

Stanisław Tokarski

Życie *post mortem*. Humanistyczne przesłanie Mircei Eliadego

Słowa kluczowe: Eliade, religia, humanizm, kultura, antropologia, sacrum

Mes etudes et travaux pourraient etre considere comme scientifiques mais je les judge plutot 'philosophiques'. Il est important dans quelle mesure ils sont utiles pour le nouvel humanisme oecumenique que notre siecle est appelle articuler.

M. Eliade, *Les Moissons Du Solstice. Memoires*
Paris 1968, Gallimard, s. 259

Więzień historii – refleksja wstępna

„By żyć wiecznie – napisał w swym *Dzienniku* – trzeba najpierw umrzeć”. Wraz ze śmiercią Mircei Eliadego w roku 1986 powrócono do wielkiej debaty, jaka towarzyszyła urodzonemu w Bukareszcie i skazanemu tam za życia na „egzystencję *post mortem*”¹ uczonemu, filozofowi, humaniście, który wybrał los wędrownego badacza – najpierw we Francji, potem w USA, z dala od komunizowanej Rumunii. Przyszedł na świat w trudnym okresie historycznym, w regionie mocarstwowych konfrontacji, w kraju raptownych, forsowanych odgórnie transformacji. Jego ojczyzna najpierw smakowała z entuzjazmem poczucie świeżo odzyskanej wolności, potem płaciła za nią cenę faszyzacji, a po drugiej wojnie światowej – komunizacji. Nic więc dziwnego, że Mircea Eliade był w różnych percepcjach zachodnich i wschodnich ‘podejrzany dysydent’, raz o komunizm, a raz o faszyzm; szedł za nim ‘cień nieufności’ obecny w podboju kolejnych rynków

¹ Takie określenie pochodzi od samego Eliadego (por. *Dziennik*), który żałił się, że w Rumunii traktuje się go jako nieżyjącego klasyka literackiego epoki poprzedzającej II wojnę światową, resztę pomijając milczeniem.

wydawniczych, odmiennych obszarów językowych, w spektakularnym zaistnieniu na nowych kontynentach i w nowych środowiskach akademickich. Dotyczyło to również jego ekspansji badawczej w ramach kolejnych dyscyplin naukowych, na których odcisnął niezatarte piętno, wkraczając w ich zakresy na zasadzie niesforne-*go challenger*a o cudzoziemskiej proweniencji. Nie wybrał błogostanu wąskiej, monodyscyplinarnej specjalizacji. Był wiecznym wędrowcem; tak w wymiarze tułaczego życia związanego ze statusem dobrowolnego wygnańca, jak i w sferze tematyki badawczej². Był również wizjonerem w dobrym znaczeniu tego terminu, tak jak Max Muller czy Frazer; wierzył w lepszą przyszłość i odrodzenie humanistyki Zachodu stymulowane przez uczonych nowego pokroju – ekspertów dialogu międzykulturowego. Sięgając po inspiracje ku sędziwym cywilizacjom odległym w czasie lub przestrzeni, utożsamiał się z „tote-mem wiewiórki”³, łatwo przeskakując refleksją porównawczą z epoki do epoki, z kontynentu na kontynent. Tę lekkość mu wytykano, zazdroszcząc takiej umiejętności zarazem.

Przepowiadał nowy renesans humanistyki, sytuował go w nadchodzącym tysiącleciu. Istotę humanistycznego odrodzenia upatrywał w ożywieniu rzetelnego międzykulturowego i międzydyscyplinarnego dialogu, za główny impuls uznając odkrycie dla współczesności aksjologii zakorzenionych w religijnej glebie sędziwych cywilizacji Orientu. Przypisując temu wydarzeniu rolę podobną do odkrycia na nowo Antyku u schyłku średniowiecza, lansował perspektywę porównawczą. Centralną dyrektywę metodologiczną, rozumienie, wiązał z ugruntowaniem badanych zjawisk kulturowych – a za takie uważał fenomeny religijne – w relacji znaczeniowej o szerszej perspektywie, nawet najdrobniejsze szczegóły sprowadzając do strukturalnej makroskali⁴ kategorii znaczeniowych systemu i dialektyki *hierofanii*.

Z tego względu nie oczarował sceptyków i minimalistów naukowych dobrze okopanych na stanowiskach formalnego rygoryzmu warsztatowego. Wymagał od nauk humanistycznych o wiele więcej niż poprawności, żartował z ‘biurokratów naukowych’, na drodze ku ścisłej specjalizacji zyskujących tytuły i prestiż kolejnych szczebli kariery uczonego. Miał aspiracje dotarcia do nowych generacji humanistów, szukał środków ekspresji dla rozszerzenia swego sposobu widzenia na całe pokolenie intelektualistów Zachodu. Dawno już zwątpiłem, pisał w *Dzienniku*, że zyskam uznanie u moich uczonych kolegów.

² Por. S. Tokarski, *Eliade – Odyseusz Orientu*, „Literatura na Świecie”, 1980.

³ Wśród literackich próbek zebranych w pracy zbiorowej *Scholarly and Literary Words of Mircea Eliade* esej o ‘medytacji wiewiórki’ wydaje się oddawać orientację myślową uczonego. Inspiracją były z pewnością niezwykle ufne wiewiórki z parku przy Swift Hal, w centrum uniwersyteckiego kampusu Chicago położonego tuż obok gabinetu rumuńskiego uczonego i redakcji periodyka „History of Religion”, wraz z oswojonymi królikami kręcące się wśród studentów.

⁴ Zob. Baird Robert D. (red.), *Category Formation and the History of Religion*, Hague-Paris 1971, a szczególnie rozdział tego autora pt. „Phenomenological Understanding: Mircea Eliade”.

Entuzjastów i zwolenników Eliade miał wielu. Inspirował całe pokolenie badaczy Zachodu, a dla buntujących się intelektualistów środkowo-wschodniej Europy stał się wzorcem amerykańskiego sukcesu i drogowskazem „drogi na Zachód”. W Ameryce zyskał popularność niespotykaną i zrobił wielką karierę w sferze nauk humanistycznych. David Carrasco⁵ w końcu XX wieku pisał:

Jest wielu uczonych nie tylko w Europie i Ameryce Północnej, ale również w Azji, Afryce i Ameryce Południowej, którzy mocno wierzą, że Eliade był i pozostanie w sferze studiów religii, a szerzej – w obszarze całej humanistyki, najbardziej oryginalnym, najbardziej twórczym, a może i najważniejszym uczonym całej generacji.

Dla intelektualistów zza „żelaznej kurtyny” – szczególnie z Polski – stanowił rodzaj kompasu. Otwierał zakazane wrota, był furtką prowadzącą na tematycznie i aksjologicznie podejrzane bezdroża, nieufnie traktowane przez polski establishment PRL po deklaracji pozostania na Zachodzie L. Kołakowskiego i B. Modlińskiego. Pierwszy napisał wstęp do Eliadowskiego *Traktatu o historii religii* (tłum. Wierusz-Kowalski), drugi – wprowadzenie do zbioru *Sacrum, mit, historia*, fragmentów książek francuskich Eliadego tłumaczonych przez M. Czerwińskiego. Jak w paradoksie Kolumba szukającego drogi do Indii na Zachodzie, Eliade „odkrywał Amerykę” dla całej generacji polskich poszukiwaczy zagubionego sensu nowoczesności w pisanych po angielsku i francusku opracowaniach Orientu, w badaniach szamanizmu, w morfologii świętości, symbolu i mitu. Obok solidnego warsztatu naukowego i nieznanych u nas kompleksów problemowych niósł wieści o kulturowych modach współczesnego Zachodu.

Moja przygoda eliadowska ciągnęła się niemal przez półwiecze. Po studiach orientalistyki i filozofii wybrałem twórczość Mircei Eliadego za temat pracy magisterskiej i rozprawy doktorskiej, co miało konsekwencje w czasie i przestrzeni. W wielu podróżach po różnych kontynentach związanych z programem badań prowadzonych w ramach Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN trafiałem na ślady i miejsca, które znałem z Eliadowskich refleksji, zwracałem uwagę na sygnalizowane tam fakty badawcze. Korespondencja z Eliadem trwała ponad dekadę. Jeszcze jako student napisałem do niego po rumuńsku, korzystając z pomocy profesjonalnej tłumaczki. W odpowiedzi otrzymałem pean komplementujący mój (ale przecież nie mój) rumuński styl i paczkę książek wówczas u nas nie do zdobycia. Odpowiedziałem mu więc zdawkowo, dziękując za pomoc. Dopiero po kilku latach napisałem długi list, tym razem po angielsku. Rozpocząłem zdaniem z westernowej piosenki „o dobrych kompanionach podróży”, nieco zmieniając pierwotny kontekst filmowego przeboju, ale dając rzetelne świadectwo prawdzie: „For many years your books have been my good companions”. Musiało mu się

⁵ D. Carrasco, J.M. Law (red.), *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*. Boulder, University of Colorado Press, s. 143, s. XX.

to spodobać, bo pokazał list żonie. Odpowiedzieli jeszcze z wakacji w Normandii, po francusku, zapraszając mnie do Chicago. Tak się zaczął nowy etap w moim życiu, choć do biblioteki Eliadowskiej w Ameryce trafiłem drogą nieco okrężną, przez Paryż i Oksford, spotykając tam grono znakomitych uczniów i kolegów rumuńskiego uczonego.

Koleje życia – siedem miast, siedem kroków

Życiorysy Eliadowskie znaleźć można w jubileuszowych edycjach zbiorowych takich jak *Myths and Symbols* (Chicago 1968) pod redakcją Ch. Longa i J. Kitagawy lub *Mircea Eliade* (Paris 1978) w wydaniu Cahiers du Sud. W Polsce pierwszy w tym względzie był Tadeusz Margul poświęcający rumuńskiemu twórcy rozdział książki *Sto lat nauki o religiach świata*. Dwie prace omawiają życie Eliadego kompleksowo, sięgając do rumuńskich korzeni. Ricketts Mac Linscott *Mircea Eliade: The Romanian Roots* (New York 1988) oraz F. Turcanu *Mircea Eliade. Le prisonier de l'histoire* (Paris 2003). Florin Turcanu pisze, że Eliade był „więźniem historii”. Każdy z odkrywanych kontynentów, nowe miasteczko akademickie, w którym próbował zapuścić korzenie, ogarniał z jego przyjazdem ‘pożar wyobraźni’, bo w spokojne zacisze profesorskich gabinetów wkradała się polityka.

Tak było w Indiach z gandyzmem, w Bukareszcie z orientacją ‘wielkiej Rumunii’, w Paryżu z powojenną euforią polowania na ‘kolaborantów’ i egzystencjalistyczną modą, z kontestacją i akcją antywietnamską w Chicago. W owe konteksty uwikłany, chcąc nie chcąc, był traktowany w nowych środowiskach czasem z entuzjazmem, a czasem podejrzliwie, identyfikowany raz z komunizmem (był przecież Rumunem), innym zaś razem z faszyzmem, z hippizmem lub antysemityzmem, gandyzmem i laicyzmem, neofrazerianizmem, subkulturami science fiction i ‘teologią śmierci Boga’, z ateizmem i fideizmem. Co gorsza, był potem rozliczany, a po śmierci lustrowany, zazwyczaj poza kontekstem, częściowo, często rozumiany opacznie. Paradoksalnie, zarzucano mu ahistoryczność, co uznawali za absurd i nieporozumienie jego najbliżsi współpracownicy – Charles Long, Joseph Kitagawa, oraz wybitni studenci – Lawrence Sullivan, Wendy Donigget O’Flaherty, Bruce Lincoln. Bo przecież Eliadowskie wyprawy w światy pozaeuropejskie, archaiczne uniwersum, świat kultur tradycyjnych określanych niesłusznie mianem ‘prymitywu’, były dla Eliadego sposobem inspiracji dla wzbogacenia schorowanej cywilizacyjnie współczesności⁶.

Humanizm Eliadowski jest w jego tekstach transparentny: w Eliadowskich księgach toczy się niezwykle dialog kultur i epok. Przy ‘okrągłym stole’ zasiedli

⁶ Por. S. Tokarski, Posłowie, w *Mircea Eliade, Traktat o historii religii*. Warszawa 1993, s. 487–506 (wydanie drugie).

dziwni goście: syberyjski szaman i psychoanalityk z Zurichu, jogin z Rishikeshu i pastor Joseph Kitagawa – Amerykanin o skośnych oczach, filozof Bantu i kontestacyjny poeta – kontynuator krucjaty beatników, pojmujący rzeczywistość na wzór Kerouacka⁷ i Ken Kesseya⁸, australijski myśliwy swym trybem życia głoszący genetyczną nieśmiertelność Aborygenów, czarownik indiański zrodzony z wyobraźni antropologicznej Carlosa Castanedy, hippis z doktorskim tytułem uniwersytetu Harvard z psychodelicznego kościoła LSD⁹, aktor japońskiego teatru no i mistrz chińskiej sztuki kaligrafii, indyjski wirtuoz sitaru Ravi Shankar i skrzypek światowej sławy Jehudi Menuhin¹⁰, znachor staroindyjskiej ayurwedy i suficki derwisz, pieśniarz w kapeluszu kowboja, symbolu stylu country, wirtuoz jazzu i norweski miłośnik świeżego powietrza kochający wolność wspomaganą ziołami gazu w skandynawskich fiordach. Pograżeni w rozmowie bez słów, pełnej gestów i symboli, odkrywają swe najskrytsze marzenia, nostalgie, sny¹¹. W tej tematyce tkwi siła Eliadowskiej ekspresji.

W owej niekończącej się debacie, która przecież jest zarazem mową obrończą i oskarżeniem nowoczesności czy ponowoczesności, bada się psychogenezę pseudoracjonalnych najnowszych synkretyzmów, pragmatyzmów, quasi-altruizmów i innych nonsensów głoszonych przez oficjalnych rzeczników tej czy innej kontroli umysłów w atmosferze solenności, w aurze 'politically correct'. Dla Eliadego to wyprawy wyobraźni zniewolonej, wyjałowionej przez medialny ostrzał gotowych supererzatzów obrazowych i słownych – w krainę zapomnianego języka poezji, czystości widzenia i słyszenia, po złote runo samodzielności myślenia, które komórki, komputery, internety, telewizory, noktowizory i aparaty podsłuchowe dawno nam odebrały. Eliadowska konkluzja wskazuje na dialog międzykulturowy jako warunek przetrwania człowieczeństwa, nie mamy luksusu wolności wyboru przynięceni lawiną słów ze zsympów gadulstwa, bombardowani kakofonią bezwonných obrazów, nękani presją elektronicznej fatamorgany. Wielka Odyseja w zakamarki odległych kultur i epok może być dla ginącej, sprowincjonalizowanej, speryferyzowanej aksjologii Europy zbawieniem, a dla aroganckiej, butnej i pyszałkowanej Ameryki – wielką nadzieją. Ta ewangelia Eliadowska głoszona nie wprost to jego Dobra Nowina: w dobie postępującego relatywizmu etycznego jest jeszcze szansa dotarcia do prastarych spichlerzy silnych aksjologii jednoczących idee bytu, sensu i prawdy. Zawarłem ją na kartach mej książki *Eliade i Orient* (Warszawa 1984) drukowanej jeszcze w cieniu stanu wojennego¹².

⁷ J. Kerouack, bestsellery *Dharma Bums* oraz *On the Road*.

