaje przygotowany do trudnej egzystencji mężczyzny. Dziewczynka i chłopiec poprzez inicjację stają się istotami seksualnymi, zaczynają uczestniczyć w egzystencji kobiety i mężczyzny, a zarazem zostają pouczeni,

⁴³ Zob. tenże, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 124.

⁴⁴ Por. tenże, *Inicjacja...*, dz. cyt., s. 8 n.

co do swej specyficznej odpowiedzialności, jaką mają pełnić w społeczeństwie, odpowiedzialności, która w kulturze archaicznej ma zawsze naturę religijną⁴⁵. Człowiek społeczności archaicznej za sprawą inicjacji staje się „prawdziwym człowiekiem” wówczas, gdy porzuca kondycję człowieka naturalnego i upodabnia do istoty nadludzkiej. Można by rzec, iż prawdziwy człowiek – człowiek duchowy nie jest owocem naturalnego procesu, ale zostaje „uczyniony” przez starych mistrzów w oparciu o wzorzec objawiony przez istoty boskie oraz przechowany w mitologii. Starzy mistrzowie będąc elitą duchową społeczeństw archaicznych objawiają nowemu pokoleniu głębokie znaczenie egzystencji i pomagają im w przyjęciu odpowiedzialności bycia „prawdziwym człowiekiem”, a dzięki temu uczestniczenia w kulturze⁴⁶.

Desakralizacja stosunków międzyludzkich, zdaniem naszego autora, rozpoczęła się wraz z desakralizacją pracy, to zaś z kolei pociągnęło za sobą zniewolenie przez czas historyczny. Człowiek współczesny stając się więźniem swojego zawodu (a to głównie zapewnia mu społeczną tożsamość), stał się więźniem czasu. Jediną formą ucieczki od czasu historycznego na płaszczyźnie zbiorowej pozostaje rozrywka. Społeczeństwa tradycyjne umożliwiały „wyjście poza czas” poprzez każdą pożyteczną pracę, dlatego społeczeństwa te prawie nie znają „rozrywki”⁴⁷. Człowiek posiada w sobie pragnienie wyjścia z czasu, który Eliade określa własnym, prywatnym i historycznym, aby wejść w tzw. czas „obcy”, ekstatyczny czy fikcyjny, związany z epoką „początków”, kiedy odnajdujemy intensywność przeżyć towarzyszącą poznawaniu rzeczy po raz pierwszy⁴⁸. Doświadczenie „strachu przed historią” jest charakterystyczne dla człowieka, który porzucił religię, a przez to nie posiada nadziei doszukania się jakiegokolwiek ostatecznego sensu, nadającego wartość historycznemu dramатовi. Praca, poprzez którą człowiek uświęcał siebie i umacniał relacje międzyludzkie naśladowując istoty boskie, staje się czynnością jedynie ludzką, związaną z wysiłkiem i znużeniem trwania w czasie historycznym, pozbawioną znaczenia nadprzyrodzonego.

Misteria i gnoza inicjacyjna zastały wyparte w Europie przez chrześcijaństwo. Odnowienie duchowe, którego poszukiwano dawniej za pośrednictwem inicjacji i misteriów, zostaje odtąd realizowane za pośrednictwem sakramentów chrześcijańskich. Ostatecznie można mówić o przetrwaniu we współczesnej Europie pewnych typów inicjacyjnych w postaci zwyczajów folklorystycznych, gier oraz

⁴⁵ Zob. tenże, s. 16, 67.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 16, 23, 32, 67, 184.

⁴⁷ Zob. tenże, *Mity, sny...*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁸ Zob. tenże, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 189.

motywów literackich⁴⁹. Większość scenariuszy inicjacyjnych, tracąc swoją rzeczywistość rytualną (np. romanse arturiańskie), stało się jedynie „motywami literackimi”. Duchowe przesłanie angażuje odąd inną płaszczyznę doświadczenia ludzkiego, związanego bezpośrednio z wyobraźnią. Świat nowożytny posługuje się sztuką, a szczególnie literaturą do przekazywania teologii, metafizyki czy soteriologii. Należy zaznaczyć, iż dla człowieka nowożytnego inicjacja nie pełni funkcji ontologicznej, ponieważ nie mamy tu do czynienia z doświadczeniem religijnym w całości i świadomie podjętym. Współcześnie inicjacja nie niesie ze sobą radykalnej zmiany sposobu bycia osoby inicjowanej ani nie wskazuje na jej zbawienie. Scenariusze inicjacyjne obecne są jedynie na płaszczyźnie witalnej i psychologicznej⁵⁰. Człowiek współczesnej cywilizacji zachodniej uczy się swoich istotnych funkcji społecznych i odpowiedzialności nie poprzez rytualne naśladowanie historii świętej istot boskich oraz pomoc starszych mistrzów, ale na sposób indywidualny, poprzez czytanie literatury zawierającej skarbnicę mądrości ludzkiej. Ważne dla człowieka instytucje małżeństwa, rodziny, organizacji zawodowych odarte z rzeczywistości sakralnej, stają się coraz bardziej pragmatycznymi koniecznościami. Człowiek cywilizacji zachodniej gubi wymiar sakralny własnego życia i relacji międzyludzkich.

4. Człowiek „areligijny” przedstawicielem współczesnej cywilizacji zachodniej

Proces desakralizacji współczesnej kultury europejskiej przyczynił się do pojawienia się w całej pełni fenomenu człowieka „areligijnego”. Współczesna cywilizacja zachodnia dokładnie ukazuje zjawisko człowieka „areligijnego”, który odcina się od transcendencji, uznaje względność „rzeczywistości”, a nawet podaje w wątpliwość sens własnego istnienia. Współczesny człowiek „areligijny” przyjmuje nową sytuację egzystencjalną, kształtowaną jedynie przez historię. Istnieje tylko jeden rodzaj człowieczeństwa, wyrażający się w różnych sytu-

⁴⁹ Społeczności wiejskie niemal całej Europy zachowały aż do XIX w. pewne tematy charakterystyczne dla klasycznych inicjacji dojrzałościowych. Zaliczenie chłopców do grupy „młodych” wiązało się zawsze z przeprowadzeniem obrzędów przejścia i pewnymi próbami inicjacyjnymi. Eliade zauważył tu jednak zupełny zanik symboliki śmierci i zmartwychwstania. Znaczna część motywów inicjacyjnych przetrwała w literaturze, co można zaobserwować szczególnie od początku XII w., kiedy to powstają liczne romanse opowiadające o przygodach Artura, Króla-Rybaka, Percewala oraz innych bohaterów poszukujących Graala. Zob. M. Eliade, *Inicjacja...*, dz. cyt., s. 173-177.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 178-180.

acjach historycznych. Człowiek tworzy sam siebie na tyle, na ile zdesakralizuje siebie i świat. Pomiędzy człowiekiem a jego wolnością stoi *sacrum*, którego „zabicie” daje dopiero poczucie prawdziwej wolności⁵¹.

Wyobcowanie z otaczającego Kosmosu oraz religii powoduje, że człowiek przeżywa kryzys swojej własnej egzystencji. Człowiek „areligijny”, odzierając śmierć z jakiegokolwiek treści religijnej i postrzegając siebie jedynie jako podmiot i przedmiot historii, popada w lęk przed śmiercią oraz nicością i dochodzi do przekonania o absurdalności i bezsensie życia⁵². Współczesna kultura europejska, jako jedyna, wykształciła zjawisko banalności i bezużyteczności śmierci. We wszystkich kulturach pozaeuropejskich śmierć jest obrzędem przejścia do innego sposobu bytowania i łączy się z całym szeregiem różnych symbolizmów oraz obrzędów inicjacji, odrodzenia bądź zmartwychwstania. Śmierć pozbawiona religijnego znaczenia powoduje, że człowiek współczesny staje sparaliżowany wobec faktu śmierci⁵³.

Charakterystycznym reprezentantem współczesnej kultury europejskiej jest dla Eliadego francuski filozof Jean-Paul Sartre (1905-1980), który koncentruje się w swoim nauczaniu na idei absurdu ludzkiego istnienia, alienacji, zaangażowaniu, sytuacjonizmie, momencie dziejowym. Człowiek współczesny staje się zwykłą bezimienną jednostką, której towarzyszy ciągły dramat wynikający z bycia kimś obcym, skazanym na życie w absurdalnym i pozbawionym sensu świecie. Człowiek wyposażony jest w wolność ograniczoną do konkretnej sytuacji oraz uzależnioną od konkretnego czasu historycznego, wolność, która ostatecznie jest pozbawiona sensu. Koniec końców, człowiecza egzystencja staje się czymś zbędnym⁵⁴.