⁸ Autor kultowych prac *Lot nad kukulczym gniazdem* oraz *Demon Box*.

⁹ *League of Spiritual Development* (L.S.D. Church) – twór doktora filozofii z Harvard, Timothy Leary'ego.

¹⁰ Por wspólny koncert Shankara i Menuhina *East Meets West*

¹¹ Por. S. Tokarski, *Eliade i Orient*. Wrocław 1984. Rozdział „Człowiek integralny”.

¹² Por. tamże.

Głosiciel „nowego humanizmu”, posłania eksplodującego w amerykańskiej czasoprzestrzeni kulturowej u zbiegu dwóch tysiącleci, przyszedł na świat 13 marca 1907 r. w Bukareszcie. To miasto poznał najlepiej i pokochał od dzieciństwa. W stolicy Rumunii się urodził, wychował, wykształcił i zyskał literacką sławę. Już jako nastolatek zadziwiał pracowitością, talentami i wielką erudycją. Uczył się obcych języków i szybko robił postępy w sztuce pisania. Jeszcze przed maturą wślwił się jako popularyzator odkryć filozofów i uczonych zagranicznych. W pierwszych konkursach powieściowych współzawodniczył o laury z przyszłym dramaturgiem światowej renomy – Eugene Ionescu. W 1925 roku otworzyły się przed nimi bramy Uniwersytetu Bukaresztu¹³.

Wydział filozofii i literatury był marzeniem obu wspomnianych licealistów. Religie, folklor, antropologia, orientalistyka stanowiły dodatkowe zainteresowania Mircei. Już w gimnazjum przeszedł dobrą dziennikarską szkołę, drukując ponad sto pozycji. Jednocześnie poważnie traktował studia, analizując ogromną literaturę różnych dyscyplin humanistyki. Zafascynowany filozofią włoskiego Renesansu, przedmiotem pracy magisterskiej, odkrywał Zachód poprzez arcydzieła w oryginalnych wersjach. Pojechał do Włoch poprzedzany listami polecającymi, by poznać najwybitniejszych badaczy Odrodzenia. Zwiedził przy tym Grecję i bizantyjską część Turcji. Paradoksalnie, podróż do Italii zakończyła się spotkaniem z Indiami.

Wertując włoskie księgozbiory, znalazł pierwszy tom *History of Indian Philosophy* profesora Surendranatha Dasgupty z Kalkuty, próbującego po wykładach w Cambridge dokonać dzieła translacji orientalnej siatki kategorialnej klasycznych systemów myślowych na język filozofii europejskiej. Zafascynowany tą próbą, a potem ją rozwijający we własnych badaniach, napisał do indyjskiego erudyty, iż pragnie studiować cywilizację subkontynentu pod jego kierunkiem, w rodzimym kontekście kulturowym. Wspominał o wielkich chęciach i znikomych środkach. I stał się cud. Gdy wrócił do Bukaresztu, czekało nań stypendium Maharadży Kasimbaru. W Indiach odnalazł podstawowy postulat głoszonej później na Zachodzie koncepcji humanistycznego odrodzenia (Drugi Renesans): gdy chcesz poznać człowieka, stać się wielkim antropologiem kultury, studiuj najpierw jego bogów.

Wyprawa zdolnego dwudziestolatka do Indii była niezwykła, przede wszystkim w wymiarze ‘antyeuropocentrycznej kuracji’. Jego naukowym protektorem stał się wybitny uczony z innego kręgu kulturowego, z kasty braminów z urodzenia, a z temperamentu kosmopolita, propagator spotkania kultur – badacz i eksplorator o niezwyklej ciekawości świata i wielkiej sile umysłu. Przeczuiwał w swym uczniu przyszłego geniusza Zachodu. Połączyła ich wielka pasja gromadzenia wiedzy.

¹³ Por. Ricketts Mac Linscott, *The Romanian Roots*, New York 1988, Columbia University Press.

Przyjmując pod opiekę Eliadego, profesor Surendranath Dasgupta postawił jednak warunki. Zaproponował mu studiowanie indyjskim sposobem. Preferując nie uczoność, ale mądrość intuicyjnego wglądu, połączył nowoczesnie skonstruowaną strategię zdobywania wiedzy z metodami poszukiwania głębi mądrości od tysięcy doskonałych przez indyjskich panditów¹⁴. Profesor Surendranath Dasgupta z Kalkuty ustalił mu program uniwersyteckich studiów, ale zapewnił też najlepszych nauczycieli języków, wybrał lektury, a potem zaprosił do swego domu, czyniąc go sekretarzem redakcji kolejnych tomów *History of Indian Philosophy*, interlokutorem wieczornych debat. Choć styl życia w domu profesora Dasgupty daleki był od hinduskiej ortodoksji, różnił się tak dalece od kosmopolitycznej aury pensjonatu dla studentów cudzoziemskich, że zaproszony gość uznał go za esencję hinduskiej mądrości.

Taka strategia nie tylko uformowała w sposób wyjątkowy tematykę badań i warsztat dwudziestolatka, który wszedł w problematykę klasycznej filozofii indyjskiej niejako od wewnątrz, unikając pułapek europocentryzmu czyhających na badaczy Zachodu studiujących orientalistykę w sposób tradycyjny dla wydziałów akademickich Europy, ze wszystkimi jej wadami i niemożnościami, ale również zrodziła doświadczenie spotkania kultur przeżyte we własnym życiorysie, u progu wielkiej kariery. Na Indie młody Eliade nauczył się patrzeć oczami Dasgupty, po azjatycku pokonując bariery myśli i pułapki poznania. Przeszedł traumę terapii antyeuropocentrycznej budującej nowy, oryginalny sposób widzenia tak Orientu, jak i Zachodu.

Było w tym jeszcze coś więcej, szok kulturowy w zderzeniu z gandyzmem. Poddając się przez kilka lat (1927–1930) metodzie wielkiego Indusa, trafił na wyjątkowy moment w dziejach Indii, od ponad stulecia zniewolonych w kolonialnej formule British Raj. W kraju ogarniętym gandyjskim ruchem oporu¹⁵ młody Mircea Eliade przeżył emocjonalnie drugi, „indyjski renesans”, wzorując się potem na postaci Rabindranatha Tagore, laureata literackiej Nagrody Nobla z roku 1913. Jednocześnie zgłębiał tajniki jogi i klasycznej filozofii indyjskiej, co doprowadziło go w końcu do aśramy Swamiego Sivanandy. Patrzył na to wszystko niejako „indyjskimi oczami”¹⁶: usytuowany w samym oku politycznego cyklonu,

¹⁴ Koniec wieku dwudziestego wiąże się z nadużywaniem tego tytułu jako honorowego przydomka. Tak nazywano pierwszego przewodniczącego Rady Ministrów Indii niepodległych, premiera Jawaharłala Nehru. Choć był on wielkim zwolennikiem i uczniem Mahatmy Gandhiego zaawansowanym na drodze non-violence, otrzymał w najgłówniejszych zarysach wykształcenie świeckie zaświadczone dyplomami z Cambridge. Tradycyjnie tytuł *pandit* (staroindyjskie *pandita*) nadawano zarówno erudytom kultury sanskryckiej, jak i tym, którzy studiują teksty święte. W Tybecie nazywano ich *pan-czen* (por. Louis Frederic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, tom 2, Katowice 1998, Wydawnictwo „Książnica”, s. 114). Pandit z Kalkuty uczący Eliadego sanskrytu nie był akademikiem, ale mężem świętym.

¹⁵ Ten aspekt podkreśla kilkakrotnie w dzienniku *Fragments d'un journal*, Paris 1973.

¹⁶ Por. Mircea Eliade, *Journal des Indes*. Paris 1992. Polskie tłumaczenie I. Kania, *Dziennik indyjski*. Warszawa 1999.

bezpieczny w profesorskiej willi, smakując ciszę przed dziejową burzą. Nie zdawał sobie sprawy, jak wielkim był szczęściarzem, traktowany jako członek rodziny w kraju o silnych barierach kastowych. Traf chciał, by ta idylla się skończyła.

Zakochał się w córce profesora, poetce Maitreyi, podobno z wzajemnością. Chciał się oświadczyć, oceniając sytuację „po europejsku”, abstrahując od barier cywilizacyjnych, religijnych i kastowych. Otwarty umysł indyjskiego filozofa zapowiadał *happy end*. Gdy jednak sprawa wyszła na jaw, ojciec poetki uznał to za nadużycie zaufania, porównując swego sekretarza do „węża kryjącego się w trawie, szalonego i zdradzieckiego”¹⁷. Rozstanie było katarygoryczne, ostateczne i nieuniknione. Profesor wystawił za próg walizki gościa. Maitreyi ugięła się pod presją rodziny. Konflikt ze sponsorem zmusił Eliadego do wyjazdu. Dwie wielkie osobowości nauki z odległych od siebie kręgów kulturowych zerwały ze sobą twórczy dyskurs i nigdy się już nie spotkały.

Bez środków do życia, zdezorientowany i zagubiony, desperacko trzymał się Indii. Po epizodzie w słynnym himalajskim centrum medytacyjnym¹⁸ i kilkumiesięcznej pracy w Bibliotece Calcutta Asiatic Society, Eliade doszedł do siebie. Powrócił do Europy z materiałami i doświadczeniami terenowymi, które otwały mu potem bramy uczelni francuskich i amerykańskich. Opracował teorię jogi w czterech monografiach. Doświadczenia praktyczne miał krótkie, ale jak twierdził, intensywne. Medytował bowiem pod okiem prawdziwego mistrza, Siwanady¹⁹, a do tej tematyki wracał wielokrotnie w różnych artykułach pisanych w Europie i USA²⁰. Był tak bardzo kojarzony z Orientem, że musiał się potem, w dobie wielkiej kulturowej mody indyjskiej w Ameryce, od tej tematyki dystansować. Zbuntowane pokolenie kontestacyjne nadal uznawało go za duchowego przewodnika po tradycjach Orientu.

W roku 1931 powrócił do ojczyzny, by stać się asystentem profesora Nae Ionescu na Uniwersytecie Bukaresztu. Opublikował powieść *Maitreyi*, zawierając w niej nieco wzbogaconą i przeinaczoną wersję wielkiego oczarowania w domu Dasgupty, za co dostał w Rumunii literacką nagrodę roku, a po tłumaczeniach francuskich i angielskich przysporzył kłopotów swej dawnej miłości w Indiach do tego stopnia, że wydała książkowe sprostowanie, przedstawiając swoją

¹⁷ F. Turcanu, *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, Paris 2003, s. 199.

¹⁸ Przyjął go na kilka miesięcy do swej aśramy słynny potem na Zachodzie Swami Sivananda, jogin z dyplomem lekarza, później bardzo popularny szczególnie we Francji.

¹⁹ Warto jednak wiedzieć, że praktycy na Zachodzie w tym względzie zazwyczaj go nie promują. Zob. wieloletnia instruktorka jogi, wiceprzewodnicząca francuskiego związku FNEA, dobrze obeznana z teorią jogi, bo wykładająca historię religii na Sorbonie, Yse Tardan-Masquelier, *L'Esprit du yoga*, Paris 2005.

²⁰ Zob. bibliografia w S. Tokarski, *Eliade i Orient*, wyd. cyt. Tam też zawarto klasyfikację Eliadowskiej problematyki spotkań z Azją.

wersję²¹. Wydając kolejne powieści, stał się pokoleniowym idolem, aktywnym w grupie Criterion. W 1936 roku uzyskał doktorat, który rozszerzył i uzupełnił w pracy *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Potem zaangażował się w patriotycznej, ale faszyzującej politycznej działalności, wspierając swego profesora. Rozdarty między wizerunkiem 'jogina i legionisty' (tak nazwał rozdział Eliadowskiej biografii F. Turcanu), tworzył ideologię powrotu do prastarych korzeni rumuńskości stanowiących narodową tożsamość w tyglu dialogu kultur. Jej wyrazem były kolejne publikacje – *Zalmoxis i Genghis Khan*, *O Dakach i wilkach*, powieść oparta na rumuńskim wątku o zakochanej kobiecie-wampirze, *Domnisoara Christina*, tłumaczona najpierw na język francuski²² i czeski.

Koniec lat 30. poniósł ów nurt wielkiej odnowy w kierunku przez wielu jego uczestników niechcianym. Młodzieżowa solidarność nabrała cech faszyzujących i została zdelegalizowana. W czasie masowych aresztowań owej frakcji Eliade uniknął internowania tylko dzięki interwencji premiera spokrewnionego z jego żoną²³, który wysłał go do Londynu jako attaché kulturalnego. Tę rolę kulturalnego rzecznika Rumunii pełnił Eliade do końca wojny, najpierw w Londynie (badając przy tym biblioteki Oksfordu, gdzie go internowano po rozpoczęciu wojny z Niemcami), a potem w Lizbonie. Z nastaniem komunizmu w Rumunii rozwiały się nadzieje na katedrę uniwersytecką w Bukareszcie, a pobyt na Zachodzie nie oszczędził byłemu dyplomacie kłopotów.

Początkowo Eliade osiadł we Francji, zyskując pomoc wybitnego indoeuropeisty G. Dumézila. Dzięki jego wsparciu rozpoczął wykłady w Paryżu i wniknął we francuskie środowisko naukowe. Status uciekiniera i dyplomatyczna przeszłość nie pomagały mu jednak w karierze akademickiej. Po publikacji dwóch bestsellerów z zakresu szeroko pojętej historii religii ubiegał się bez skutku o przyjęcie do Sorbony. W dalszej karierze pomógł mu szczęśliwy traf. W latach pięćdziesiątych zaczął uczestniczyć w dorocznych zjazdach Eranosu, elitarnej organizacji uczonych pod wpływem C.G. Junga promującej badania możliwości pogłębionego dialogu Orient–Zachód.

Spotkania odbywały się w szwajcarskiej Asconie, w willi hrabiny Olgi von Kapstein²⁴, a bywali tam znawcy mitologii greckiej tacy jak Karl Kerényi, wybitni uczeni azjatyccy, profesorowie Jean Przyluski, Gershom Scholem, francuski

²¹ Polskie tłumaczenie książki poetki bengalskiej Maitreyi Devi (*It Will Never Die*) nosi tytuł *Mircea* (Warszawa 1993, PIW). Relacja ze spotkania Mircei i Maitreyi po półwieczu w Chicago, w Eliadowskim gabinecie, jest tak różna jak dwie książki. Eliade opisał wizytę starszej pani w *Dzienniku*, ona zaś w końcowej refleksji swej powieści.

²² *Mademoiselle Christine*.

²³ Nina Mares, zmarła we Francji. Jego drugim dobrym wyborem była Christinel, współtowarzyszka życia w czasach wielkiej sławy. Dużo młodsza, przeżyła Eliadego o kilkanaście lat.

²⁴ Redagowała periodyk naukowy („Eranos-Jahrbuch”, Eliade w nim publikował artykuły) poświęcony pogłębionej interpretacji relacji Wschód–Zachód, w prąjgungowskiej otoczce i klimacie ezoteryki.

indolog Jean Herbert, sinolog J. Granet²⁵. Tematyka wiodąca eksponowała mity, archetypy i symbole postrzegane w perspektywie zderzenia kultur. Epizod ten nie tylko zbliżył rumuńskiego badacza do problematyki jungowskiej, co odzwierciedla wzbogacona siatka kategorialna pierwszych bestsellerów, ale i zmienił jego losy. Świadczenia wagi spotkań ascońskich w naukowym życiorysie i procesie dojrzewania warsztatu badawczego można odnaleźć w publikacjach periodyku „Eranos-Jahrbuch”, w korespondencji z Jungiem, w Eliadowskich pamiętnikach.