Tworzona przez człowieka „areligijnego” współczesna cywilizacja zachodnia posiada znamiona „choroby” kulturowej zapowiadającej jej bliski koniec⁵⁵. Kryzys sztuki współczesnej dostrzega nasz autor w tzw. mitologii współczesnych elit, która dąży do kultu przesadnej oryginalności, hermetyczności oraz piętrzenia komunikacyjnych trudności. Zdaniem Eliadego, kierunki sztuki współczesnej takie, jak: kubizm, dadaizm, surrealizm, dodekafonia, „muzyka konkretna”, jak również twórczość literacka takich pisarzy jak James A.A. Joyce (1882-1941),

⁵¹ Zob. tenże, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 168; zob. też D. Allen, *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*, „Journal of Religions”, t. 52, 1972, s. 178.

⁵² Zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturowe. Eseje*, Kraków 1992, s. 40.

⁵³ Zob. tenże, *Mity, sny...*, dz. cyt., s. 59 n.

⁵⁴ Zob. tenże, *Okultyzm, czary...*, dz. cyt., s. 16, 71.

⁵⁵ Por. tenże, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990, s. 250; tenże, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 424.

Samuel B. Beckett (1906-1989) i Eugène Ionesco (1912-1994) posługują się destrukcją artystycznych środków wyrazu, niszcząc to, co już uległo zniszczeniu. Prawdziwi twórcy nie mogą jednak bazować na życiu wśród ruin i pozbawianiu znaczenia tego, co jeszcze znaczenie posiada. Człowieczeństwo domaga się poszukiwania znaczeń, wartości, domaga się od człowieka bycia projektantem czy wynalazcą. Proponowanie czegoś, co jest pozbawione znaczenia jako obiektu kontemplacji i przyjemności estetycznej, jest buntem przeciwko człowieczeństwu i jednocześnie wyrazem krzyku rozpaczliwej pozbawionej wartości współczesnej egzystencji⁵⁶.

Współczesnego zdesakralizowanego Europejczyka określa Eliade jako człowieka upadłego⁵⁷. Kościół katolicki diagnozuje w podobny sposób cywilizację europejską, w której dostrzega niepokojące zjawisko niepewności na gruncie kulturowym, antropologicznym, etycznym i duchowym. Współczesny zdesakralizowany Europejczyk, tracąc perspektywę religijną poddał się rozwojowi nihilizmu na płaszczyźnie filozofii, relatywizmowi w obszarze teorii poznania i moralności, pragmatyzmowi czy wręcz cynicznemu hedonizmowi w odniesieniu do struktur życia codziennego⁵⁸.

Człowiek „areligijny” powstał poprzez przyjęcie postawy przeciwnej do perspektywy zajmowanej przez swych przodków. Nie można jednak zapomnieć, iż człowiek ten jest spadkobiercą *homo religiosus* i zdradza ślady zachowań religijnych, aczkolwiek pozbawionych swego religijnego znaczenia. Zdaniem Eliadego, nie można całkowicie pozbyć się swej przeszłości, gdyż jesteśmy jej wytworem, co powoduje, iż w człowieku „areligijnym”, w najgłębszych pokładach jego bytu, mogą ponownie urzeczywistnić się zachowania religijne. Ludzie „niereligijni” w większości przypadków zachowują się religijnie, chociaż nie są tego świadomi⁵⁹. Ponadto, aktywność imaginacyjna człowieka nowożytnego oraz jego doświadczenia oniryczne są przepelnione różnorodnością symboli, postaci i tematów religijnych. Chociaż ukryte w podświadomości, *sacrum* odgrywa nadal podstawową funkcję w *psyche* człowieka nowożytnego⁶⁰. Eliade zaznacza, iż „całkowity człowiek” nie może osiągnąć całkowitej desakralizacji. Sekularyzacja

⁵⁶ Zob. tenże, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 181.

⁵⁷ Zob. tenże, *Dziennik portugalski...*, art. cyt., s. 31.

⁵⁸ Zob. Jan Paweł II, *adhortacja Ecclesia in Europa* 3, 9.

⁵⁹ Zob. M. Eliade, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 168-170; zob. też D. Allen, *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*, [w:] „Journal of Religions”, t. 52, 1972, s. 178.

⁶⁰ Zob. M. Eliade, *Inicjacja...*, dz. cyt., s. 180.

może zostać uwieczniona sukcesem jedynie na poziomie świadomego życia, kiedy to dawne idee teologiczne: dogmaty, wierzenia, rytuały, instytucje. sukcesywnie zostają pozbawione znaczenia. Natomiast na poziomie aktywności imaginacyjnej i onirycznej człowieka mamy do czynienia z różnorodnością światów prywatnych o religijnej strukturze i znaczeniu, do których sekularyzacja nie ma dostępu⁶¹.

Nasz autor dochodzi do przekonania, iż doskonale świeckiej egzystencji nie ma. Niezależnie od determinacji człowieka, zmierzającej do zdesakralizowania świata i woli życia w świeckim świecie, nie jest możliwe całkowite odrzucenie zachowań religijnych. Nawet w przypadku radykalnie zdesakralizowanej egzystencji dostrzegamy ślady religijnej waloryzacji świata⁶². Pojawiająca się u współczesnych ludzi „areligijność” jest tak naprawdę formą samo-oszustwa, typową dla „nowoczesnej” świadomości, paradoksalnie szukającej radykalnego odłączenia się od historii, którą to zarazem tak mocno waloryzuje.

Powołując się na Bryana S. Renniego (ur. 1954) możemy powiedzieć, iż w ujęciu Eliadego „nowoczesny człowiek”, może być sprowadzony do jednej z trzech kategorii: 1) współczesnej ludzkości, która ogólnie rzecz ujmując niczym istotnym nie odróżnienia się od tradycyjnej religijnej ludzkości; 2) społeczeństwa, które nie rozpoznaje żadnego *sacrum*, nie posługuje się kategorią prawdy, nie odkrywa żadnego znaczenia i w ten sposób nie posiada żadnego wzorca postępowania; 3) społeczeństwa posiadającego specyficzną własność waloryzowania określonej sytuacji historycznej jako „prawdziwej” wraz z towarzyszącą dewaluacją ludzkiej kreatywności. Pierwsza kategoria jest banalna i nic nie wnosi do naszych rozważań. Druga jest prawdopodobnie nieistniejąca, a w każdym razie powinna być przedmiotem badań psychiatrii klinicznej. Trzecia kategoria wydaje się unikalną interpretacją Eliadego. Mamy tu do czynienia ze szczególnym „nowoczesnym człowiekiem”, dla którego „Bóg nie żyje”, który uległ „drugiemu upadkowi”, który zagubił możliwość doświadczania *sacrum* w sposób świadomy⁶³.

Ważną kwestią pozostaje doprecyzowanie, co należy rozumieć pod pojęciem „współczesna cywilizacja zachodnia”. Eliade pisze:

„Przez «świat współczesny» rozumiemy współczesne społeczeństwo zachodnie, jak również pewien stan umysłu, jaki ukształtował się na skutek kolejnych nawarstwień, począwszy od czasu Renesansu i Reformacji. «Współczesne» są aktywne klasy spo-

⁶¹ Zob. tenże, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 9.

⁶² Zob. tenże, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 17.

⁶³ Zob. B. S. Rennie, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, New York 1996, s. 229.

łeczeństw miejskich, to znaczy masa ludzka bardziej lub mniej bezpośrednio ukształtowana przez oficjalną kulturę i szkolnictwo. Pozostała ludność, przede wszystkim w Europie Środkowej i Południowo-Wschodniej, związana jest jeszcze z tradycyjnym, na poły chrześcijańskim, horyzontem duchowym. Społeczeństwa rolnicze cechuje na ogół bierność wobec Historii⁶⁴.

Można stwierdzić, iż terminem „świat współczesny” obejmuje rumuński religioznawca społeczeństwa miejskie świata Zachodniego (Europy Zachodniej i cywilizacyjnie powiązanej z nią Ameryki Północnej), które wytworzyły swoistą kulturę bazującą na waloryzacji historii oraz dystansowaniu się od religii. Przedstawicielem tej kultury jest „człowiek nowożytny” określany również jako „człowiek areligijny”, który uważa się wyłącznie za historycznego, czyli jest kształtowany przez historycyzm, marksizm i egzystencjalizm⁶⁵. Cywilizację Zachodu traktuje nasz autor jako centralną, czyli dominującą jak dotąd we współczesnym świecie w odróżnieniu od peryferyjnej kultury Orientu oraz marginalnych społeczeństw archaicznych. Hegemonia kultury Zachodu na arenie ludzkich dziejów dobiega jednak końca, ponieważ proces globalizacji powoduje odkrycie nowych kultur, które na gruncie egzystencjalnym są bardziej atrakcyjne.

5. Zakamuflowane zachowania religijne współczesności

Charakterystyczną cechą współczesnej cywilizacji zachodniej jest daleko posunięta desakralizacja, jak również zanik tradycji ustnego przekazu i tradycji okultystycznej, stanowiących w przeszłości podstawę, na której opierały się wszelkie cywilizacje. Zaistniałe zmiany powodują przeobrażenie sposobu przeżywania swej religijności przez człowieka współczesnego. Ponieważ człowiek „areligijny” jest przedstawicielem *homo religiosus*, dlatego przechował utajnione zjawiska religijne w różnorodnych na pozór świeckich fenomenach, jak choćby: nauka, systemy polityczne, subkultura młodzieżowa czy literatura. Ograniczymy się jedynie do uchwyceniu struktury religijnej tych najważniejszych, na pozór świeckich, form aktywności człowieka współczesnego.

⁶⁴ M. Eliade, *Mity, sny...*, dz. cyt., s. 17 n.

⁶⁵ Zob. tenże, *Mit wiecznego...*, dz. cyt., s. 169.

5.1. Nauka przejawem sakralizacji natury

Dramatycznie zdesakralizowana egzystencja człowieka współczesnego cywilizacji zachodniej substytutem wiary religijnej uczyniła naukę, dzięki której dokonuje sakralizacji natury. Religijną rolę nauki dostrzega Eliade na przykładzie takich zjawisk, jak mit wiecznego postępu, spirytyzm czy Towarzystwo Teozoficzne. Należy zaznaczyć, iż część tych zjawisk sama się skompromitowała i z perspektywy czasu nie spełniła pokładanych w nich oczekiwań.

Mit wiecznego postępu zrodził się w XVIII wieku. Twórcami tego mitu byli encyklopedyści, a kontynuatorami Auguste Comte (1798-1857) oraz odkrywcy chemii organicznej, dokonujący pierwszych syntez materii (np. tłuszczy). Mit wiecznego postępu utożsamiał postęp w pełnym tego słowa znaczeniu jedynie z rozwojem nauki i techniki. Słabością tego mitu był fakt, iż wielcy prorocy postępu nie byli mistykami, czyli nie wierzyli w to, by nauka i technika spowodowały moralną odnowę człowieka. Koncentrowanie się na własnych siłach i optymizmie jest niewystarczające, aby zmienić naturę ludzką. Mit ten funkcjonował wyłącznie na płaszczyźnie świeckiej, co spowodowało, iż nie był w stanie przetrwać wielkiego kryzysu historycznego, jakim była pierwsza wojna światowa. Mit wiecznego postępu rozwijał się w pozytywistycznie nastawionym XIX wieku, aby ostatecznie ulec osłabieniu za sprawą gigantycznych ofiar ludzkich i cierpienia związanego z dwiema wojnami światowymi. Wiara w niespożyte możliwości wszechmocnej techniki zdolnej wyzwolić świat z wszelkich ograniczeń uległa mocnemu zachwianiu i straciła na znaczeniu po 1914 roku⁶⁶. Mit wiecznego postępu dał podstawy dwóm ruchom parareligijnym: spirytyzmowi i Towarzystwu Teozoficznemu.

Spirytyzm jest ruchem parareligijnym, który pojawił się w 1848 roku w miejscowości Hydesville, na terenie stanu New York. Popularyzatorem tego ruchu była rodzina Johna D. Foxa, która opracowała system kontaktowania się z osobami zmarłymi poprzez seanse spirytystyczne. Kontaktowanie się z rzekomymi duchami odbywało się poprzez utworzenie z siedzących „kręgu” i zadawanie pytań. Odpowiedzią na stawiane pytania miały być rzekome tajemnicze odgłosy wydawane przez istoty rozumne. Zaproponowano ustalenie kodu odbierania tajemniczych odgłosów, zgodnie z którym trzy stuknięcia oznaczały „tak”, jedno oznaczało „nie”, natomiast dwa interpretowano jako „nie wiem”. Podczas seansów spirytystycznych „duchy”

⁶⁶ Zob. tenże, *Prawdziwe sny...*, art. cyt., s. 77 n.

odpowiadały nie tylko poprzez stuknięcia, ale także za pośrednictwem innym odgłosów czy zjawiska wirującego stolika. Trzy siostry Fox pełniły funkcję pierwszych „mediów” w tego rodzaju kontaktach z zaświatami. W spirytyzmie dostrzega Eliade optymizm wynikający z połączenia materializmu, pozytywizmu oraz wiarę w nieograniczone możliwości ewolucji⁶⁷.

Zjawisko spirytyzmu znane było już od starożytności i różnie interpretowane w zależności od kultury i religii, na gruncie których wyrosło. Charakterystyczną cechą spirytyzmu nowożytnego jest, zdaniem Eliadego, perspektywa materialistyczna. Omawiane zjawiska, związane ze spirytyzmem, typu stuknięcia, inne odgłosy lub przechylenie stołu oraz późniejsze materializacje urastają do rangi „pozytywnych dowodów” na istnienie bądź raczej trwanie duszy. Zagadnienia związane z życiem po śmierci oraz nieśmiertelnością duszy znajdowały się w kręgu zainteresowań świata zachodniego już od czasów Pitagorasa (ok. 572-497 r. p.n.e.), Empedoklesa (ok. 495-435 r. p.n.e.) oraz Platona (ok. 427-347 r. p.n.e.). Dawniej rozpatrywano to zagadnienie jako problem natury filozoficznej i teologicznej. Obecnie, w erze nauki i myślenia pozytywistycznego, w dowodzenie istnienia nieśmiertelnej duszy postanowiono zaangażować się w sposób „naukowy” i wykazać eksperymentalnie poprzez wskazanie fizycznych dowodów. Zaczęły pojawiać się w późniejszym okresie skomplikowane narzędzia i laboratoria mające dostarczyć dowody na istnienie duszy po śmierci. Eliade dostrzega we wszelkich poczynaniach parapsychologicznych pozytywistyczny optymizm wyrażający się nadzieją, iż uda się naukowo udowodnić postęzystencję duszy. Rumuński religioznawca określa zatem spirytyzm obsesją namacalnych dowodów i uważa za swoisty przesąd pochodzenia naukowego⁶⁸.

Ruch parareligijny zwany Towarzystwem Teozoficznym został założony w 1875 roku przez Helenę Bławacką (1831-1891)⁶⁹ w Nowym Jorku. Helena Bławacka, dzięki swojej działalności pisarskiej, przekazała współczesności objawienie okultystyczne. Świat nowożytny przyjmował ewolucję i wierzył w mit wiecznego postępu. Bławacka nakreślała wizję nieograniczonej ewolucji duchowej dokonującej się za pośrednictwem metapsychozy oraz sukcesywnie osiąganą intuicji. Założycielka ruchu powoływała się na bliżej nieokreślone objawienie

⁶⁷ Zob. tenże, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 65; tenże, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 475.

⁶⁸ Zob. tenże, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 66; tenże, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 476.