Tam Eliade poznał twórcę nowoczesnej szkoły historii religii w USA, profesora Joachima Wacha, który zaprosił go do Chicago. Cykl wykładów Eliadowskich wzbudził tam wielkie zainteresowanie, co umożliwiło tłumaczenie serii Eliadowskich dzieł szeroko znanych we Francji. Po nagłej śmierci swego sponsora rumuński uczony odziedziczył po nim katedrę. Zyskał rozgłos dzięki kumulacji doświadczeń wyniesionych ze studiów w bardzo odmiennych klimatach akademickich (Bukareszt, Kalkuta, Rzym, Londyn, Oksford, Lizbona, Paryż). Stworzył syntezę najlepszych wzorców wielkich uczelni azjatyckich i europejskich, aplikując ją do sfery szeroko pojmowanej porównawczej historii religii. Lansując ten nowy przedmiot w akademickim *curriculum vitae* trafił na właściwy moment. Nadeszła bowiem epoka wielkiego buntu pokoleniowego, czas kontestacji Zachodu, wiążący poszukiwania nowej tożsamości generacyjnej z dialogiem religii i kultur.

Przejęcie katedry historii religii po Joachimie Wachu było dla Eliadego wielką szansą, a zarazem wyzwaniem dla całego środowiska. Utalentowany Europejczyk z kraju ogarniętego komunizacją wpłynął na integrację religioznawstwa z innymi dyscyplinami humanistyki, jednocześnie podkreślając wyjątkowość statusu historii religii w nowoczesnym świecie. Zyskał wówczas udział w owocach kilkupokoleniowej już tradycji naukowej słynnego i liczącego się w USA wydziału, dostęp do sprawdzonych metodologii, grono doświadczonych a przyjaznych mu współpracowników, audytorium studenckie poszerzane współpracą międzyuczelnianą i niewyobrażalne w wymiarze europejskim środki – finansowe, strukturalne, uczelniane²⁶. Warto dla przykładu wspomnieć, że tuż przed śmiercią Eliadego ustanowiono katedrę jego imienia, wspartą dotacją anonimowego sponsora ofiarującego na ten cel milion dolarów. Pozostawił po sobie ponad setkę książek w różnych wersjach językowych, opracowania naukowe, pamiętniki, reportaże, powieści, a co najważniejsze – zbiorowe dzieło, szesnastotomową *Encyclopedia of Religion* (New York 1987, Macmillan, M. Eliade Editor-in-Chief) będące zbiorową próbą odzyskania kultur i epok pozaeuropejskich dla globalnej współczesności, wielkim manifestem walki z europocentryzmem. Eliade był projektodawcą i naczelnym

²⁵ Zob. Wasserstrom S.M., *Religion After Religion. Gershom Scholem, Henry Corbin and Mircea Eliade in Eranos*, Princeton 1999, PUP.

²⁶ Zob. S. Tokarski, „Chicago School of Religion in America. Debates on the Dialogue of Cultures”. „Acta Asiatica Varsoviensia”, 14/2001.

redaktorem zbiorowej edycji uznanej potem za pomnik Szkoły Chicago w jej największym rozkwicie.

„To były moje najpłodniejsze lata”, pisał rumuński uczony w swym *Dzienniku*. Przepustkę do Ameryki dały Eliademu dwie prace przetłumaczone wkrótce na najważniejsze języki świata: *Traktat o historii religii* i *Mit wiecznego powrotu*. Po nich wydano w języku angielskim wszystkie książki publikowane w latach 50. we Francji – o szamanizmie, jodze, inicjacjach, alchemii, folklorze rumuńskim, wędrujących bogach, wierzeniach i kultach. W okresie wielkiej aktywizacji sekt i subkultur kontestacyjnych w USA tematyka ta zyskiwała wielkie zainteresowanie, prace kilkakrotnie wznawiano. Inne źródło popularności stanowił wielodyscyplinarny periodyk „History of Religion” (red. M. Eliade, J. Kitagawa i Ch. Long), Eliade pogłębiał i modyfikował ową recepcję w kierunku studiów prawdziwie naukowych.

Trafił na najlepszy moment dziejowy. W USA rosła generacja religioznawców, a czekały na nich tworzone zgodnie z duchem czasu niezagospodarowane jeszcze katedry. Stworzenie międzywydziałowych religioznawczych studiów podyplomowych na Uniwersytecie Chicago (w gmachu Swift Hall) dało możliwość jednostkom wybitnym różnych specjalności humanistyki zyskania statusu profesorskiego w zakresie historii religii. W tym też czasie, wychodząc na przeciw zapotrzebowaniu i modzie kulturowej, historię religii wprowadzono na wielu uczelniach jako przedmiot obowiązkowy lub fakultatywny. Uczniowie Eliadego po doktoratach obsadzali stanowiska wykładowców w całych Stanach Zjednoczonych²⁷.

Dominację Mircei Eliadego na rynku amerykańskim potwierdza w sposób precyzyjny Andrzej Bronk w pracy *Podstawy nauk o religii*, dziele niezwykle ważnym dla polskiej recepcji Eliadowskiej.

Zdaniem J.M. Kitagawy (1987) trzy czynniki złożyły się na sukces Eliadego po przyjeździe do USA: po pierwsze, założenie w 1961 roku międzynarodowego czasopisma „History of Religion” (współredagował też „Journal of Religion”). Po drugie, Eliade stał się aktywnym uczestnikiem spotkań American Society for the Study of Religion, założonego w Chicago w 1958 roku, co umożliwiło mu nawiązanie kontaktów z wieloma amerykańskimi religioznawcami. Po trzecie, o ile we wcześniejszych badaniach Eliadego przeważał aspekt systematyczny, odtąd główną rolę w stwierdzaniu manifestacji *sacrum* w dziejach odgrywa podejście historyczne²⁸.

Do pełnego obrazu sukcesu Eliadego należy dodać jego czynny udział w Committee of Social Thought, gdzie spotykał wielu wybitnych uczonych amerykańskich z religioznawstwem zestawianych dotąd tylko pośrednio, a nagle postawionych wobec niezwykle go dla nich wyzwania – stanęli w obliczu rozkwitu nowych religii, sekt, kontestacyjnych subkultur w całych Stanach Zjednoczonych, kontrkulturowych stylów życia. Poszukując strategii odniesień do tego nowego

²⁷ Zob. S. Tokarski, *Szkoła Chicago. Spór o dialog międzykulturowy*. Warszawa 2001.

²⁸ A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, TN KUL, s. 269.

zjawiska, kulturoznawcy, antropolodzy, etnografowie, psychologowie, socjologowie, krytycy literaccy i literaturoznawcy, historycy sztuki i filmoznawcy, a wreszcie filozofowie – zetknęli się z Eliadowską koncepcją wyjaśniającą ten fenomen na gruncie historyczno-kulturowym, w kontekście odrodzenia nasilającego się w różnych epokach dialogu międzykulturowego.

Zwiększało to pole Eliadowskich wpływów i możliwości uczestnictwa w zbiorowych projektach naukowych. W końcu lat 80. był zazwyczaj uznawany za największego religioznawcę swych czasów. Zainspirował wielu młodych badaczy, zyskał wsparcie doskonałych specjalistów, został obsypany honorowymi doktoratami. Zapraszano go na uniwersytety na czterech kontynentach. Przewodził światowym kongresom religioznawczym, wykraczając sławą poza kontynenty Nowego Świata. Tak było w Japonii, gdzie w konsekwencji wystąpień kongresowych wylansowano serię tłumaczeniową prac Eliadowskich. Głównym jednak powodem popularności była Eliadowska siatka kategorialna obejmująca swym zasięgiem nowe i stare zjawiska religijne.

Przyjmując kategorię 'nastawienia religijnego', 'intencjonalności' i 'a priori' Mircea Eliade nadał swym pracom oryginalne zabarwienie, co każe go niektórym autorom (Douglas Allen) umieszczać w fenomenologicznej tradycji religioznawstwa europejskiego. Należy, obok G. Dumézila, Cl. Lévi-Straussa, Raimundo Panikara, Raffaele Pettazzoniego, Wilhelma Schmidta, Geo Widengrena, C. Zaehnera, do najwybitniejszych historyków religii po drugiej wojnie światowej, nie tylko dlatego, że wzbogacił religioznawstwo dużą liczbą zapożyczonych i nowych terminów (*homo religiosus*, *homo symbolicus*, religia archaiczna i kosmiczna, hierofania, archetyp, kosmiczna lina, symbolika „środka”, *axis mundi*, *coincidentia oppositorum*, nostalgia za rajem, dialektyka *sacrum* i *profanum*) i wycisnął swymi badaniami piętno na współczesnym rozumieniu *sacrum*, symbolu i mitu, ale przede wszystkim dlatego, że jako zanikający typ religioznawcy wszechstronnego, w rodzaju wybitnych dziewiętnastowiecznych wizjonerów religii, łączył umiejętnie badania specjalistyczne ze śmiałą uogólniającą syntezą, wybiegającą daleko poza fundujące je dane empiryczne²⁹.

Ukoronowaniem kariery naukowej była edycja zbiorowa szesnastotomowej *Encyklopedii religii* angażująca w debatę eliadowską całe środowisko naukowe zachodniego świata – pozytywnie lub krytycznie. Eskalacja wpływów Szkoły Chicago w owym okresie wiązała się z kumulacją inicjatyw wzorowanych na dobrych doświadczeniach akademickich Indii (Uniwersytet Tagora w Siantiniketan i University of Calcutta), Rumunii i zachodniej Europy (Oksford, Paryż). Warto dodać, że Uniwersytet Chicago wyrósł na terenie bardzo zróżnicowanym etnicznie, rasowo i kulturowo, co żądało komparatystycznej wiedzy dla działań misyjnych i formacji teologicznej. Zarezerwowano tam statutowo określony procent stypendystów z innych kręgów kulturowych, a dla profesorów wprowadzono obowiązkowy urlop dziekański związany z międzykontynentalną wymianą uni-

²⁹ A. Bronk, dz. cyt., s. 270–271.

wersytecką³⁰. Uczni z Japonii, Indii czy Chin wymieniali się z religioznawcami z Chicago na jeden semestr, przejmując studentów, a wnosząc swą azjatycką tematykę. Ci z kolei jechali na badania do Azji. Tę samą praktykę stosowano wobec wybitnych ekspertów europejskich, afrykańskich i australijskich. Wymiana obejmowała też pewien procent studentów i młodych pracowników naukowych.

Napisano o Mircei Eliadem ponad setkę prac magisterskich, dziesiątki doktoratów. Wydano wiele opracowań monograficznych. Są wśród nich rzetelne opracowania faktograficzne, analizy konkretnych pojęć³¹, badania siatki kategorialnej³², propozycje jej twórczej modyfikacji³³ i krytyczne reinterpretacje. Inne opracowania dotyczą sfery metodologii, aksjologii i filozofii kultury. Prace te publikowano w wielu językach świata, w tym w wersjach pozaeuropejskich. W samym języku japońskim opublikowano kilkanaście pozycji książkowych (dzieło to zrealizował głównie Ichiro Hori). Pełną bibliografię prac Eliadego we wszystkich wersjach językowych sporządzono niedawno w Rumunii³⁴. Co więcej, trop Eliadowski jest wciąż jeszcze żywy, bo rumuński badacz miał wielu wybitnych studentów przejmujących stopniowo katedry religioznawcze, kulturoznawcze i antropologiczne w różnych regionach Ameryki. Jego międzydyscyplinarne studium doktoranckie, *Advanced Studies on Religion Research* zwano w USA kuźnią profesorów.

Próba labiryntu – wgląd w Eliadowską twórczość

Rzadko który uczony pochodzący z południowo-wschodnich krańców Europy zyskał w Ameryce tak wielką sławę, wzbudzając zarazem tak wiele kontrowersji. Rozszerzając granice badań religioznawczych, wkroczył w rejony zastrzeżone dla antropologów, orientalistów, historyków kultury. Przejmując metody, tematy, pola badawcze, wywołał śmiałymi reinterpretacjami wielką debatę, odnosząc sukcesy i ponosząc klęski. Przyniósł z Indii przekonanie, że nie da się badać człowieka bez odniesienia do religii, która ukonstytuowała jego rdzenne środowisko. Stąd przekonanie o koniecznej obecności religioznawców na terenach antropologii, filozofii, psychologii, socjologii, historii sztuki, filmologii i krytyki literackiej.

³⁰ Na ich miejsce wypełniając lukę w w programie, kampusie, hotelu profesorskim, przybywali zagraniczni *visiting professors*, co miałem możliwość stwierdzić osobiście. W czasie mojego pobytu ekspertka od tematyki indologicznej, Wendy Doniger O'Flaherty, uzyskała przysługujący jej zwyczajowo co półtora roku *dean's leave* (urlop dziekański), by udać się z cyklem wykładów za granicę.

³¹ Na gruncie polskim siatkę kategorialną Eliadego rozpoczął systematycznie opracowywać profesor T. Dajczek z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, inicjując serię prac magisterskich, a dzieło to z powodzeniem kontynuował profesor E. Sakowicz.

³² Do takich należy monografia Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, Upsala 1982.

³³ Zob. Allen Douglas, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics of Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Berlin–New York–Amsterdam 1978.

³⁴ Więcej na ten temat w pracy Mircei Handoca, *Mircea Eliade-Contributti bibliografice*, Bukareszt 1980, i w innych publikacjach tego autora.

Jego metody okazały się efektywne, zyskiwały mu wielkie grono entuzjastów, ale i zagorzałych oponentów. Uznany na Zachodzie, a krytykowany po wschodniej stronie muru berlińskiego za życia, po śmierci został zakwestionowany w USA, a w krajach postkomunistycznej transformacji narodził się niejako po raz drugi na rynku wydawniczym³⁵.

Napisał tuzin powieści i nowel, sztukę teatralną, pamiętniki, kilkadziesiąt obszernych rozpraw naukowych, kilkaset drobnych esejów. Jego główne książki tłumaczono na najważniejsze języki świata. Tylko w polskiej wersji językowej można wymienić kilkadziesiąt pozycji książkowych, więcej odnaleźć można w wersji angielskiej, francuskiej, niemieckiej, włoskiej, portugalskiej, hiszpańskiej, rumuńskiej i japońskiej. Czesi prześcignęli nas w tłumaczeniach powieści Eliadowskich, wydali sześć pozycji. Gdy do tego dodać krytyczne i interpretacyjne analizy Eliadowskich badań, stajemy wobec ponad setki publikowanych prac naukowych – profesorskich, habilitacyjnych, doktorskich i magisterskich. Jest ich o wiele więcej niepublikowanych, tylko w Polsce wiem o dwudziestu pięciu. Całościowa ocena owej spuścizny o różnym charakterze i formacie jest praktycznie niemożliwa. To prawdziwy labirynt.