⁶⁹ Helena Pietrowna Bławacka – angielska teozofka pochodzenia rosyjskiego. Uznana za oszustkę przez komisję Brytyjskiego Towarzystwa Badań Psychicznych. Autorka kilku prac w tym tłumaczonych na język polski, np. *Nauka tajemna* (1957); *Głos milczenia* (1957). Zob. M. Eliade, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 113.

pierwotne pochodzenia azjatyckiego, jakie miała otrzymać podczas pobytu w Tybecie. Ponadto Bławacka zabiegała o to, aby dostarczyć pozytywnych, materialnych dowodów w celu nadania doktrynie teozoficznej solidnych podstaw. Towarzystwo Teozoficzne głosiło doktrynę o optymistycznym charakterze, dostarczającą tajemną wiedzę o Uniwersum oraz zdradzającą sekrety ludzkiej duszy, która jest nieśmiertelna i podlega transmigracji. Zdaniem Eliadego, przesłaniem tego ruchu było wskazanie na istnienie nieograniczonego postępu oraz możliwości osiągnięcia przez ludzkość doskonałości⁷⁰.

Omawiany mit wiecznego postępu oraz ruchy parareligijne są przejawem tego samego *Zeitgeist*, co ideologie pozytywistyczne. Tym, co łączy zwolenników tych ruchów oraz przedstawicieli myślenia pozytywistycznego, jest rozczarowanie chrześcijaństwem oraz bezkrytyczna wiara w nieograniczone możliwości nauki. Nauka bazuje na świecie fizycznym, który się manifestuje w sposób doświadczalny. Eliade dostrzega w micie wiecznego postępu, spirytyzmie oraz Towarzystwie Teozoficznym waloryzację tego, co empiryczne. Współcześnie można zauważyć daleko idącą sympatię do natury fizycznej, która zaczyna pełnić rolę elementu scalającego rzeczywistość. Empiryzm postrzega się jako ponowne wchłonięcie człowieka przez naturę⁷¹, tak charakterystyczne dla religii archaicznych. Doświadczenie religijne jest tu trudne do rozpoznania, gdyż przybrało maskę swego przeciwieństwa, kryjąc się za materializmem i antyreligią⁷². Okazuje się, iż nauka stała się nieudolną próbą poszukiwania sensu ludzkiej egzystencji, nieudolną, ponieważ zatrzymała się na poziomie świeckim i nie spowodowała moralnej przemiany człowieka. Nowością tej współczesnej kreacji religijnej jest to, iż miernikiem ważności i znaczenia jest dowód naukowy. To, co można potwierdzić eksperymentalnie, jest święte.

5.2. Komunizm i narodowy socjalizm nośnikami mitologii eschatologicznej oraz milenarystycznej

Komunizm marksistowski posiada mityczną strukturę. Eliade uważa, że Karol Marks (1818-1883) wskrzesił do życia eschatologiczny mit świata azjatycko-śródziemnomorskiego odwołujący się do odkupicielskiej roli Sprawiedliwego (pomazańca, wybrańca identyfikowanego z proletariatem), który poprzez cierpienie nawołuje do zmiany ontologicznego porządku świata. Bezklasowe społeczeństwo Marksa

⁷⁰ Zob. tenże, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 66; tenże, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 476.

⁷¹ Zob. tenże, *Okultyzm, czary...*, dz. cyt., s. 21.

⁷² Por. tenże, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 804.

oraz sukcesywnie wyciszenie napięć historycznych posiada swój wzorzec w micie Złotego Wieku, który w świetle licznych tradycji określa początek i koniec Historii. Mit Złotego Wieku został przez Marksa wzbogacony o mesjanistyczną ideologię judeochrześcijaństwa. Eliade dostrzega tu połączenie profetycznej oraz soteriologicznej roli proletariatu z ostateczną walką Dobra ze Złem, co można porównać z apokaliptycznym zmaganiem się Chrystusa z Antychrystem⁷³.

Narodowy socjalizm, który zrodził się w Niemczech wynikał z poszukiwania „szlachetnych początków”, co spowodowało pojawienie się rasistowskiego mitu „aryjskości”. Dostrzegano w aryjczyku połączenie pierwotnego przodka ze szlachetnym bohaterem. Można stwierdzić, iż aryjczyk pełnił rolę wzorca, którego naśladowanie miało umożliwić przywrócenie czystości rasowej, sił fizycznych, szlachetności oraz heroicznego obyczajów, jakie istniały w czasach chwalebnych „początków”⁷⁴. Narodowy socjalizm odrzucił chrześcijaństwo, aby odnaleźć duchowe źródło „rasy” w pogaństwie nordyckim. W narodowym socjalizmie dostrzega nasz autor wskrzeszenie pesymistycznej germańskiej mitologii, która ukierunkowana jest na eschatologiczną katastrofę. Starożytni Germanowie wierzyli, iż *eschatonem* będzie *ragnarök* (przeznaczenie bogów), czyli dramatyczny koniec świata, związany z gigantyczną bitwą bogów i demonów, w wyniku której giną wszyscy bogowie i bohaterowie, a świat ponownie zostaje zanurzony w chaosie, z którego wychodzi odnowiony⁷⁵.

Totalitarne systemy polityczne, jakimi są nazizm i komunizm, aczkolwiek wydają się być radykalnie zeświecczone, w rzeczywistości zawierają w sobie mitologię eschatologiczną i milenarystyczną. Obydwa systemy polityczne zapowiadają koniec obecnego świata i początek ery szczęśliwości. Ostatecznie nastąpi zwycięstwo Wybranych (aryjczyków lub proletariuszy) nad siłami demonów (Żydów lub burżuazji)⁷⁶.

5.3. Ruch hipisowski odkryciem religijności kosmicznej

Ruch hipisowski zrodził się w USA w latach 60. XX wieku i skupiał w sobie głównie młodą generację ludzi wywodzących się z ugruntowanej tradycji chrześcijańskiej (protestanckiej i katolickiej). Zwolennicy tego ruchu odkryli na nowo religijny wymiar życia kosmicznego, nagości oraz seksu. Eliade sprzeciwia się postrzeganiu praktyk seksu-

⁷³ Zob. tenże, *Mity, sny...*, dz. cyt., s. 18 n; tenże, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 181.

⁷⁴ Zob. tenże, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 181.

⁷⁵ Zob. tenże, *Mity, sny...*, dz. cyt., s. 19 n.

⁷⁶ Zob. tenże, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 73.

alnych i orgiastycznych hipisów jako części ogólnoswiatowego procesu rewolucji obyczajowej, dążącej do wyzwolenia seksualnego. Twierdzi, że mamy tu do czynienia z tzw. „rajską nagością” i rytualnym zjednoczeniem płciowym, a w ideologii hipisowskiej odkrywa zagubione wymiary kosmicznej wolności i świętości, które próbowano unieważnić już od czasów Starego Testamentu. Religijność kosmiczna, odkryta przez hipisów jest, zdaniem Eliadego, tym samym typem religijności, który wyrażał się w starożytności w kulcie Baala i Belit. Prorocy Starego Testamentu zwalczali wielką religię o strukturze kosmicznej, która – posługując się postacią bogini, *hierogamią* oraz obrzędami orgiastycznymi – wskazywała na świętość świata. Mozaistyczny monoizm za pośrednictwem proroków – twierdzi Eliade – unieważnił ten typ doświadczenia religijnego. Amerykanie tworzący ruch hipisowski wskrzesili do życia to zapomniane doświadczenie religijne. Reakcją hipisów na brak sensu życia w aglomeracjach wielkich miast, jak również desakralizację świata, jest próba odnalezienia *sacrum* w życiu rozumianym jako całość. Religijne wartości znajdujące się w istniejącym Kościele były dla nich niezrozumiałe. Ruch hipisowski jest dla Eliadego przykładem niespożytych możliwości kreacji ludzkiego ducha⁷⁷.

Hipisi porzucili wiarę w Boga, moralność oraz małżeństwo, aby odkryć religijność rajskiej kondycji człowieka sprzed Upadku. Wraz z „religijnością kosmiczną” odkryli sens życia rozumiany jako sakramentalna epifania. Praktykowana przez nich muzyka, ubóstwo oraz zabieganie o spokój ducha mają dla nich znaczenie duchowe. W ruchu tym można dostrzec ponowne ukazanie natury jako epifanii *sacrum*⁷⁸.

5.4. Literatura nową formą recytacji mitu

Różne gatunki literackie, a szczególnie literatura epicka, są przedłużeniem narracji mitologicznej, choć dokonuje się to na innej płaszczyźnie i dotyczy innych celów. Zarówno opowiadanie epickie, jak i powieść prezentują określoną znaczącą historię, omawiają serię dramatycznych wydarzeń dokonujących się w bliżej nieokreślonej mitycznej przeszłości. Proza narracyjna, a szczególnie powieść, pełni współcześnie rolę, jaką w społecznościach tradycyjnych wiązano z recytacją mitów i legend. Eliade uważa, że dzięki literaturze zachowały się do dnia dzisiejszego wątki i postacie mitologiczne. Czytanie powieści niesie ze sobą pragnienie usłyszenia „mitycznych historii”, które uległy procesowi zeświecczenia lub ukryły się w formach świeckich.

⁷⁷ Zob. tenże, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 124 n.

⁷⁸ Zob. tenże, *Prawdziwe sny...*, art. cyt., s. 79.

Ponadto potrzeba czytania „historii” i opowieści ściśle łączy się z tym, co w społecznościach tradycyjnych można określić jako poszukiwanie modeli egzemplifikacyjnych⁷⁹.

Zagadnieniem, które szczególnie zbliża funkcję literatury z funkcją mitologii jest kwestia wyjścia z „Czasu”. Wprawdzie nasz autor czyni pewne zastrzeżenie wskazując, iż czas związany z czytaniem powieści nie pokrywa się z tym, który przywracają słuchacze mitów w społecznościach tradycyjnych. Dostrzegamy jednak w obydwu przypadkach ten sam proces wyjścia z czasu historycznego i indywidualnego oraz zatopienie się w czasie mitycznym, który jest ponadhistoryczny. Czytelnik poddaje się zanurzeniu w czas obcy, fikcyjny, którego rytm podlega nieustannym zmianom wynikającym z tego, iż każde opowiadanie ma wyjątkowy, charakterystyczny dla siebie czas. Powieść nie wprowadza w źródłowy czas mitów, ale w zależności od stopnia, w jakim powieściopisarz opowiada historię prawdopodobną, posługuje się czasem, który przypominając historyczny, w rzeczywistości jest zagęszczony i rozciągnięty. Mamy zatem do czynienia w powieści z czasem, który posiada w sobie wszystkie znamiona tak specyficzne dla światów fikcyjnych. Literatura zawiera w sobie również sprzeciw wobec czasu historycznego i charakterystyczną dla człowieka potrzebę, by pogrążyć się w rytmie czasowym odmiennym od tego, jaki wiąże się z codziennym życiem i pracą. Można się zastanawiać, czy możliwe jest wyzwolenie się człowieka z owego pragnienia przekroczenia czasu własnego, historycznego, aby zanurzyć się w czasie „obcym”, określanym jako ekstatyczny lub fikcyjny. Istnienie owego pragnienia w człowieku współczesnym uważa nasz autor za przejaw pozostałości „zachowań mitycznych”⁸⁰.

Poezja liryczna jest próbą ponownego stwarzania języka, czyli zabiegiem zmierzającym do usunięcia języka potocznego, powszechnego, aby stworzyć nowy język osobisty i prywatny – język tajemny. Twórczość poetycka zakłada zniesienie czasu, historii znajdującej się w języku, aby odzyskać pierwotną sytuację rajska, kiedy to twórczość była spontaniczna, a przeszłość nie istniała, ponieważ nie było wówczas świadomości czasu, czyli pamięci czasowego trwania. Wielkość poety polega na tym, że dla niego przeszłość nie istnieje, a ukazywany przez niego świat wydaje się przypominać świadectwo kogoś, kto był świadkiem kosmogonii, kogoś, kto był współczesny aktowi stworzenia. Można stwierdzić, że w pewnym sensie każdy wielki poeta podejmuje

⁷⁹ Zob. tenże, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 187 n.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 188 n.

się stwarzania świata od nowa, gdyż postrzega go jak gdyby z pominięciem czasu i historii⁸¹. Postawa poety przypomina Eliademu euforię szamana, jakiej się poddaje przed wejściem w trans. Szaman przyjmuje wówczas postawę natchnionego proroka, który poprzez szept, naśladujący tajemniczy język duchów, język, który zawiera w sobie imitację głosów różnych zwierząt – niesie ze sobą moc stwórczą. Pewien rodzaj twórczości lingwistycznej, jaki zrodził się dzięki ekstazie, będzie charakterystyczny dla późniejszego tajemniczego języka mistyków czy alegorycznego języka ludowego. Poezja jest zatem, wyrażonym w warstwie słownej, przeżyciem wewnętrznym tego samego rodzaju, co ekstaza czy natchnienia magiczno-religijne spotykane u ludów pierwotnych. Poezja tak samo jak mit służy swoim słuchaczom do odkrycia istoty rzeczy⁸².

6. Desakralizacja początkiem nowej religijności

Poruszając zagadnienie związane z przyszłością religii, Eliade wyraża przekonanie, iż pewne najbardziej pierwotne objawienia nie zostaną całkowicie zniesione. Każda cywilizacja, nawet ta najbardziej zorientowana technologicznie, posiada coś, co nie podlega zmianie, a są to cykle dnia i nocy oraz zimy i lata. Nawet człowiek „areligijny” żyje kosmicznym rytmem: światła-ciemności, nocy-dnia, co w jego egzystencji znajduje wyraz w postaci życia dziennego oraz snu i marzeń sennych. Eliade nie kwestionuje, że człowiek uwarunkowany jest czynnikami ekonomicznymi i społecznymi, mającymi wpływ na sposób wyrażania doświadczenia religijnego, tym niemniej pierwotna kondycja ludzka jest zanurzona w Kosmosie, rządzącym się prawami rytmów i cykli. To one wyznaczają każdej istocie ludzkiej najbardziej podstawowe i najogólniejsze znaczenia i życiowe sensy⁸³.

Przewidywanie przyszłości religii nie jest łatwe, ponieważ pewne formy religijne mogą być nierozpoznane. Twory kreacji duchowej bywają do tego stopnia nowatorskie, iż przez dłuższy czas mogą być postrzegane za zupełnie niereligijne. Pewne ruchy z pozoru wyłącznie polityczne⁸⁴, przygotowują jednocześnie lub niosą ze sobą pragnienie

⁸¹ Zob. tenże, *Mity, sny...*, dz. cyt., s. 30.

⁸² Zob. tenże, *Littérature orale*, [w:] R. Queneau (red.), *Littératures anciennes, orientales et orales*, Paris 1956, s. 23.

⁸³ Zob. M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 126 n.

⁸⁴ Powołując się na Paula Tillicha (1886-1965) można stwierdzić, iż niewiększą kreacją religijną Ameryki, jaka wykształciła się w XX w., jest ruch na rzecz praw Afroamerykanów. Spostrzeżenie to wydaje się ważne z tego względu, że zewnętrznie

głębszej, pozapolitycznej wolności. Przykładem z przeszłości może być chrześcijaństwo, oskarżane przez Rzymian o ateizm, z powodu odcinania się od oficjalnego kultu. Rzymianie uznawali oddawanie czci dowolnemu bogu: Sarapisowi, Jahwe czy Jowiszowi, ale też domagali się, aby praktykowano ich kult. Ponieważ jednak chrześcijanie nie oddawali czci bogom Cesarstwa, zostali uznani za ateistów, a ich praktyki za całkowicie niereligijne⁸⁵.

Powołując się na myśl Sigmunda Freuda (1856-1939), iż „to, co najistotniejsze, jest nieświadome”⁸⁶ – Eliade pragnie dokonać demystyfikacji współczesności. Freud, jak i zresztą Marks, zwrócili uwagę na możliwość odkrywania *sacrum* w *profanum*. Różne fenomeny świeckie, jak choćby omawiane wcześniej nauka, systemy polityczne, subkultura, literatura, aczkolwiek zamierzone jako *profanum*, skrywają jednak, zdaniem wielu wnikliwych badaczy, zamaskowane *sacrum*. Współczesny człowiek charakteryzuje się tym, iż swe nieistniejące (na płaszczyźnie świadomości) życie religijne przeżywa na gruncie imaginacyjnych światów literatury i sztuki⁸⁷.