Książki Eliadego uwielbiano lub totalnie odrzucano. W latach 60. stał się idolem generacji intelektualnego buntu Ameryki. W USA organizowano wtedy ogólnokrajowe kolokwia poświęcone twórczości, metodologii i aksjologii Eliadowskiej; jedno z ważniejszych odbyło się w stanie Indiana, na uniwersytecie Notre Dame (luty 1971). Prace naukowe Eliadego szybko zniknęły z półek księgarskich. Szerokim echem odbiła się konferencja eliadowska na Uniwersytecie w Santa Barbara (kwiecień 1974). Historyk Zwi Werblowski określił owe czasy „erą eliadowską w religioznawstwie”³⁶. Podstawowe hasło o nieredukowalności zjawisk religijnych do rzeczywistości psychologicznej, społecznej i – co za tym idzie – o samoistności naukowej dyscypliny religioznawstwa przyniosło mu niezwykłą popularność w skali światowej. W myśl jego koncepcji historia religii miała stać się kluczem do wielu drzwi prowadzących do najtajniejszych zakamarków duszy człowieka nowoczesnego ewidentnie zagubionego w chaosie niezrozumiałych wydarzeń.

W kilku dyscyplinach humanistyki teksty Eliadowskie zyskały status podręcznikowej klasyki. Wzorcowe w tym względzie są analizy czasu i przestrzeni w antologiach różnych dyscyplin humanistyki; wystarczy dla przykładu wspomnieć *Antropologię kultury* (Warszawa 2003) pod redakcją G. Godlewskiego, A. Mencwella i L. Kolankiewicza. Jako teoretyk mitu Eliade wszedł do zestawu programowego na szwedzkich, amerykańskich i francuskich wydziałach teologii, antropologii, etnologii i psychologii.

³⁵ Zob. S. Tokarski, „Eliade on the Eastern Europe. Post mortem Come Back”, „Hemispheres”, 13/1998.

³⁶ Por. M. Eliade, *Fragments d'un journal II*, s. 212.

W każdym mie, pomimo wszelkich różnic, istnieje element wspólny i jednoznaczny. Zagadka wszechświata jest zarazem zagadką kondycji ludzkiej. Przy czym odkrycie pokrewieństwa pomiędzy naturą ludzką a naturą kosmosu jest jednocześnie dla każdego objawieniem prawdy jego własnego przeznaczenia³⁷.

Konstatacja ciągłości struktur mitycznych w świadomości ludzkiej i opozycja świata wzorców mitycznych wobec tożsamości świeckiej – sytuowanej w indywidualnym tworzeniu historyczności (zob. M. Eliade, *Cosmos and History*, s. 34) – zapewniła mu miejsce w historii religioznawstwa. „Mit – stwierdził w pracy *Mity, sny, misteria* (s. 18) – podobnie jak zresztą wykorzystywane przezeń symbole, nie traci na aktualności psychicznej, zmienia tylko formę i kamufluje swe funkcje”. Teza o kamuflużu mitów zawiodła go na pozycje klasyka. Ivan Strensky umieścił go wraz z Malinowskim, Campbellem, Lévi-Straussem w programowym podręczniku *Four Theories of Myth in the Twentieth Century* (London, Iowa City 1987)³⁸, a David Pals poświęcił mu rozdział lektury obowiązkowej dla teologów w pracy *Seven Theories of Religion* (New York 1996), sytuując obok Freuda i Marksa³⁹.

Miał jednak krytyków nawet w swoim gronie, pierwszym był jego uczeń Jonatan Smith z Chicago, autor bestselleru antropologii *Map Is Not A Territory*. Poza dyscypliną zwalczali go na gruncie antropologii tacy badacze jak E. Leach, orientaliści rangi Richarda Gombricha. Pozanaukowa rezerwa wobec poglądów Eliadowskich wypływała z różnych przyczyn. Przyczyniły się do tego przede wszystkim nadinterpretacje jego teorii dla celów ezoteryki, subkultur i sekt, czy też skrajnych teologów śmierci Boga (por. Tom Altizer). Komuniści mieli mu za złe bezwarunkowe łączenie człowieczeństwa z wzorcem *hominis religiosi*, teolodzy ostrożnie formułowali zarzuty zbytniej intelektualizacji wiary. C. Olsen pisał wprost o racjonalizacji religii w kategoriach „teologii Eliadego”⁴⁰. Zaprzysiężnieni pastory i księża z Chicago nie wątpili o jego religijności, nie widząc jednak kościoła, w którym uczony mógłby się pomodlić⁴¹.

Pisać o nim nie jest łatwo. Pewne epizody z jego życia stawiają przed biografami poważne problemy, a odczytywanie sensów niezwykle bogatej, zróżnicowanej językowo i środowiskowo twórczości wiąże się z ryzykiem interpretacyjnym i uwikłaniem w niekończące się spory. Mimo bogatej literatury dotyczącej różnorodnych recepcji eliadowskich⁴², tematyki segregowanej według siatki

³⁷ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 140.

³⁸ Polecam również pracę pod red. A. Cunningham’a, *Theory of Myth. Six Approaches* (London 1973), a także niepublikowaną, ale wyróżnioną rozprawę doktorską księdza A. Lelito (*Człowiek, animal mythicus, w ujęciu Mircei Eliadego*, UKSW), którą otrzymałem do recenzji w roku 2006.

³⁹ Przebywając w Sztokholmie jako *visiting professor* zaproszony przez Royal Academy miałem możliwość znaleźć tę książkę w zbiorze lektur podstawowych wydziału antropologii.

⁴⁰ C. Olsen, *The Philosophy and Theology of Mircea Eliade*, New York 1992.

⁴¹ Por. A. Zagajewski, *Mircea Eliade. Literatura, religia, komunizm*, Londyn 1996, PULS.

⁴² Pionierską próbą określenia granic polskiej recepcji twórczości M. Eliadego jest niepublikowana praca doktorska Beaty Skarżyńskiej (UKSW), włoską recepcję zaczęli rekonstruować M. Mincu

kategorialnej lub odniesień czasoprzestrzennych, niełatwo jednoznacznie zaklasyfikować poglądy i charakter twórczości Mircei Eliadego. Nie mieszczą się one w tradycyjnych podziałach, przekraczając tradycyjne granice dyscyplinarne i gatunkowe. Eliadowskie pisarstwo sytuuje się w sferze religioznawstwa, kulturoznawstwa, filozofii, literatury pięknej, orientalistyki i antropologii, a czasem w wymiarze science fiction. Liczba opracowań problematyki eliadowskiej – monografii, artykułów, recenzji, setek prac magisterskich, tuzinów rozpraw doktorskich i habilitacyjnych – wciąż rośnie, nie przynosząc jednoznacznych rozstrzygnięć. Nie dotyczy to wyjątkowości przesłania stanowiącego dzieło życia wielkiego uczonego, humanistycznej interpretacji współczesnego odrodzenia religijnego⁴³, które Mircea Eliade uznaje za znak czasu wieku XX. Badał je całościowo w książce *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* (New York 1992) David Cave.

Odwolania do wypowiedzi samego Eliadego stanowią w owej wielości refleksję w pewnym sensie porządkującą, co odczułem bezpośrednio w trakcie długotrwałej korespondencji. Nie należy jednak jej przeceniać. Próbką zawilgości takich wskazówek lansowanych publicznie są takie dzieła jak seria wywiadów zatytułowana *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem* (1992). Ta klasyczna już dziś pozycja stanowi rodzaj klucza interpretacyjnego do twórczości Eliadowskiej konstruowanego na bazie życiowej wędrówki po kilku kontynentach i wielu kampusach akademickich⁴⁴. Toczy się jednak debata o tym, czy dzieło i życie Eliadego, łącznie z kontrowersyjnymi tezami i sekretami zawilego życiorysu, należy traktować nierozdzielnie, czy też trzeba je rozważać osobno. Czy postulaty nauki można oddzielić od politycznych wyborów, czy też należy je odczytywać w historycznych kontekstach? Poczucie pustki po odejściu uczonego łączącego wizję rozwoju religioznawstwa z humanistyczną aksjologią dobrze wyraża tytuł artykułu Rogera Corless'a „After Eliade. What?”⁴⁵.

W sferze szeroko pojmowanej historii religii stanowił całą epokę, w ćwierćwieczu wielkich buntów Zachodu (1955–1970) był czołową osobowością frontu światowej odnowy filozofii religii prowadzonej pod hasłem „prymatu duchowości”. Wylansował w skali międzydyscyplinarnej i międzykulturowej nowe, humanistyczne oblicze religioznawstwa, integrując i lansując zarazem badania Szkoły Chica-

i R. Scagna (red.), *Mircea Eliade a l'Italia* (Milano 1986), niemiecką recepcję określa horyzont pracy zbiorowej pod red. W. Millera, *Die Mitte der Welt. Ausätze zu Mircea Eliade suhrkamp*, Frankfurt 1984.

⁴³ W polskiej recepcji temat ten badał pionier analiz eliadyzmu Z. Pawlak, którego mile wspominam z rozmów w paryskiej École des Hautes Études en Sciences Sociales w roku 1987, autor prac „Struktura religii w ujęciu M. Eliadego”, „Ateneum Kapłańskie” nr 84/1975, oraz *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995.

⁴⁴ Pracę przetłumaczył na język polski K. Środa. Oryginał francuskiego to *Epreuve du labyrinthe. Conversations avec Claude-Henri Rocquet*, książkę opublikowano w roku 1978 w Paryżu. Angielską wersję *Ordeal by Labyrinth* wydano w Chicago w roku 1982.

⁴⁵ R. Corless, „After Eliade. What?”, „Religion”, 23/1993, s. 373–377.

go. Florin Turcanu pisze o „epoce eliadowskiej” w naukach humanistycznych⁴⁶, Claude-Henri Rocquet określa postać Eliadego jako „un monde legendaire”. Choć od czasów śmierci wielkiego uczonego jego gwiazda zblakła, a trwałość przesłania i metodologię nieraz krytykowano, można mówić o „eliadowskiej krucjacie”⁴⁷ w historii humanistyki Zachodu. Jeszcze w początkach XXI wieku Bryan Rennie podkreśla w pracy zbiorowej wielką rolę inspiracyjną Eliadego w ukazywaniu nowej perspektywy widzenia religii we współczesnym świecie, zawierając ją w tytułowym haśle „changing religious worlds”⁴⁸.

W zniewolonej Rumunii był „wielkim nieobecny”, budującym horyzont tożsamości obok takich postaci jak dramaturg E. Ionesco czy rzeźbiarz Brancusi – twórca ‘schodów nieskończoności, wkomponowanej w rumuński pejzaż drogi do nieba’. Od końca drugiej wojny światowej, gdy osiadł we Francji, traktowano go jak zmarłego klasyka literackiego, ewokowanego „post mortem”⁴⁹. W bibliotekach eksponowano tylko jego rumuńskie prace z czasów młodości; był pogrzebany za życia. Ale już w roku 1989 pierwsze jaskółki nadchodzącej wolności głosiły sławę Eliadego. Boże Narodzenie świętowano wtedy na szklanych ekranach Bukaresztu kolędami, a w programie telewizyjnym znalazły się dwa znaczące filmy: animowana wersja *Animal Farm* Orwella oraz wyświetlany przedtem w paryskiej telewizji obszerny dokument reżysera Paula Barbaneagra poświęcony Eliademu.

Zmowę milczenia środkowej i południowo-wschodniej Europy, przestrzeń ciszy wobec szeroko znanej na Zachodzie filozoficzno-religioznawczej twórczości Eliadowskiej epoki „zimnej wojny” przerwano, paradoksalnie, przede wszystkim w Polsce. Najpierw przetłumaczono *Traktat o historii religii* (przeł. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski) oraz zbiór *Sacrum, mit, historia* (przeł. M. Czerwiński, wstęp B. Modliński) – frankofoniczny wybór fragmentów innych prac, które w latach 50. rozślawiły w Europie młodego rumuńskiego uczonego stawiającego wówczas niepewne kroki na arenie międzynarodowej. Pierwszym w rejonie skomunizowanej części Europy monograficznym opracowaniem Eliadowskiej wizji humanistycznej odnowy była moja praca *Eliade i Orient* (1984, Ossolineum PAN). Eliade odnotował to w swym *Dzienniku*⁵⁰ pod hasłem „Surprise”, z żalem dodając, że Rumuni mogli ten temat opracować całościowo, bo mieli pełny dostęp nie tylko do jego dzieł pisanych po angielsku i francusku, ale również do literackich próbek rumuńskich bazujących na doświadczeniu Orientu,

⁴⁶ Florin Turcanu, *Mircea Eliade. Le prisonier de l'histoire*, Paris 2003, Editions la Decouverte.

⁴⁷ Zob. Brennen W. Ladal, *The Seing Eye. Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion*. London 1982.

⁴⁸ Por. B. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds, The Meaning and End of Mircea Eliade*, University of New York Press 2001.

⁴⁹ Wyjątek stanowi praca A. Marino *Hermeneutica lui Mircea Eliade* (Cluj 1980) przetłumaczona na język francuski w roku 1984 pt. *L'Hermeneutique du Mircea Eliade*, Paris 1984.

⁵⁰ *Journal IV*, s. 111

które zdecydowało o formacji aksjologicznej i warsztatowej⁵¹. Świadczy o tym choćby zorganizowane przez Rumunów na obczyźnie i francuskich rumunologów na Uniwersytecie Aix-en-Provence sympozjum *M. Eliade et les horizons de la culture* (1984).

Transformacja krajów postkomunistycznych diametralnie zmieniła sytuację. Choć na całe ćwierćwiecze największej sławy Eliadego Rumunia zaryglowała przed nim swe księgozbiory, wkrótce nadrobiono zaległości. Wszystkie niemal angielskie i francuskie prace Eliadego wydane na Zachodzie przetłumaczono tak na język rumuński, jak i polski, a dzieła dokończono, tworząc najpełniejszą w historii bibliografię Eliadowską. Nadal jednak w sferze literackiej wyprzedzają nas Cześć, bo wydano tam ponad sześć powieści Eliadego tłumaczonych z języka rumuńskiego. Polską fascynację twórczością Eliadowską zarysowuje całościowo Beata Skarżyńska w pracy doktorskiej *Religioznawcza i kulturowa recepcja Mircei Eliadego w Polsce* (UKSW 1995), której byłem promotorem.

Dla Eliadego było już za późno. Powrócił tryumfalnie do swej ojczyzny dopiero po śmierci. Paradoksalnie, w Ameryce został wówczas „ocenzurowany”. Witany z entuzjazmem w krajach postkomunistycznych i wydawany w tłumaczeniach już bez ryzyka, na Zachodzie stał się przedmiotem równie spóźnionych krytyk. W tym samym czasie, gdy w krajach transformującej się Europy byłych „demoludów” odkrywano pospiesznie Eliadego dawniej mniej lub bardziej kłopotliwego, a owa pielgrzymka ku centrum sensu przyniosła mu pośmiertną sławę w tym regionie, Ameryka ukrzyżowała swego idola ze Szkoły Chicago⁵². Gdy w latach 90. przebywałem w USA, zaproszony przez dyrektora Advanced School for Religious Research w Chicago, profesora Franka Reynoldsa, ze zdziwieniem spostrzegłem, że wokół Eliadowskiego dziedzictwa gromadzą się chmury.