Doświadczenie religijne wyraża się poprzez zdjęcie maski realiów lub czynności „świeckich”. Uruchomienie dialektyki *sacrum* w epoce współczesnej jest jednak niezmiernie trudne. Większość spotykanych współcześnie prądów religijnych wskazuje konieczność zaakceptowania zarówno Natury, Życia, jak i Historii w takim stanie, w jakim jawią się człowiekowi. Eliade mówi tu o samourzeczywistnieniu się człowieka w świecie, które kojarzy ze zbawieniem, wyzwoleniem czy szczęściem⁸⁸. Autor *Traktatu o religii* pisze:

mamy do czynienia z ruchem czysto politycznym. Ruch ten jednak, poza konkretnym, łatwo dostrzegalnym celem, nadaje swoim zwolennikom całościowy sens życia. Przeżywane wspólnie marsze protestacyjne, śpiew piosenek oraz przezwyciężanie napotkanych trudności dokonały przemiany duchowej części uczestników. Eliade mówi tu o przejściu, jakie dokonało się wśród zwolenników tego ruchu od sfery społecznej w kierunku religijnej. Amerykański ruch na rzecz praw człowieka, aczkolwiek posiadał założenia etyczne i polityczne, niesie ze sobą nowe poczucie religijne. Eliade dostrzega w tym ruchu nową formę doświadczenia religijnego. Zob. tenże, *Christine Delacampagne rozmawia...*, art. cyt., s. 60 n; tenże, *Prawdziwie sny...*, art. cyt., s. 79 n; tenże, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 126 n.

⁸⁵ Zob. tenże, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 126; tenże, *Christine Delacampagne rozmawia...*, art. cyt., s. 60 n.

⁸⁶ Tenże, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 534.

⁸⁷ Zob. tamże.

⁸⁸ Zob. tamże, s. 789.

„w naszych czasach nie rozpoznajemy już doświadczenia religijnego jako takiego, maskują je bowiem jego przeciwieństwa – brak duchowości, antyreligia, zmętnienie umysłu itd.”⁸⁹.

Współcześnie daje się zauważyć, jak podkreśla Eliade, kryzys wszystkich wielkich instytucji religijnych⁹⁰. Przyszłe formy doświadczenia religijnego będą odmienne od istniejących obecnie: judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu. Wymienione formy religijne uległy skostnieniu, dokonał się w nich proces zużycia oraz straciły sens. Pojawiają się nowe formy ekspresji religijnej, których kształtu nie jesteśmy obecnie w stanie przewidzieć. Eliade wskazuje na wolność ducha i kreatywność człowieka, które niosą ze sobą trudne do przewidzenia możliwości⁹¹.

Radykalne zmiany w dziedzinie ekonomicznej, społecznej przyczyniają się do osłabienia dawnych wartości religijnych. Nowe wartości, jakie zrodzą się z nowej sytuacji gospodarczej, mogą ujawnić niespotykane dotychczas twórcze znaczenia religijne. Trzeba pamiętać, że odkrycie rolnictwa było ważne zarówno dla kształtowania się cywilizacji materialnej, jak i dla dojrzewania ducha. Zwrócenie uwagi na jedność życia i śmierci nie było takie oczywiste dla myśliwego, jak stało się zrozumiałe dla rolnika, który miał do czynienia z obumieraniem nasion i rodzeniem się nowego życia. Techniczne odkrycia dały okazję do tego, aby duch ludzki uchwycił pewne struktury, które nie są takie oczywiste. Myśliwy wiedział o istnieniu rytmu pór roku, ale rytm ten nie był dla niego osią teoretycznych konstrukcji związanych z ludzkim życiem. Dopiero rolnictwo stworzyło okazję do wielkiej syntezy. Z refleksji nad uprawą ziemi udało się wydobyć nową wizję świata⁹². Eliade pisze: „Na wizję tę składają się: tożsamość, homologia pomiędzy kobietą, ziemią, księżycem, płodnością, wegetacją roślinną, a także nocą, płodnością, śmiercią, inicjacją, zmartwychwstaniem”⁹³. Zdaniem naszego autora, najbardziej pierwotne objawienia, o których tu mówimy – nie mogą zniknąć. Człowiek nadal żyje w podstawowym rytmie kosmicznym, który stanowi: dzień i noc, zima i lato, rzeczywistość jawy i snu, światła i ciemności. W przyszłości mogą pojawić się nowe formy religijne uwarunkowane nowym językiem oraz nową organizacją społeczną. Opanowanie pewnych technologii za sprawą rozwoju myśli metalurgicznej i alchemicznej również przyczyniło się do religij-

⁸⁹ Tamże, s. 678.

⁹⁰ Zob. tenże, *Christine Delacampagne rozmawia...*, art. cyt., s. 61.

⁹¹ Zob. tenże, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 127.

⁹² Zob. tamże, s. 144 n.

⁹³ Tamże, s. 145.

nego wzbogacenia człowieka, czego niestety, nie można powiedzieć, zdaniem Eliadego, o współczesnych wynalazkach technicznych⁹⁴.

Spoglądając na obecną we współczesnej cywilizacji zachodniej teologię „śmierci Boga”, należy zaznaczyć, że jest ona odnowieniem istniejącego w historii religii pojęcia *deus otiosus*, oznaczającego Boga bezczynnego, Boga, który po stworzeniu świata stopniowo oddala się od niego, aby ostatecznie zniknąć. Takie ujęcie Boga spotykamy w wielu religiach archaicznych. Eliade uważa za ważną teologię „śmierci Boga”, gdyż w jego przekonaniu jest to jedyne osiągnięcie religijne współczesnego Zachodu. Ostatni etap desakralizacji, jakim jest „śmierć Boga”, jest ważny z punktu widzenia religioznawczego, ponieważ stanowi doskonały kamuflaż dla *sacrum*, czyli mówiąc precyzyjnie dla jego identyfikacji z *profanum*⁹⁵. Nasz autor stawia w związku z teologią „śmierci Boga” pytanie:

„ (...) w jakiej mierze *profanum* może zamienić się w *sacrum*; w jakiej mierze egzystencja całkowicie zlaicyzowana, egzystencja bez Boga i bez bogów, może stać się punktem wyjścia dla nowego typu «religii»?”⁹⁶.

Odpowiadając na tak postawione sobie pytanie Eliade dostrzega trzy możliwości rozwiązania tej kwestii.

Pierwsza z nich polega na przyjęciu punktu widzenia teologów „śmierci Boga”. Zwolennicy tej teologii odwołują się do paradoksalnej koncepcji *coincidentia oppositorum*, która umożliwi na zgliszczach symboli, obrzędów i pojęć kościołów chrześcijańskich przemianę mentalną człowieka, który będzie żył ze świadomością radykalnie świeckiej natury świata i własnej egzystencji. Śmierć religii nie musi być równoznaczna ze śmiercią wiary⁹⁷. Uśmiercenie Boga nie musi oznaczać uśmiercenia religijności człowieka. Dechrystianizacja oraz desakralizacja mogą dać podwaliny nowej religijności, która bazując na paradoksalnym scaleniu dobrze nam znanych przeciwieństw *sacrum-profanium* może stworzyć nową formę doświadczenia religijnego.

Druga odpowiedź odwołuje się do kondycji ludzkiej. Historyczne formy opozycji *sacrum-profanium* zdają się posiadać drugorzędne znaczenia. Uśmiercenie „religii” nie musi oznaczać zniknięcia „religijności”. Przeobrażanie wartości religijnych w wartości świeckie nie jest istotne, gdyż i tak człowiek nadal doświadcza siebie samego i swojej własnej

⁹⁴ Zob. tamże.

⁹⁵ Zob. tamże, s. 162.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Zob. tamże.

kondycji⁹⁸. Widzimy tu utożsamienie religijności z doświadczeniem przez człowieka swojej własnej egzystencji, która może wyrażać siebie także w inny sposób niż dotychczas, żyjąc na granicy *sacrum* i *profanum*. Oznacza to, iż opozycja *sacrum* i *profanum* jest tylko jednym z mechanizmów wyrażających religijność człowieka. Eliade sugeruje, iż w przyszłości może dojść do porzucenia owej opozycji, a nowa religijność może odwoływać się do innych środków wyrazu, które w zdesakralizowanej rzeczywistości lepiej wskażą, jak pokonać dramat kondycji człowieka związanej ze skończonością, cierpieniem, przemijalnością.

Trzecim rozwiązaniem jest przyjęcie stanowiska, iż opozycja *sacrum-profanium* jest sensowna jedynie w przypadku religii odmiennych od chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo odróżnia się od innych religii tym, iż zanurzone jest w historii, podczas gdy człowiek archaiczny żyje w Kosmosie. Wątpliwości dotyczą tego, czym jest „historia”. Ponadto należy się zastanowić nad możliwością sakralizacji dziejów oraz nad kształtem świata, który chciałoby się przez to zbawić⁹⁹.