Choć od owego czasu odbyło się wiele konferencji poświęconych mu problemowo i osobowo⁵³, a liczba czytelników wcale nie zmalała, mnożyły się ataki na gruncie sympozjów religioznawczych w USA. Kwestionowano trwałość Eliadowskiego przesłania, analizowano drobiazgowo ograniczenia jego metodolo-

⁵¹ Wagę prac Eliadowskich w rumuńskich badaniach indologicznych potwierdza zamieszczony w pokonferencyjnych materiałach (*Teaching on India in Central and Eastern Europe*. Warsaw 2007, red. D. Stasik) w roku 2007 raport orientalistki Sabiny Poparlan z Bukaresztu w artykule „An Account to Approaches to Indian Culture in Rumania” (wyd. cyt., ss 84–91). Cytowano tam jego prace – *Maitreyi* (1932), *India* (1934), *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *History of Religious Ideas* (1976–1982). S. Poparlan informuje również o dwóch ważnych w tym względzie pracach rumuńskich: Bercea R., „L'Indologie roumaine de Mircea Eliade a Sergiu A[l]-George”, „Annals of Sergiu George Institute” 1/1992, s. 23–34 oraz Itu M.J., *Indianismul lui Eliade*, Brasov 1997, Editura Orientulo Latin.

⁵² Por. F. Turcanu, wstęp, s. IXp.

⁵³ Ich przykładem są pokonferencyjne prace zbiorowe redakcji Girardot N.J. i Mac Linscott Ricketta *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade* (University of Notre Dame, New York 1978) oraz red. D. Carrasco i M.J. Law, *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective* (Builder 1991, University of Colorado).

gii pod kątem nowoczesnych przemian humanistyki, podważano autentyczność postawy wielkiego humanisty powołując się na rzekome rewelacje z archiwum rumuńskiego MSZ. Eliadego poddawano pośmiertnie „lustracji”, szczególnie eksponując jego związki z rumuńską Żelazną Gwardią faszystującego Legionu Codreanu, który Eliade porównywał podobno do indyjskiego gandyzmu w sferze patriotycznej aktywizacji, bo przecież dopiero co wrócił z Azji, a idea ‘wielkiej Rumunii’ kojarzyła mu się z ‘indyjskim przebudzeniem’. Warto wspomnieć, że po śmierci Eliadego w roku 1996 w tajemniczych okolicznościach został zamordowany w Chicago jego asystent Culianu, a ślady prowadziły, jak stwierdza autor sensacyjnej powieści *Murder in Swift Hall*, do bukareszteńskiego Securitas. Wdowa po Eliadem zastrzegła swój telefon i zachowywała ostrożność szczególną wobec gości zza opadającej „żelaznej kurtyny”. I tylko wspomniana notatka znana jej z Eliadowskiego *Dziennika* pozwoliła mi ją spotkać.

Okres lat 90. w USA cechowała seria zdziwień i podejrzeń co do rumuńskiej przeszłości Eliadego. Większość rewelacji okazało się jednak niezbyt gruntownie udokumentowana, co stwierdzają w rzetelnych opracowaniach Linscott Mac Ricketts (*Mircea Eliade. The Rumanian Roots*, New York 1980) i Florin Turcanu (*Mircea Eliade. Le prisonier de l'histoire*, Paris 2003). Nawet te szczegóły, które mogły rzucić złe światło na postać sławnego mistrza, wyjęto z kontekstu historyczno-kulturowego. Warto w tym względzie sięgnąć do refleksji I. Radu, *The Sword of Archangel. Fascist Ideology in Rumania* (Boulder 1991).

Na obu brzegach Atlantyku przerzedziły się szeregi inkwizytorów śledzących tak jak Norman Manea (esej *Felix Culpa* w „New Republic”, wrzesień 1991) czy Mihail Sebastian (*Journal*, 1996) Eliadowskie wybory polityczne w czasach młodości. Zaczęto się zastanawiać czy owa przeszłość polityczna ma jakieś istotne związki z historyczną misją uczonego w sferze odnowy humanistyki, czy pewne epizody życia nie burzą wymowy jego wielkiego przesłania. A przecież ten emigrant urodzony na krańcach Europy nazwał wiek XX epoką pod znakiem odkrycia uniwersum człowieka pozaeuropejskiego, kwestionując znaczenie i priorytet „rewolucji proletariackiej” dla swych czasów. Tym samym otworzył okna wsłuchujących się w znaki czasu przeróżnych instytucji badań humanistyki rozmaitych krajów na kwestię dobrze rozumianego dialogu kultur, za fundament obierając religie i sferę wartości. Były to słowa prorocze, które odbiły się wielkim echem w podróży pewnego Polaka „pochodzącego z dalekiego kraju” do regionów położonych na krańcach świata w dziwnym pojeździe zwanym papamobile, a owe wydarzenia przyćmiły pamięć o szturmie na Pałac Zimowy.

Nowe tysiąclecie niesie zdystansowanie się do sporów o Eliadego. Reasumując debaty entuzjastów i krytyków, Florin Turcanu wystosował dramatyczny apel „Czy należy spalić dzieła Eliadego?”. Reewokował przy tym spór o humanizm Heideggera i Dumézila. Czy rzeczywiście pewne mało znane i krótkie fragmenty stojące u początków Eliadowskiego życiorysu tak dalece kłócą się z poczuciem

moralności szacownego grona wybitnych humanistów Ameryki, że należy wątpić w autentyczność Eliadowskiego przesłania, które forsował w całym swym dojrzałym życiu? Włoski historyk religii Cristiano Grotanelli skomentował to w następujący sposób:

Po kilku latach insynuacji i zaskoczeń nastąpił nowy okres poszukiwań źródłowych pełen gwałtownych polemik wokół postaci i twórczości Eliadowskiej. Wydaje się, że rzetelna eksploracja tej problematyki przyniosła właściwe rezultaty. Można wreszcie stwierdzić, że trzecia faza refleksji jest bardziej stonowana i spokojna⁵⁴.

Z pewnością ani życia Mircei Eliadego, ani jego twórczości nie można sprowadzać do jego wyborów politycznych ani do jego politycznej wrażliwości i rozeznania szybko zmieniającej się sytuacji geopolitycznej, zarówno w czasach, gdy je powszechnie akceptowano, jak w epokach totalnej krytyki. Kolejne próby dekonstrukcji Eliadowskiego sposobu widzenia zderzają się z analizami nakierowanymi na twórczą rekonstrukcję eliadyzmu⁵⁵. Należy pamiętać, że zawsze, na każdym kontynencie i w każdej fazie życia, ten wielki uczony wzbudzał kontrowersje, wykraczając poza ustalone nawykowo i środowiskowo formy ekspresji naukowej, miał własny, bardzo sugestywny styl pisania, wielką charyzmę jednącą mu całe pokolenie uczniów, efektywne strategie dydaktyki, wielką erudycję i niespotykane często granice ciekawości naukowej sięgające daleko poza rutynowe wglądy w istotę rzeczy. W swym długim życiu był dziennikarzem, redaktorem, dyplomata, powieściopisarzem i autorem science fiction, uczonym o ogromnej pracowitości i wielkim talencie ekspresji, a poza tym koordynatorem przedsięwzięć zbiorowych daleko przekraczających nawykowe tradycje badawcze wyspecjalizowanych instytutów Europy i Ameryki. Zdobył swymi dziełami bardzo wielu czytelników, zainspirował do badań wielkie grono młodych badaczy dziś powszechnie uznanych. Co więcej, stał się postacią znaną dzięki swej medialności. W pejzażu akademickim Uniwersytetu Chicago zyskał przydomek „guru Ameryki”.

Jego pogrzeb, 22 kwietnia roku 1986, zgromadził wielkie tłumy. Spodziewając się tego, musiano ceremonię przenieść do największej w kampusie budowli Rockefeller Chapel. Liczba znakomitości ze świata nauki była nieporównywalna do innych tego typu spotkań, znakomitych profesorów żegnano zazwyczaj w najbliższym siedziby Swift Hall niewielkim kościele. Rozpamiętując twarze uczonych, którzy nigdy by się przedtem nie spotkali, antropolog chicagowski Jonathan Smith, który przecież pierwszy niegdyś skrytykował metodę Eliadowską, pisał wzruszony:

⁵⁴ „Mircea Eliade, Carl Schmidt, Rene Guenon, 1942”, *Revue de l'histoire des religions*, juillet/septembre 2002.

⁵⁵ Por. Rennie Brian, *Reconstructing Eliade*, Albany 1996.

Byłem wielce zdziwiony liczbą ludzi na nabożeństwie pożegnalnym. Na mszy było osiemset, może dziewięćset osób. To było jak pielgrzymka. Zobaczyłem twarze nie widziane razem od wielu lat. Potężny gmach Rockefeller Chapel był dobrym wyborem, nawa byłaby zbyt wielka dla każdego innego profesora religioznawstwa⁵⁶.

Mowa pożegnalna profesora Charlesa Longa nadała kierunek przyszłej refleksji nad trwałością humanistycznego przesłania twórczości Eliadego. Czarnoskóry pastor, wybitny specjalista w badaniach etosu i etnosu Afroamerykanów, był wielkim przyjacielem zmarłego. Wraz z nim przecież i profesorem J. Kitagawą, założyli periodyk „History of Religion”, międzykulturowe i międzydyscyplinarne forum debat amerykańskiej humanistyki, które otwierał artykuł wstępny o ‘nowym humanizmie’⁵⁷.

Charles Long głosił z ambony Rockefeller Chapel:

Wiele dotychczas debatowano, spierając się o historyczny wymiar prac Eliadego, zarzucając mu ‘ahistoryczność’. Było tego tak wiele, że można odnieść wrażenie, iż ignorował powszednie, ziemskie istnienie człowieka. Nic bardziej mylącego. Był aktywistą w ruchu intelektualistów Rumunii, związał się z najbardziej radykalnymi myślicielami w Paryżu. W ocenie przeoczono wielkie zainteresowanie uczonego wolnością i twórczością ludzką. A te nie zawsze odnajdują się w priorytetach współczesnego państwa i nowoczesnego społeczeństwa. Stąd wzięły się jego fascynacje wszelką innowacją religijną, od świata ‘prymitywu’ po buddyzm zen. Inspirowała je przecież wyobraźnia religijna szukająca coraz bardziej absolutnych stwierdzeń człowieczego (humanistycznego) sposobu bycia.

Pragnął nas zapoznać z istnieniem innych pytań, innych niuansów i rozwiązań fundamentalnych kwestii naszej egzystencji. A owe kwestie, subtelności, rozwiązania, nie tylko są obecne w wielkich systemach myślowych Indii i Chin, ale również w tradycjach współczesnego ‘prymitywu’, a może nawet w wypowiedziach naszych przyjaciół, sąsiadów i kompatriotów. Pragnął ‘odszyfrowania’ tego wymiaru egzystencji ludzkiej. Brał naturę człowieka tak serio, że niosło to mu wątplenie w gotowe rozwiązania decydentów najnowszej historii⁵⁸.

Teacher in the background

– Eliade jako inspirator w sferze metodologii i aksjologii

„Une impression étrange et pourtant stimulante” – pisze w *Dzienniku* Eliade w kwietniu 1984 po otwarciu konferencji American Society for the Study of Religion (był niegdyś jego współzałożycielem). „Czuję, że moją rolę i znaczenie pokrywa z wolną kurz historii, a owo zapomnienie symbolizuje doskonale tytuł artykułu Angielki Ninian Smart »Beyond Eliade« publikowany na łamach »Numen«”⁵⁹.

⁵⁶ J. Smith, *Témoignage a M. Eliade*, cyt. wg Turcanu, dz. cyt., s. 516.

⁵⁷ „History of Religion” 1/1960, University of Chicago (Swift Hall). „A New Humanism”, przedruk w pracy M. Eliade, *The Quest*, Chicago 1969.

⁵⁸ Zob. przedruk relacji z pogrzebu M.E. w D. Carrasco, M. Lane (red.), *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*, Boulder 1991, University Press of Colorado, s. 144.

⁵⁹ M. Eliade, *Fragments d'un journal III*, s. 207.

Credo młodej badaczki zapowiadało nowy styl debaty wokół sensu i trwałości Eliadowskiego dziedzictwa. Stając pod ostrzałem krytyk jako jedna z uczennic Mistrza, która zaczynała od porządkowania jego biblioteki, próbowała się tłumaczyć, że uczyniła to w dobrej wierze. „Niedawno napisałam esej »Beyond Eliade« – komentowała swe stanowisko autorka – zapowiadający ‘wykroczenie poza’, transcendencję horyzontów w najlepszym sensie tego słowa, zapowiadającą afirmację prezentowanej perspektywy, poza którą chce się wykroczyć. Stawia się jej wysoką ocenę, ale zarazem zakłada, że coś jeszcze kryje się poza nią”⁶⁰.

Zapowiedź rewizji granic percepcji i sposobu widzenia dotyczyła nowej generacji uczonych wychowanych na badaniach Szkoły Chicago epoki eliadowskiej, ale także pokolenia wyrosłych z nią krytyków i oponentów. Pozycje zagorzałych zwolenników Eliadego określała wypowiedź Davida Carasco. Píše on we wstępie redagowanej pracy zbiorowej *Waiting for the Dawn*:

Uważamy że autentyczne stosowanie kategorii Eliadowskich jako fundamentów ‘drogi poza’ (to go beyond), musi być oparte na precyzyjnym rozumieniu nie tylko wysokiej jakości nauczania, ale również na pojmowaniu ogromu całościowego wkładu Eliadego. To są ważne aspekty rzetelności, poza którą Ninian Smart chce wykroczyć. Wydaje się bowiem, że wielu uczonych deklarujących dziś ten rodzaj ‘transcendencji’ nigdy faktycznie nie sięgnęło standardów Eliadowskiego poziomu rozumienia⁶¹.

Dla wielu badaczy religii i kultury Eliade stał się kowalem karier naukowych. Dla całej rzeszy wybitnie zdolnych studentów, która obsadziła potem katedry nowo tworzonych placówek antropologii, religioznawstwa i kulturoznawstwa w USA, Eliade był obietnicą i nadzieją przyszłych badań, a w sferze teraźniejszości stał się niedościgłym wzorem. Z tego powodów utworzone za czasów Eliadego międzydyscyplinarne studium doktoranckie kwitujące w sercu Szkoły Chicago, w gmachu Swift Hall, nazywano kuźnią profesorów. Do tej naukowej Mekki ciągnęli przetartym szlakiem nie tylko rdzenni biali Amerykanie, ale i badacze wywodzący swe korzenie z różnych etnicznych mniejszości. Studiowało tam pokolenie notorycznych Odyseuszów, zainteresowanych kwestiami dialogu międzykulturowego. Jak wspomina jeden z nich:

Kariera i wyobrażenia Mircei Eliadego nie da się opisać żadnym piórem. Był historykiem religii, redaktorem naczelnym wielkiej encyklopedii, powieściopisarzem, krytykiem sztuki, nauczycielem, filozofem, dziennikarzem. A wszystko to robił doskonale, w pełni realizując zamierzenia. Stał u szczytu sławy. Na wszystkich kontynentach uznawano go za najwybitniejszego religioznawcę owych czasów, jeśli nie za czołowego uczonego – humanistę (*Waiting for the Dawn*, s. XXV).

Zasięg i siła Eliadowskiego wpływu na jego pokolenie badaczy można było ocenić dopiero na miejscu, w chicagowskim sercu humanistyki, w bibliotece

⁶⁰ Por. „Przegląd Teologiczny”, 1/2004, s. 163.