Desakralizacja nie oznacza zatem, iż mamy do czynienia z kresem religijności, ale stanowić może, według Eliadego, okazję dla nowej kreacji ludzkiego ducha, która daje nadzieję na eksplozję niespotykanych dotąd nowych form ekspresji religijnej. Desakralizacja może spowodować, iż opozycja *sacrum-profanium*, którą dotychczas posługiwał się świat religii, stanie się przestarzała i zacznie tracić na znaczeniu. Człowiek przyszłości, radykalnie zdesakralizowany, będzie potrzebował nowych środków wyrazu, które dostosowane do jego mentalności pozwolą mu lepiej wyrazić jego religijność. Nowe doświadczenia religijne mogą zatem być całkiem odmienne od obecnie spotykanych systemów religijnych.

Zakończenie

Zaproponowane przez Eliadego nowe ujęcie religii bazuje na „doświadczeniu *sacrum*” czyli tego, co realne, znaczące i prawdziwe, w odróżnieniu od *profanum*, oznaczającego to, co świeckie i nieistotne. Religia, według naszego autora, dzieli otaczającą człowieka rzeczywistość na *sacrum* i *profanum*¹⁰⁰. Postuluje się zatem, aby religii nie wyrażać w kategoriach osobowych, odwołujących się do postaci Boga, bogów czy duchów, ale wyrażać ją za pośrednictwem bezosobowych

⁹⁸ Zob. tamże.

⁹⁹ Zob. tamże, s. 162 n.

¹⁰⁰ Zob. tenże, *Traktat...*, dz. cyt., s. 19.

pojęć, takich jak byt, znaczenie czy prawda¹⁰¹. Przyjęcie takiej definicji religii podyktowane jest religioznawczym obiektywizmem oraz chęcią dotarcia do najbardziej istotnych struktur opisujących każde zjawisko religijne. Duży stopień ogólności towarzyszący temu przedsięwzięciu przysparza Eliademu zarówno zwolenników, jak i przeciwników.

Status ontologiczny *sacrum* nie jest jednoznacznie określony. Sprawą nierozstrzygniętą pozostaje realność *sacrum*. Czy jest ono rzeczywistością nadprzyrodzoną, objawiającą się człowiekowi, czy rzeczywistością naturalną, stanowiącą element składowy ludzkiej świadomości? Eliade, w omawianej przez nas problematyce, zdaje się podkreślać naturalną, przyrodzoną stronę *sacrum*¹⁰², aczkolwiek poruszając problematykę manifestowania się świętości wiemy, iż *sacrum* było określane przez tego autora również jako objawienie się człowiekowi rzeczywistości nadprzyrodzonej, której on nie stwarza, a jedynie odkrywa¹⁰³. Widoczna jest tu fenomenologiczna metoda Edmunda Husserla (1858-1938), polegająca na zawieszeniu sądów – *epoché*. Zasada brania w nawias w punkcie wyjścia jakichkolwiek sądów wartościujących posłużyła Eliademu do ukazania sedna fenomenu religijnego. *Sacrum* można zaliczyć do nieempirycznej kategorii filozoficzno-teologicznej, które pełni w systemie Eliadego rolę religijnego *a priori* służącego do swoistej definicji religii¹⁰⁴. Problem pojawia się z weryfikacją tej niedookreślonej kategorii, która ma charakteryzować zjawiska religijne i być bezosobową manifestacją świata sakralnego. Robert Segal uważa Eliadowskie ujęcie *sacrum* za sprzeczne z doświadczeniem religijnym człowieka wierzącego, który na ogół nie wyznaje wiary w bezosobową świętą rzeczywistość, a swoją religię uważa za jedynie słuszną. Oznaczałoby to, iż Eliadowska wizja religii jest jedynie jego własną interpretacją, mającą niewiele wspólnego z obserwowaną w rzeczywistości perspektywą człowieka wierzącego¹⁰⁵.

Eliade nie popiera żadnej konkretnej religii, ale dokonuje waloryzacji religii-religijności jako takiej, którą postrzega jako pojęcie uniwersalne człowieczeństwa. Myślenie naszego autora jest z natury i *a priori* pluralistyczne¹⁰⁶. Eliade pisząc o religii nie porusza ważnych

¹⁰¹ Zob. tenże, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁰² Zob. tamże, s. 6.

¹⁰³ Zob. tenże, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 167.

¹⁰⁴ Zob. R. Reschika, *Mircea Eliade zur Einführung*, Hamburg 1997, s. 85 n; zob. też A. Bronk, *Podstawy nauki...*, dz. cyt., s. 260, 285.

¹⁰⁵ Zob. R. Segal, *In Defense of Reductionism*, „Journal of the American Academy of Religion”, t. 51, 1983, s. 98.

¹⁰⁶ Zob. B.S. Rennie, *Reconstructing Eliade...*, dz. cyt., s. 258 n.

dla teologii zagadnień, jak prawdziwość religii, wartościowanie moralne (dobro i zło), grzech i łaska, zbawcze pośrednictwo¹⁰⁷. Spoglądając z teologicznego punktu widzenia, widzimy, że stanowisko Eliadego zdaje się popierać pluralistyczną teologię religii, gdzie wszystkie religie są równe pod względem zbawczym.

Znaczącym wkładem Eliadego w badania religioznawcze współczesnej cywilizacji zachodniej jest tropienie zakamuflowanych zjawisk religijnych. Dostrzegamy tu pionierską w religioznawstwie próbę religijnego rozszyfrowania zdesakralizowanej cywilizacji zachodniej. Podejście to ma zarówno swoich kontynuatorów, jak i krytyków. Kontynuatorzy tacy, jak Roland Barthes (1915-1980)¹⁰⁸ czy Wendy Doniger (ur. 1940)¹⁰⁹ rozwijają Eliadowski projekt religijnej demystyfikacji współczesności, interesując się mitologią literatury, poezji, teatru, filmu, fotografii, reklamy, nauki czy polityki¹¹⁰. Eliadowska teoria kamuflażu sakralnego znajduje także swoich krytyków. Moshe Idel (ur. 1947) zauważa, iż teoria ta postuluje istnienie tendencji do zaczarowania rzeczywistości w świecie, który *de facto* opowiada się radykalnie za jej odczarowaniem. Proces zaczarowania rzeczywistości dokonuje Eliade przy pomocy starych religijnych przykładów, które opierają się na zdecydowanie przed-kopernikańskim widzeniu świata i prawie nie uwzględniają spojrzenia nowego, tak ważnego dla licznej rzeszy ludzi dwóch ostatnich pokoleń. Oczywiście nie ma niczego niewłaściwego w usiłowaniu zrozumienia widzenia świata przed-kopernikańskiego społeczeństwa, ale ich widzenie świata nie jest pomocne w zrozumieniu zreformowanego życia religijnego nowoczesnego człowieka, który żyje, świadomie lub nie, w einsteinowskim, albo przynajmniej, w newtonowskim Uniwersum. Żaden ze starych religijnych przykładów nie jest centralnym paradygmatem mitu tworzenia współczesnych społeczeństw. Nowoczesne teorie kosmogoniczne różnią się od tradycyjnych mitów stworzenia, tak ważnych dla Eliadego¹¹¹. Wysuwane są tu wątpliwość, czy można oczami „prymitywu” spoglądać na współczesność? Czy nie są to tak odległe od siebie światy, aby można je było łączyć? Idel krytykuje podejście Eliadego uważając, iż te

¹⁰⁷ Zob. S. Tokarski, *Tradycja Orientu w świetle Eliadowskiej metody badania religii*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 23, nr 3, 1979, s. 237.

¹⁰⁸ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, Warszawa 2000; tenże, *Mit i znak: eseje*, Warszawa 1970; tenże, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, Warszawa 1996.

¹⁰⁹ Zob. W. Doniger, *The Implied Spiker: Politics and Theology in Myth*, New York 1988.

¹¹⁰ Zob. A. Lelito, *Człowiek – animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów 2008, s. 344.

¹¹¹ Zob. M. Idel, *The Camouflaged Sacred in Mircea Eliade's Self-Perception, Literature, and Scholarship*, [w:] Ch.K. Wedemeyer i W. Doniger (red.), *Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford 2010, s. 188.

dwie wizje świata ludności prymitywnej i nowożytnej nie przystają do siebie. Użycie archaicznej perspektywy w spojrzeniu na nowoczesność pomaga niewątpliwie w zarejestrowaniu zaistniałych zmian, jakie dokonały się w człowieku nowoczesnym, ale wydaje się to niewystarczające do pełnego zrozumienia fenomenu religijności człowieka nowoczesnego. Odpowiedzią naszego autora na powyższe zarzuty wydaje się powołanie na człowieczeństwo. Człowiek, niezależnie od cywilizacji, jaką wytworzy, nadal jest człowiekiem. Oznacza to, iż wszelkie zaistniałe zmiany związane z sakralizacją historii czy teologią „śmierci Boga” nie są w stanie uśmiercić go i stworzyć niejako na nowo. Człowiek nowoczesny jest posiadaczem tego samego człowieczeństwa, co człowiek archaiczny.

Przeobrażenie zachowań religijnych we współczesnej cywilizacji zachodniej łączy Eliade z procesem desakralizacji, który obejmuje swym zasięgiem także interesujące nas kościoły chrześcijańskie. Koncentrowanie się kościołów na aspekcie społecznym i etycznym powoduje, że chrześcijaństwo zachodnie coraz mniej sprzyja doświadczeniu tajemnicy i przeżyć mistycznych. Chrześcijaństwo zachodnie, w opinii naszego autora, dopuściło się licznych zaniedbań w dziedzinie liturgii, sakramentów, mistycyzmu czy symboliki religijnej. Spostrzeżenia Eliadego zdają się zbieżne z opinią Kościoła Katolickiego na temat kondycji chrześcijaństwa zachodniego. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* zwraca uwagę na dwie niebezpieczne postawy, jakie wykształciły się na gruncie duszpasterstwa sakramentów w kościołach partykularnych Europy. Jedną nieprawidłowością jest zagubienie pierwotnego sensu sakramentów, a związku z tym spływanie sprawowanych misterii. Drugim błędem jest systematyczne przystępowanie do sakramentów świętych – nie licząc się ze wskazaniem Kościoła¹¹². Odejście od pierwotnego znaczenia sakramentów, jak również nie liczenie się z dyscypliną kościelną co do ich udzielania, powoduje, iż sakramenty stają się elementem folkloru chrześcijańskiego, które pomimo częstego przyjmowania, nie oddziałują egzystencjalnie na chrześcijanina. Przed Kościołem w Europie pojawia się wielkie zadanie polegające na

„odkrywaniu na nowo poczucia «tajemnicy»; na odnowieniu liturgii, aby była bardziej wymownym znakiem obecności Chrystusa Pana; na tworzeniu nowych możliwości wyciszenia, modlitwy i kontemplacji; na powrocie do sakramentów, zwłaszcza do Eucharystii i Pokuty, jako źródeł wolności i nowej nadziei”¹¹³.

¹¹² Zob. Jan Paweł II, adhortacja *Ecclesia in Europa*, 74.

¹¹³ Tamże, nr 69.

Eliadowska wizja współczesnej cywilizacji zachodniej może być potraktowana jako religioznawcze potwierdzenie słuszności nowej ewangelizacji Europy podjętej przez Kościół katolicki.

Mechanizm desakralizacji, który obserwuje się we współczesnej cywilizacji zachodniej, wcale nie musi oznaczać końca religii, ale wskazuje na schyłek pewnych form religijnych oraz zapowiada pojawienie się nowych typów doświadczenia religijnego. Powołując się na psychologię nasz autor twierdzi, iż życie ludzkie realizuje się na dwóch płaszczyznach: świadomości i podświadomości. Sekularyzacja, jakiej poddała się społeczność świata Zachodu, została uwieczniona sukcesem jedynie na poziomie świadomych działań człowieka. Podświadomość, jak uważa Eliade, posiada zawsze strukturę religijną, a zatem nie może być poddana desakralizacji. Człowiek nowoczesny, sprowadzając siebie jedynie do czynnika historycznego, dokonał przeobrażenia w doświadczaniu zjawisk religijnych. Religia nie jest już przeżywana w wymiarze społecznym i na płaszczyźnie świadomości, ale została zepchnięta do indywidualnych i nieświadomych aktów ludzkich. Ostatni z etapów desakralizacji, wyrażający się w teologii „śmierci Boga”, powoduje przekroczenie opozycji *sacrum-profanum* i pojawienie się nowego typu religijności. Przyszłość religii nakreślona przez rumuńskiego religioznawcę zdaje się wpisywać w postmodernistyczne ujęcie religii, według którego to, co religijne ma dążyć do samoprzewyciężenia metafizyki, gdzie destrukcja zostaje przemieniona w dekonstrukcję¹¹⁴.

Ogólnie rzecz ujmując, w nakreślonej przez Eliadego wizji religii trudno jest doszukać się precyzyjnej definicji zjawiska religijnego. Słabą stroną Eliadowskiej fenomenologii religii jest zagadnienie dojścia do ogólnego pojęcia religii; problematyczne wydaje się również ukazanie różnicy między intencją religijną a niereligijną¹¹⁵. Z powodu braków obiektywnych kryteriów definiujących religię otwiera się tu pole do subiektywnej interpretacji zjawiska religijnego. Samo *sacrum*, stanowiące fundament nowego ujęcia religii, nie jest precyzyjnie określone, a zrównanie tego, co sakralne, z tym, co prawdziwe powoduje, że religia staje się subiektywną kategorią odwołującą się do poczucia znaczenia, jakie dane zjawisko posiada dla jednostki.

¹¹⁴ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 186 n.

¹¹⁵ Zob. A. Bronk, *Postłowie*, art. cyt., s. 199.

~ . ~

Ks. Adam Lelito
Eliadowska wizja przeobrażeń zachowań religijnych
we współczesnej cywilizacji zachodniej

Streszczenie

Mircea Eliade (1907-1986), jeden z najwybitniejszych religioznawców XX wieku, jest autorytetem w dziedzinie kultury archaicznej oraz zwolennikiem komparatystyki religijnej. Jego oryginalnym osiągnięciem jest studium współczesnej cywilizacji zachodniej z perspektywy kultury archaicznej. Rezultatem porównania tych dwóch przeciwstawnych sobie kultur jest obserwacja, że religijny człowiek kultury archaicznej oraz areligijny człowiek współczesnej cywilizacji zachodniej należą do tego samego gatunku *homo religiosus*. Elementem konstytutywnym ludzkiej świadomości jest bowiem *sacrum*. Zachód, pomimo postępującej desakralizacji, przechował zachowania religijne w zniekształconej formie: nauka, systemy polityczne, subkultury młodzieżowe, literatura. Religijność człowieka nowożytnego jest uboższa od religijności człowieka kultury archaicznej, ale nadal wpływa na jego decyzje. Oryginalne spostrzeżenie Eliadego dotyczy nowej religijności: *sacrum* utożsamia się z *profanum*, tzn. że religijność przybiera maskę świeckości, materializmu, a nawet antyreligii.

Słowa kluczowe: Mircea Eliade, religioznawstwo, kultury archaiczne, desakralizacja, religijność człowieka nowożytnego.

Father Adam Lelito
Eliade's Vision of Transformations in Religious Behaviours
in Modern Western Civilisation

Abstract

Mircea Eliade (1907-1986), one of the most exceptional specialists in the religious studies of the 20th century, was an authority on the archaic culture and a supporter of religious comparative studies. The study of modern western civilisation from the archaic culture's perspective – was his original achievement. The result of comparing these two cultures opposite to each other is an observation that a religious human being of the archaic culture and the a-religious human of modern western civilisation both belong to the same species of *homo religiosus* – as *sacrum* is the constitutive element of human consciousness. The West, although desacralisation advances, has preserved the religious behaviours in a distorted form: science, political systems, youth subcultures, literature. The religiousness of a modern human being is poorer than

the religiousness of archaic culture peoples – yet it still influences their decisions. Eliade's original observation concerns the new religiousness: *sacrum* is identified with *profanum* – that is, the religiousness wears the guise of secularity, materialism or even the anti-religion.

Key words: Mircea Eliade, religious studies, archaic cultures, desacralisation, religiosity of the modern man.