⁶¹ Boulder 1991, University of Colorado, s. XX.

Eliadego w Swift Hall, którą mogłem przekopać w trakcie pobytu w Ameryce, jeszcze przed pośmiertnym remanentem jej zasobów. O większości prac uczniów, kooperantów, kolegów, korespondentów, naśladowców, kontynuatorów, modyfikatorów, reinterpreteratorów i krytyków Mircei Eliadego nasza Biblioteka Narodowa nie miała informacji. Część dzieł z tej sfery spotkałem jednakże na Uniwersytecie de Louvain, w koledżach Oksfordu, w paryskiej École des Hautes Études en Sciences Sociales oraz na Uniwersytecie Sztokholmskim, w dziale antropologii. W dekomunizowanej Europie nadążali z recepcją eliadowskiego epizodu całej humanistycznej Szkoły Chicago tylko Niemcy, studiując go pokątnie wprawdzie, ale we własnym języku, z upadkiem muru berlińskiego wystarczyło tylko przenieść do Berlina Wschodniego biblioteki eliadowskiego pokolenia jego niemieckich studentów. Dziś praca, którą napisałem w celu utrwalenia śladów owego klimatu „szkoły” (*Szkoła Chicago. Spór o dialog międzykulturowy*, Warszawa 2001), może wydać się zamierzeniem ponad miarę, bo skutkiem pożaru i testamentu Eliadowskiego znikły ze wspomnianego księgozbioru dziesiątki sążnistrzych tomów, a samo istnienie „szkoły” jako całościowej formacji aksjologicznej, tematycznej i metodologicznej podaje się w wątpliwość⁶².

Nie da się jednak zaprzeczyć, że dla wielu uczonych z różnych sfer humanistyki Eliade był wielkim inspiratorem tak w kwestii budowy warsztatu i metodologicznych rozwiązań, jak i w wymiarze doboru tematyki. Najwybitniejszym dowodem jego aktywności w kreowaniu problematyki zbiorowej jest szesnastotomowa *Encyclopedia of Religion* (New York 1987, Macmillan, M. Eliade Editor-in-Chief). Jego wpływ określa najlepiej wyrażenie „teacher in the background”. Odnosi się bowiem również do tych, którzy nigdy uczonego rumuńskiego nie spotkali, ale jego prace obudziły w nich „pożar wyobraźni”, ucząc nowego sposobu widzenia. Niektórzy, tacy jak Z. Poniatowski czy E. Leach, tworzyli swój warsztat w opozycji do Eliadego, kreując rzeczywistość „na opak”. Inni, jak M. Czerwiński, Wierusz-Kowalski, Douglas Allen czy autor „kultowego bestseleru” *Icanchu's Drum* Lawrence Sullivan budowali na fundamencie eliadowskim własne propozycje tematyczne. David Carrasco pisał w latach 90.:

Jest dziś oczywiste, że wielu uczonych ma więź z Eliadem. Więź silną, choć niewidoczną na pierwszy rzut oka. Pewne związki są chwalebna aprecjacja, inne cechuje wrogość. Najnowsza w tym względzie literatura zawiera zarówno głębokie, twórcze interpretacje o dużej sile wglądu, jak i buntownicze krytyki fundamentalnej metodyki Eliadowskiej. Jedni Eliadego idealizują, inni ‘de-idealizują’, a nawet burzą pewne obszary jego wpływu. Ale nawet tych, co go krytykują, często korzystając otwarcie z jego dzieła, cechuje irytacja spowodowana jego ogromnym wpływem, a także nierozwiniętymi implikacjami pewnych jego idei. Jest bowiem argument wielkiej wagi: jego dzieło tworzyło szeroką i bogatą, choć nigdy do końca nie wyczerpaną wizję badawczą. Realizowana wieloma hermeneutycznymi i krytycznymi sposobami, mogłaby się przyczynić do nowego rozumienia *hominis religiosi*⁶³.

⁶² Zob. S. Tokarski „Chicago School of Religion. Does It Exist?”, „Hemispheres” 18/2003.

⁶³ *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*, wyd. cyt., s. XX.

Badania metodologii Eliadowskiej zawarto w kilkudziesięciu monografiach, zazwyczaj opieranych na rozprawach doktorskich, habilitacyjnych, pracach magisterskich. Pewne książki wyróżniają się w tym względzie całościowym zamierzeniem rekonstrukcji siatki kategorialnej w kontekstowych usytuowaniach: przodują w tym względzie Douglas Allen i Barbosa da Silva. Można też śledzić orientację eliadowską w odniesieniu do trzech wielkich zamierzeń publikacyjnych, wobec których inne monografie były komplemenetarne. Oś tę wyznacza *Traktat* oraz *Historia idei i wierzeń religijnych* przetworzona w edycję zbiorową *Encyklopedii religii*.

Wydany w Paryżu roku 1949 *Traktat o historii religii* stał się wraz z *Mitem wiecznego powrotu* bestsellerem tłumaczonym na wszystkie niemal języki świata. Pisany w specyficznym klimacie kulturowym, z każdą nową edycją językową wzbudzał nowe kontrowersje. Eliade w sporach nie uczestniczył, ale notował skrzętnie wszelkie krytyki. Powrócił do próby całościowego ujęcia fenomenu religijnego, w skali globalnej i historyczno-kulturowej, prawie po półwieczu. Kilkutomowa *Historia idei i wierzeń religijnych* (przetł. S. Tokarski, wstęp A. Bronk) stanowiła drugą próbę holistycznej refleksji religioznawczej, nadano jej większą spójność ustosunkowując się do krytyk wobec *Traktatu*. Uczony rumuński traktował te książki jako dzieło życia. Kilkunastotomowa *Encyclopedia of Religion* (New York 1987, Macmillan, M. Eliade Editor-in-Chief) stanowiła próbę przeniesienia tej wizji na płaszczyznę zbiorową, eskalując perspektywę Eliadowską zarówno na grono kontynuatorów hasłowych z czterech kontynentów, jak i na krytyków – mniej lub bardziej zmuszonych do akceptacji tematyczno-problemowych reguł gry. Do realizacji kilku tysięcy haseł wciągnięto wybitnych specjalistów ze wszystkich stron świata. Polskę reprezentował Leszek Kołakowski. Pełna reprezentacja okazała się jednak praktycznie niemożliwa, część autorów odmówiła ze względów ideologicznych lub metodologicznych, niektórzy zaś zmarli przed opracowaniem haseł z ich ścisłej specjalizacji. W rezultacie niektóre materiały redagowali uczniowie Eliadego, np. Lawrence Sullivan.

Z ową praktyką pełnej reprezentacji tematyczno-problemowej realizowaną przez najwybitniejszych specjalistów zetknąłem się na naszym gruncie w trakcie tłumaczeń najważniejszych tekstów Eliadego. By sprostać wyzwaniom międzykulturowym, w polskiej wersji każdy rozdział kilkutomowej monumentalnej *Historii wierzeń i idei religijnych* poddano konsultacjom kilkunastu znakomitych specjalistów. I jak to już bywało, sytuacja się powtórzyła. Część z nich ograniczyła się do sfery transkrypcji i nazewnictwa. Inni zaczęli pisać swą własną księgę w opozycji do badanego przekazu, za fundament obierając „błędny sposób widzenia”. Trudno było wyperswadować zaciętrzewionym recenzentom, że ich opinii z gatunku *votum separatum* redakcja nie opublikuje w polskiej edycji Eliadowskiej pracy. Mogą przecież wydać swe własne książki o Eliadowskiej niekoherencji, zyskując sławę „wielkich inkwizytorów”, jak to już bywało w Ameryce.

Tak czy owak, postrzeganie *Traktatu o historii religii* oraz *Historii idei i wierzeń religijnych* jako jedności pogłądowej testowanej w procesie zmiany i precyzacji perspektywy wglądu przez cały życiorys uczonego zaostrza naszą wrażliwość na historyczno-kulturowe uwarunkowania różnych refleksji eliadowskich interpretowanych potem przez kolejnych tłumaczy i czytelników w odmiennych kontekstach kulturowych. Niewątpliwie najbardziej dojrzałe prace Eliadowskie z okresu badań na Uniwersytecie Chicago noszą ślad tego, co u nas było obce. Spotkały się tam w jednym tyglu analizy badaczy świeckich środowisk religioznawczych i refleksje snute przez teologów czy kapłanów pracujących naukowo na tym samym wydziale w jednej uczelni. Gdy dodać wzorcową wieloetniczność i wielowyznaniowość miasta, w którym zbudowano akademicki kampus, można dopatrzeć się podobieństw z sytuacją badawczą, w jaką dopiero wkraczamy w ramach Unii Europejskiej i w obliczu integracji badań religioznawczych, przez niemal półwiecze dzielonych instytucjonalnie i tematycznie barierami politycznymi.

Wkład myśli Mircei Eliadego w wymiarze intelektualnym we współczesną humanistykę jest niewątpliwy. Sformułował na nowo, przyczyniając się do wielkiej odnowy religijnej, koncepcję człowieczeństwa związaną w sposób konstytutywny i znaczący z wiarą w nieśmiertelność budowaną na tysiące rodzajów w aktywnościach doczesnego życia. W pięknych esejach filozoficznych wykazywał ścisły związek religii z poczuciem sensu życia, niewiarę łącząc z klimatem beznadziei, absurdu, zagubienia. Konstruował koncepcję „świeckiego ekumenizmu”, tropiąc „kamufaż *sacrum*” w regionach sekularyzowanej, (= „bez-bożnej”) cywilizacji współczesności. Subtelne analizy „rajów utraconych” wiodły rumuńskiego religioznawcę w sferę krytyki literackiej, filmoznawstwa, historii literatury i sztuki. Wskazanie na „niewiarę” jako jeden ze sposobów pobożności, tropienie kultów, rytuałów i wierzeń w wymiarze polityki, nauki i mediów (koncepcja „żywych skamielin”)⁶⁴ buduje most dialogu ortodoksów religijnych i „ateistów”, w Eliadowskiej perspektywie „wierzących niewierzących”. Był „drugim końcem wyboru”, prowadząc do odrodzenia religijności niedowiarków okrężną drogą, racjonalistycznym gościńcem wiodącym przez odległe epoki, kontynenty, zaginione cywilizacje. Wiele bym dał za wiedzę, w jakim stopniu czerpał inspirację z jego ekspresji bardzo przecież czytany Jan Paweł II, apostoł dialogu kultur i pragmatycznego ekumenizmu, który niebo zapęłnił kolorowymi świętymi, a Kolegium Kardynalskie zdeitalianizował, zągęszczając je Indianami, Azjatami, Afrykanami, czarnoskórymi Amerykanami, postkomunistami, ze słynnego papamobile czyniąc symbol nowej ewangelizacji. Można wskazać, gdzie się owe dwie wizje spotykały: mimo krańcowo odmiennych punktów wyjścia, jedna zrodzona z głębokiej wiary szukała drogi do umysłów świeckich, druga szukająca drogi od trzeźwego laickiego racjonalizmu do wymiaru wieczności⁶⁵.

⁶⁴ Zob. wznowiony w 1990 *Traktat o historii religii*, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski.

⁶⁵ Por. S. Tokarski „Mircea Eliade – tęsknota za drugim końcem wyboru”, „Kontakt” 1/1990 (Paryż).

Humanistyczne znaczenie mają Eliadowskie analizy czasu, klasyczne pozycje w studiach antropologii, religioznawstwa, psychologii międzykulturowej. Uczony rumuński zafascynował się poczuciem zawieszenia potoku zdarzeń w trakcie estetycznej kontemplacji, w eskalacji uczuciowego zaangażowania, w medytacji sztuki, w teatralnym zauroczeniu grą aktorską, w kontemplacji muzyki. Dla Eliadego były to relikty odczuć nie-czasowości intensywnie obecne w archaicznym doświadczeniu religijnym, w którym w ramach liturgii zawieszano rytualnie obecność, by zregenerować odzyskiwalną i 'obrotową' wieczność. Liturgia owo przeżycie konsumuje w wieloraki sposób, w wymiarze terapeutycznym, egzystencjalnym, aksjologicznym. Systematyczne powroty do 'onego czasu' przenoszą uczestników nabożeństw dokładnie do precyzyjnie określonego punktu czasu świętego, w którym 'Jezus mówił uczniom swoim'. Dzięki owej umiejętności człowiek wierzący może, wracając do doczesności, spojrzeć na pewne zdarzenia z dwójakiej perspektywy, tworząc dwie różne waloryzacje – z pozycji długotrwałej ('wieczność') i krótkotrwałej ('teraźniejszość'). W tej konfrontacji zderzają się ze sobą wartościowania tysiącleci i dziesięcioleci, dostosowanie do momentu historycznego jest kwestionowane jako dyrektywa wiodąca. To z kolei umożliwia dystansowanie wobec epoki historycznej, w której żyjemy. Religia to humanizacja, odwarunkowanie od konformizmu i oportunizmu.

Podobne wnioski nasuwają Eliadowskie analizy przestrzeni sakralnej, początek czasu łączące ze 'środkiem świata', przenośnym, regenerowalnym, odzyskiwanym rytualnie. Przestrzeń religijna nie jest amorficzna i jednorodna. Ma autostrady do nieba i piekła, miejsca komunikacji z bogami, demonami, przodkami. Tworzy emocjonalną mapę nakierowaną na silne wartości, buduje punkty oporu wobec katastrof i klęsk. Znajomość jej konstruuje orientację i wiedzę, tworzy trasy łatwego poruszania się, znaczy mapy dobrej orientacji. Taka strategia przekształca amorficzny chaos w ukierunkowany ku centrum kosmos. Ekologia przetrwania polega na orientacji ku centrum, gdzie kumuluje się moc, istnienie i wartości. Tam stawia się kościoły, zamki, warownie, dokonuje najważniejszych życiowych rytuałów, podejmuje życiowe decyzje. Im dalej od owego centrum, tym większa dezorientacja i słabsza moc kondensowanej energii życia. A na granicy rejonu, daleko od centrum, czają się chaos, bezsens, złe demony. Przestrzeń świecka, amorficzna i dezorientująca, jest niebezpieczna i nijaka.

Nasuwa się pytanie o sens takich rozważań, refleksji pełnej poezji czy też fenomenologicznego wglądu w istotę rzeczy. Podkreśla się w nim nostalgię za światem wartości silnych i ze sobą zintegrowanych. Religie i kultury tradycyjne, zdaniem Eliadego, nauczyły się je gromadzić, kumulować i przechowywać. Myśl pozaeuropejska, uniwersum archaiczne czy świat prymitywu to wiedza o 'spichlerzach wartości'. Należy reanimować dialog międzycywilizacyjny na podstawie najbardziej rzetelnego wymiaru, Tkwi on w przeżyciu religijnym. Dialog między religiami będzie więc prawdziwym spotkaniem człowieczeństwa z człowieczeństwem, a mit

i rytuał będzie w nim 'wspólnym mianownikiem', dialogiem wartości głębokich, konfrontacją równej szansy. Czy takie spotkania niesie nam nowe tysiąclecie? – można zapytać. Czy dialog religijny będzie dla nas ratunkiem przed nami samymi, receptą na samotność i zagubienie?

Nowoczesność takiego sposobu widzenia jest najlepszą rekomendacją. Sięgnięcie ponownie do prac Eliadego wciąż nas może inspirować. Sytuując kulturę współczesną w wielkim kryzysie, Eliade wierzył, że Europa uniknie peryferyzacji i ekstremalnej prowincjalizacji w zderzeniu z ekspansją cywilizacyjną, gospodarczą i polityczną innych kontynentów przede wszystkim dzięki odnowie spowodowanej podjęciem rzetelnego dialogu, w wymiarze aksjologicznym, etycznym, religijnym. Dotyczy to zarówno studiów cywilizacji pozaeuropejskich, jak i odzyskiwania wiedzy o 'zaginionych' epokach i kulturach⁶⁶. Eliade w początku lat osiemdziesiątych pisał:

Myślę, że człowiek współczesny, a co ważniejsze, człowiek przyszłości, wkrótce będzie zobligowany i zmuszony do integracji dwóch form wiedzy: z jednej strony, logicznej i racjonalnej, z drugiej zaś – symbolicznej i poetyckiej. Jestem również do głębi przekonany, że pod naciskiem historii będziemy musieli zaznajomić się z różnymi formami ekspresji twórczego geniuszu pozaeuropejskich kultur znanymi w Azji, Afryce, Oceanii. Dialog kultur nie może być powierzchowny. Powtarzam to już od ponad ćwierćwiecza, że tylko historia religii ma warsztat zdolny sięgnąć rozumienia nie tylko kultur tradycyjnych, ale i „prymitywnych” oraz do orientalnych cywilizacji. To właśnie wyobrażam sobie, a wcielam to w teorii i praktyce, jako znaczący wkład mej dyscypliny w 'globalizującą się' kulturę⁶⁷.

W tym względzie Eliade zajmuje w historii myśli nowoczesnej miejsce wyjątkowe. U progu nowego tysiąclecia spotkania kultur stają się wyświechtanym sloganem. Koncepcje cywilizacyjnych zderzeń, kulturowych dialogów powszednieją, komercjalizują się, pełnią role służebne w marketingu, public relations, opacznie rozumianej globalizacji, demokratyzacji, planetyzacji kultury. W tej konfrontacji spotkają się nostalgia za 'rajem utraconym' sytuowanym gdzieś na krańcach świata lub poza nim, z rajami ziemskim preparowanymi pospiesznie i *ad hoc* w potężnym, dysponującym wszelkimi dostępnymi środkami technicznymi przemysłem rozrywkowym i reklamą. To jak pomieszanie rytuału samowara z herbatą z torebki (*instant tea*), narkotycznej fatamorgany z wizją mieskończoności. W tej konwencji zderzają się reklamowe miraże, migawkowe zauroczenie pospiesznym seksem, żywnością *fast food*, błyskawicznym zamkiem, sekundową przyjemnością ekspresowej rozrywki płynącą z telewizyjnego ekranu, migawkowym charakterem ekspresji internetu. *Paradise now*, krzyczą migotliwe reklamy, migawkowe twory Zachodu. Ścieżkami dostojnych, solennych, wieczystych rajów pozaeuropejskich, orientalnych, archaicznych kroczą dziś zaprogramowani turyści, kontrolowani ofertami i rozkładem podróży, smakując z lotu ptaka inne cywilizacje. Dla odparcia zarzutu owej total-

⁶⁶ Por. S. Tokarski, „Hemispheres” 13/1998, s. 142.

⁶⁷ Cytat z M. Eliade, *Journal III*, Chicago 1989, University of Chicago Press, s. 226.

nej destrukcji wymyślono pendant globalizacji, lokalną i przytulną globalizację. Dehumanizacja i humanizacja stanowi w owych spotkaniach proces interakcji, niszcząc i budując zarazem partnerów spotkania. Czy to konstrukcja zdolna sprostać wyzwaniom przyszłości, czy tylko tęsknota za drugim końcem wyboru?

Propozycja Mircei Eliadego jest pozornie podobna, ale w gruncie rzeczy całkiem przeciwna. On także dialog kultur (i epok!) uznaje za 'znak czasu', a jego realizację czyni miarą humanizacji, ucłowieczenia tak indywidualnego, jak i całej generacji zderzenia tysięcy. Stawia jednak kilka warunków. Musi być to dialog rzetelny i głęboki, nie zakłamaný i płytki. Nie można brać turystycznych mirażów za realność cywilizacyjną, elektronicznej fatamorgany rozrywki i reklamy za krajobrazy prawdziwe, *wishful thinking*, istnienia na życzenie za rzeczywistość odległych przestrzennie cywilizacji. Trzeba odróżniać świat wirtualny i medialny od rzeczywistości skrytej poza stereotypami.

Musi to być również dialog równej szansy, w którym mała kultura spotkać się może na równych prawach z wielką kulturą Zachodu, lokalność peryferyjna 'smutnych tropików' z kulturą masową. Dla Hawajów owo spotkanie z amerykańską, makdonaldyzacją, komercjalizacją było zabójcze. Indianie doświadczyli swoistego Holocaustu, a Afrykanie – kilkuwiekowego niewolnictwa, przymusowej pracy na plantacjach, depriwacji tożsamości. Aborygenom porywano dzieci do szkół, by pozbawić je więzi z tradycjami sięgającymi 30 tysięcy lat.

W owych spotkaniach, realizowanych na gruncie westernizacji, europocentryzmu, chrystianizacji, tubylcy nie mieli szans przetrwania na gruncie swej dawnej tożsamości. Eliadowska propozycja postuluje znalezienie 'wspólnego mianownika', który pozwoliłby uznać równe statusy zderzanych ze sobą krańcowo odmiennych światów. W sferze historii religii budowane są w tym celu kategorie szersze, do których sprowadza się tak miejscowe wierzenia, jak postulaty, poglądy czy przesady Zachodu. Nazwano je 'hierofaniami'. Zrozumienie danego zjawiska religijnego czy kulturowego wiąże się ze sprowadzeniem go do szerszej struktury znaczeniowej. To swego rodzaju ekumenizm badawczy, który Eliade lansował od półwiecza. W 1960 r. pisał w artykule „A New Humanism”:

Nasz historyczny moment zmusza nas do konfrontacji, jaka byłaby niewyobrażalna 50 lat temu. Dzieje się to w dwóch ważnych wymiarach. Z jednej strony, ludy Azji i Afryki jawią się ostatnie, powracając po długiej nieobecności, na horyzoncie historii powszechnej, z drugiej zaś, tzw. kultury tradycyjne, enklawy 'prymitywu', odnajdują do owej historii zagubione drogi. Szukają sposobu, by stać się aktywnymi podmiotami, a nie pasywnymi przedmiotami wielkiej historii, jakimi od dawna się stali. Jeśli tak jest, a ludy Zachodu przestały być jedynymi 'twórcami historii', ich duchowe i kulturowe wartości przestają zajmować uprzywilejowane miejsce, jakie im przysługiwało kilka pokoleń temu. Dziś te wartości są skrupulatnie analizowane, porównywane i osądzone przez non-Westernerów. A i ludzie Zachodu uważniej studiują myśl pozaeuropejską. To właśnie prowadzi do dialogu prawdziwego⁶⁸.

⁶⁸ Przedruk. Cyt. wg M. Eliade, *The Quest*, Chicago 1969, University of Chicago Press, s. 2.

Jaki on będzie, dowiadujemy się z tłumaczonej na wiele języków świata pracy o znamienym tytule *The Quest*. Chodzi tu o pielgrzymkę na wzór orientalny, o wyostrożoną medytacyjnym ćwiczeniem przenikliwość umysłu przebijającego się przez zasłony złudy (*maya*), przez mniemania, świat *doxa*, ku centrum sensu. Eliade owo centrum sensu sytuuje w sferze wartościotwórczej, ma to być spotkanie wartości najważniejszych, centralnych dla odmiennych kultur.

Wiążą się one z korzeniami religijnymi. Jest to oczywiste, jak wiemy, w przypadku kultur pozaeuropejskich, tak orientalnych, jak i tradycyjnych 'kultur prymitywu', nadal ciągnących soki z religijnej gleby⁶⁹.

Człowieczeństwo trzeciego tysiąclecia wiąże więc Eliade z kumulacją wiedzy o światach człowieka archaicznego, o umysłowości tradycyjnych enklaw 'prymitywu', o systemach wartości wielkich cywilizacji Wschodu. Należy sięgnąć przede wszystkim do wymiaru religijnego. Tam bowiem kryją się wartości silne, opozycyjne i rewitalizacyjne wobec osłabiającego człowieczeństwo relatywizmu.

Krytycy wizji Eliadowskiej tego postulatu nie rozumieją, część z nich uważa, że rumuński uczony sam sobie przeczy. Należy w tym względzie sięgnąć do wykładów i przemówień Jana Pawła II, który zwalcza relatywizm aksjologiczny na gruncie etycznym i soteriologicznym, a promuje relatywizm kulturowy w ramach szeroko pojętego ekumenizmu. Taką ekumenię równouprawnionych kultur i epok próbuje konstruować Mircea Eliade.

Jego oponenci uznają Eliadowskie księgi za anachronizm. Inni oskarżają go o zbyt spektakularną metodologię, którą Libby porównuje do ekwilibrystyki człowieka mówiącego kazanie na chwiejącej się drabinie. Tłum gapiów się ciśnie, bijąc brawo. Nikt nie słucha, co mówca chce przekazać, wszyscy czekają – kiedy spadnie. W podobnym duchu utrzymany jest esej znawcy buddyzmu Richarda Gombricha, który oskarża Eliadego o metodologiczny 'rope trick'. Jak indyjski fakir, twierdzi, uczony rumuński wyrzuca w powietrze trzy kawałki liny (trzy fragmenty zdania z różnych edycji tego samego tekstu), a spada żywy wąż (tzn. nowa, spektakularna interpretacja). Natarczywość, z jaką wielu mniej lub bardziej znanych specjalistów broniło przed Eliadem swego poletka badań, za każdym razem innego (jak w przypadku 'poletka Pana Boga' w książce Caldwell'a o tym samym tytule), warta jest lepszej sprawy. Efekt był podobny jak w przypadku francuskiego sporu profesora Picarda z Rolandem Barthesem, oskarżanym niegdyś przez szacownego adwersarza o 'intelektualną żonglerkę', 'semantyczne czarodziejstwo' i 'akrobację tekstową'. Efekt był ten sam, dostojny profesor wylansował challenger'a zarówno w mediach, jak i w środowisku akademickim. Na wykładach Barthesa nie można było znaleźć miejsca, Picard zjednał mu tłumy studentów.

⁶⁹ Dz. cyt., s. 5–6.

Część dziedzictwa Eliadowskiego przetrwała próbę czasu. Niezrównane są jego analizy sakralnych czasoprzestrzeni – domeny odradzających się mitów, refleksje o meandrach obrotowego i regenerowanego, choć utraconego czasu i ruchomego środka świata. Cokolwiek się dzieje w sferze rekonstrukcji czy dekonstrukcji warsztatu Eliadowskiego, jego propozycja dowartościowania człowieka współczesnego, humanizacja stref dehumanizowanych od lat, zaśmieconych komercjalizmem i relatywizmem aksjologicznym, wydaje się wciąż interesująca, a szansa penetrowania w ramach szeroko pojętego dialogu kultur i epok 'spichlerzy wartościotwórczych', jakimi mają być rzekomo enklawowe kultury i religie, wciąż porusza serca i umysły, choć czasem przypomina 'humanizm encyklopedyczny' znany już z epoki Renesansu, czas Erazma, da Vinci, Kochanowskiego – powracających po inspiracje do Antyku.

Inną atrakcją jest spektakularne tłumaczenie sensu przekazu sędziwego mądrością Orientu. Komparatystyka kulturoznawcza Mircei Eliadego jest w dobie powszedniości nieocenioną terapią⁷⁰. Może dlatego dzieła Eliadego tak dobrze sprzedają się w Polsce, po latach duchowego zniewolenia niosąc promesę do naszej Ziemi Obiecanej, przepustkę do krainy niepospolitości odgradzonej uduchowioną, nieskostniałą wyobraźnią. To szansa ucieczki od mroźkowsko-gombrowiczowskiej nowobogackiej 'klasy średniej' z ostentacyjną nachalnością stylu życia, możliwość zdystansowania się wobec upodłonego motłochu, który w czasach złe pojętej demokracji podkreśla swą wszechobecność na naszych ulicach, lansując programowo pogardę dla wysokiej kultury, dobrego wychowania, kulturalnego języka, czystego powietrza i czystej mowy ojczystej. Nawoływanie do dialogu pogłębianego, na poziomie przekraczającym adidas i hamburgery, do kontaktu z innymi kulturami nie tylko na plażach, w kilkugwiazdkowych hotelach, na lotniskach bez twarzy i takich stacjach benzynowych to przecież powrót do wyższej jakości życia, do owej duchowej globalizacji ze snów Jana Pawła, z której najpierw groźby i presje komunizmu, a potem arogancja nowobogacka kapitału nas wyzuła. To właśnie Eliadowskie marzenie, nostalgia za rajem utraconym, za rozmowami z bogami, którzy dziś odeszli za linię horyzontu, nieruchomi i niemi wśród gwiazdozbiorów widocznych tylko nocą, daleko od wielkomiejskiej orgii neonów, od kakofonii oślepiających świateł. Dla wielu zagubionych w ponowoczesnym bezsensie Eliade jest uosobieniem duchowej alternatywy, symbolem tęsknoty za drugim końcem wyboru.

W ciągu stulecia z górą większa część wysiłku naukowego i filozoficznego Europy poświęcona była analizie czynników 'warunkujących' istotę ludzką: zdolano pokazać, jak i w jakim stopniu człowiek uwarunkowany jest swoją fizjologią, dziedzicznością, środowiskiem społecznym, wyznawaną ideologią kulturalną, swoją podświadomością, przede wszystkim zaś historią, zarówno chwilą dziejową, w której żyje, jak i swą historią osobistą. To ostatnie odkrycie myśli zachodniej,

⁷⁰ Zob. S. Tokarski, „Terapia w konfrontacji kultur: koncepcja Mircei Eliadego” w pracy zbiorowej, (red.) Z. Rosińska *Psychoterapia i kultura*. Warszawa 1997.

że człowiek jest w zasadzie istotą historyczną i doczesną, że nie może być kim innym niż tym, kim uczyniła go historia, dominuje jeszcze w filozofii europejskiej. Pewne kierunki dochodzą nawet do wniosku, że jedynym godnym człowieka i możliwym do przyjęcia zadaniem jest całkowite akceptowanie owej doczesności i historyczności. Przedmiotem najmłodszej filozofii europejskiej jest kondycja ludzka, a przede wszystkim doczesność istoty ludzkiej. Ta doczesność stanowi przesłankę innych 'uwarunkowań' i ostatecznie czyni z człowieka 'istotę uwarunkowaną', nieokreślony, rozpraszający się ciąg uwarunkowań. Otóż – problem 'uwarunkowań' człowieka (i jego, na Zachodzie raczej lekceważony, odpowiednik – 'odwarunkowanie') stanowi sedno myśli indyjskiej. Od czasów Upaniszad Indie zajmowały się poważnie tylko jednym wielkim problemem. Z niespotykanym gdzie indziej rygiorem trudziły się analizą różnych uwarunkowań bytu ludzkiego, by zbadać, jak daleko sięgają strefy owego uwarunkowania, i zobaczyć, czy istnieje coś jeszcze poza tymi uwarunkowaniami. Zdobycie absolutnej wolności, doskonałej spontaniczności, wyzwolenie z doczesnych uwarunkowań, było jednym z największych odkryć i celów filozofii Indii⁷¹.

Eliade jest niezrównanym tłumaczem – kategorii kulturowych, terminów cywilizacyjnych, sposobów interpretacji, języków. Zaslugą eliadyzmu pojmowanego jako szkoła interpretacyjna jest stworzenie języka, w którym sprawy świeckie sytuuje się w kontekstach biblijnej metafory, a religie archaiczne, orientalne, aksjologie 'prymitywu' i soteriologie chrześcijańskie rozważa w perspektywie zdroworozsądkowego pragmatyzmu laickiego. W świecie ponowoczesnej wieży Babel, w której zły demon z gadającej skrzynki pomieszał języki i pogubił znaczenia, sięgając poczucie bezsensu, dezorientacji i zagubienia⁷², Eliadowska próba odzyskania *common ground* w perspektywie refleksji porównawczej jawi się jako propozycja humanizacji stosunków międzyludzkich. Porozmawiajmy, bądźmy bliżej siebie, bliżej demonów i bogów, ale także bliżej tych, co ich istnienie kategorycznie odrzucają, by wyraźniej określić swą nową tożsamość.

Na polskim gruncie owa próba rekonsyliacji przynajmniej w sferze języka jest zrozumiała. W epoce dystansowania się wobec wypaczeń komunizmu, który nigdy w Polsce nie zdominował struktur aksjologii na tyle, by stać się wiodącą perspektywą czy w pełni akceptowanym wewnętrznie 'imperatywem kategorycznym', próżnię ideową zapełniła euforia raptownej chrystianizacji, której języka pokolenie zlaicyzowane nie rozumiało. Jak na 'niemieckim kazaniu' czy na mszy 'po łacinie'. I wtedy z ambon popłynęły słowa o globalizacji duchowej, o nowej tożsamości, o naszej Europie, której jesteśmy płucami. Choć eksponentem tej istotnej syntezy przybliżającej dwa światy – świecki i religijny, był przede wszystkim Jan Paweł II – samą metodą łączenia ekspresji świeckiej i religijnej poznali polscy intelektualiści już dawniej, przez refleksję Mircei Eliadego.

Nasuwa się więc pytanie, czy ma sens debata nad winą lub niewinnością uczonego wielokrotnie w życiowej wędrówce porwanego w wiry historii i w jej perspektywie ocenianego w kategoriach *post mortem* lub 'nie dość jeszcze *post mortem*', raz na

⁷¹ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984, s. 12–13.

⁷² Zob. Eliadowskie rozważania o czasoprzestrzeni, początku czasu i środku świata: M. Eliade, *Cosmos and History*.

Zachodzie, raz na Wschodzie? Nie może się bronić, przecież nie ożyje. Obronić się mogą jednak jego intencje, wielkie pragnienie zbliżenia ludzi, wzajemnego zrozumienia i, co za tym idzie, odrodzenia zaufania⁷³ w przestrzeni międzyludzkiej. Tę misję, stanowiącą o trwałości przesłania, mniej lub bardziej zaszyfrowaną, dekodujemy w Eliadowskich dziełach. Wiąże się z nią notorycznie stosowany w pracach Eliadowskich przejaw ‘nieposłuszeństwa cywilnego’⁷⁴ polegający na łamaniu złych praw i bezzasadnych nawyków, naukowych, dyscyplinarnych, kulturowych.

Choć przysparza to wciąż Eliademu krytyków, jeśli nie wrogów, nawet w ćwierćwiecze po śmierci i w stuletnią rocznicę narodzin, jest to dążenie do wolności badawczej, w której ciekawość poznawcza obala geograficzne i kulturowe płoty w poszukiwaniu wielkiej syntezy człowieczeństwa, przekracza dyscyplinarne bariery i zapory nawyku ‘szkół metodologicznych’, a siła wglądu i szerokość perspektywy widzenia nie zna granic. Można uznawać je za czcze generalizacje, bo podobno ‘diabeł tkwi w szczegółach’, gdyby nie tułaczy życiorys Eliadowski i siła jego ‘wędrownej erudycji’. Lektury Eliadowskie wciąż poszerzają horyzonty intelektualisty bez względu na jego tożsamość – polityczną, etyczną, kulturową. Zawsze jednak znajdują się oponenci, którzy Eliadowski humanizm wezmą za ahistoryzm, cytując słynne zdanie Forstera z książki *Passage to India*: „Nie można jednocześnie uciekać z zajęciem i zarazem gonić go z myśliwskimi psami. Przynajmniej nie w tym kraju!”.

Eliade dzielił krytyki na rzetelne i nierzetelne, mając również często kłopoty z apologiami zmierzającymi w kierunku, którego nie akceptował. Doceniał więc krytyczną werwę swego studenta Jonathana Smitha, antropologa badającego faktografię opracowań Eliadowskich w sferze społeczności tradycyjnych (*Map Is Not A Territory*), tak samo jak pasję Toma Altizera, poszukującego inspiracji swej ‘teologii śmierci Boga’ w lekturach Eliadowskich⁷⁵. Szanował poszukiwania Douglasa Allena, napisał nawet wstęp do jego książki *Structure and Creativity in Religion, Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* (The Hague 1978), a był to jedyny wstęp do opracowań eliadyzmu. Do innych krytyk się dystansował, rzadko je komentując. „Rozumiem – napisał kiedyś w *Dzienniku*, mając na myśli swą perspektywę porównawczej makroskali widzenia zjawiska religijnego – że rozszerzenie zakresu nowej dyscypliny i moja obecność pewnym amerykańskim uczonym przeszkadza. Gdyby tak nie było, mogliby z powodzeniem stać się wielkimi mistrzami małych specjalizacji”⁷⁶.

⁷³ W pracy pt. *Zaufanie* Fukujama wskazuje na wagę tej kategorii w globalizacji intencjonalnie rzetelnej, budującej nie banalne ‘macdonaldy’ (zob. S. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*) i kulturowe ‘klony Ameryki’ (zob. S.T., *Indie nowoczesne*), ale ‘ekumenizm międzykulturowy’ (zob. Eliade, *The Quest*) prawdziwie uniwersalnej cywilizacji przyszłości, którą przeczuwał również Florian Znaniecki.

⁷⁴ Termin znany Eliademu ze strategii gandyzmu.

⁷⁵ Zob. T. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia 1969.

⁷⁶ M. Eliade, *Fragments d'un Journal II*, s. 398.

Zasługą Eliadego jest bez wątpienia zbliżenie perspektyw wielu dyscyplin humanistycznych, których zakresy zainteresowań coraz bardziej się od siebie oddalają, tworząc pola badawcze o wąskiej specjalizacji. Rewolucja techniczna, komputery i satelity spowodowały radykalną zmianę warsztatu badawczego uczonych nauk ścisłych. Nowe perspektywy wyobraźni człowieka epoki lotów kosmicznych mogą spowodować ten sam skutek dla nauk humanistycznych; jeśli nie chcą one 'myszką trącić', usuwając się na peryferia ludzkiej wiedzy, muszą dokonać 'rewolucji wyobraźni' niepomniernie rozszerzającej czasoprzestrzeń humanistycznego racjonalizmu – aż po wymiary przekraczające zwyczajną pojemność umysłu – przeczuwane niegdyś w rozważaniach o wieczności. Historycy religii mają do wypełnienia niezwykle istotną misję kulturową. Dzięki bogatemu doświadczeniu zdobywanemu w obcowaniu z dokumentami *sacrum* z różnych kontynentów i epok mogą na nowo rozbudzić w człowieku współczesnym pragnienia uniwersalizacji wartości odkrywanych w poszukiwaniu *sacrum*⁷⁷. A „w nim zawarte jest to, co najbardziej realne dla człowieczeństwa: doświadczenie źródła świadomości istnienia w świecie”⁷⁸. Z. Zdybicka nazywa to 'wiedzą o rzeczywistej rzeczywistości', A. Szafrąński doświadczeniem 'życia bez granic'⁷⁹.

Eliade wprowadza do wielu dyscyplin subtelną refleksję porównawczą, podejmując ten sam wątek w różnej wizji, w odmiennym splocie problemowym, łącząc dzielone zazwyczaj konteksty. Przykładem są choćby Eliadowskie koncepcje błogostanu, owe utracone raje, odzyskiwane tak w modlitwie i religijnym skupieniu, jak i w artystycznej kontemplacji obrazu, muzycznego przeboju, charyzmatycznego gestu. W sferze codzienności penetrowanej od czasu do czasu przez zabłąkaną, telewizyjną kamerę, w wielkomiejskim pejzażu nawiedzanym raz po raz przez regresowe subkultury – odpowiednikiem jest koncepcja 'raj natychmiast', 'paradise now', która nostalgię za rajem utraconym sytuuje w czasoprzestrzeni reklamy tak mającej się do zagubionej solenności człowieka dawnych epok, jak *instant tea* z torebki ma się do herbaty z samowara, w pospiesznej rozrywce i migawkowym seksie z wideoklipów i ekspresowym posiłku *fast food*, w narkotycznej nirwanie, w opozycji 'czas ucieka' – 'zabić czas', którą Karen Horney nazywa neurotycznym symptomem i znakiem ponowoczesności. Eliade ową tęsknotę tropi, nazywa i tłumaczy zarazem w ramach teorii 'drugiego Renesansu' związanego z nowoczesnymi odkryciami silnych aksjologii sędziwego Orientu⁸⁰, powodując żywszy rytm serca, zasłuchanie, przebudzenie umysłu. Choć nieustająca desakralizacja

⁷⁷ M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969, s. 1–11.

⁷⁸ M. Eliade, *Próba labiryntu*, Warszawa 1992, s. 166.

⁷⁹ Adam Szafrąński, *Nowa antropologia wobec dawniejszych koncepcji religii i magii*, Kraków 2000, s. 82.

⁸⁰ Zob. S. Tokarski, „Drugi Renesans. Eliadowska teoria dialogów międzykulturowych”, „Kultura i Społeczeństwo” 1/1976.

duchowego życia człowieka współczesnego wypaczyła treść jego życia duchowego – stwierdza – nie zniszczyła wzorców jego wyobraźni.

W nieuchwytny sposób geniusz Eliadowski przywraca nauce status równy poezji, a władzy wyobraźni zapewnia miejsce uprzywilejowane, namawiając u progu nowego tysiąclecia do powrotu z wygnania. Przypisuje jej ‘charakter archetypalny’, „bo właśnie ta cecha – jak to podkreśla Artur Rega w pracy *Człowiek w lesie symboli* – decyduje o podstawowym znaczeniu, jakie przysługuje wyobraźni w procesie odkrywania tego, co jest dla człowieka najważniejsze: ludzkiej wolności, kreatywności i incjacyjnego charakteru niektórych z naszych doświadczeń życiowych”⁸¹.

Post scriptum

Pisząc w latach 1973–1977 pierwszą chyba w środkowo-wschodniej Europie rozprawę doktorską o Mircei Eliade, napotkałem na nieprzewidziane bariery – ideologiczne, logistyczne, komunikacyjne. Internet wtedy nie istniał, za to „żelazna kurtyna” rzucała cień na polską recepcję tematyki eliadowskiej, a uwięziona złotówka i ograniczenia paszportowe skutecznie blokowały badania terenowe na Zachodzie. Nie mogłem również, z niejasnych wówczas dla mnie powodów, znaleźć wydawnictwa dla trzytomowego dzieła Eliadego, *Historia wierzeń i idei religijnych*, które sam autor opisał mi w liście jako dzieło życia. W grę wchodził więc drugi kierunek analizy, od strony recepcji rumuńskiej, jugosłowiańskiej, czeskiej.

Zrządzeniem losu dostałem atrakcyjną ofertę konsultanta w serialu kręconym w południowo-wschodniej Europie i ponad pół roku spędziłem w Karpatach, na Bałkanach, wkraczając profesjonalnie w filmowy ‘las symboli’⁸². Jeszcze wcześniej dotarłem do Bukaresztu, stwierdzając ze zdziwieniem istnienie tam przedwojennego metra (40 stacji), wspaniałej zabudowy architektonicznej, a także frankofonicznej orientacji wymierającej już generacji intelektualistów rumuńskich związanej z sekretną lekturą dzieł Eliadego pisanych po francusku. Ujawnienie owej tendencji miało swój spektakularny wyraz po ćwierćwieczu, w wigilię rumuńskiej transformacji. W państwowej, reżimowej dotychczas telewizji emitowano jednego wieczoru dwa filmy: *Folwark zwierzęcy* Orwella oraz godzinny dokument *Mircea Eliade* Barbeanegry, przeznaczony niegdyś na rynek francuski.

Jedna z wypraw, już nie pamiętam – w karpackim pejzażu Rumunii czy Bułgarii – była kluczowa dla mych przemyśleń. Prowadziłem filmowego jeepa w letniej spiekocie, uciekając od nadmorskiej wrzawy Złotych Piasków, Słonecz-

⁸¹ A. Rega, *Człowiek w lesie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001, s. 181.

⁸² Taki tytuł nosi książka V. Turnera, *Las symboli*, Kraków 2006, Nomos. Por. M. Eliade, *Images and Symbols*.

nego Brzegu, Nesebaru. Wjeżdżając krętą szosą na stromy szczyt, zauważyłem czarną chmurę. Za chwilę zrobiło się ciemno, a w poczerniałym borze zaczął padać śnieg. I wtedy w odmienionym radykalnie, jakby zaczarowanym pejzażu ujrzałem wyłaniające się zza góry kłusujące kare konie i cygański wóz. Za nim, bez kagańca, łańcucha i obroży, dreptał pokornie olbrzymi niedźwiedź. Wpatrzony w kiwającą się na gwoździu miskę, jakby przez nią hipnotyzowany, nie widział szumiącej wokół, wabiącej wolnością puszczy.

Za chwilę zjeżdżaliśmy z góry. Zaczarowany pejzaż znikł, wraz ze stromym zjazdem powróciło słońce, spiekota i gęsta turystyczna zabudowa. A obraz tak bardzo egzotyczny, że aż niewiarygodny, zyskał w pamięci status fatamorgany. Powróciłem do niego wraz z lekturą *Umystu zniewolonego*. Eliade był dla nas tęsknotą za drugim końcem wyboru, niedźwiedzim 'skokiem w knieję' wolności.

A Life after Life – A Humanist Message of Eliade

Key words: Eliade, religion, humanism, culture, anthropology, sacrum

The leading idea of the article is to present Eliade as a champion of a humanist reawakening, to be based on a broadly conceived religious attitude that is ubiquitous and can be studied in a multidisciplinary and multicultural framework. Eliade envisaged a virtual dialog between civilizations and eras, and he expected that by starting from a comparison of rituals and cults it can lead to a debate on different concepts of existence, sense and truth. His method was defined by a combination of the main approaches that captured the imagination of the people in the mid-twentieth century: phenomenology, structuralism, psychoanalysis, and hermeneutics. The purpose of his study was clearly defined: he tried to identify perennial values that can withstand the assault of postmodernist nihilism and ethical relativism. To oppose these influences Eliade pioneered in-depth studies in cultural relativism and pluralism, hoping to uncover a deeper pattern of universal values. These concerns were a stable topic of his work. The author discusses Eliade's efforts as a search for an underlying theme that is only superficially adumbrated by various cultural activities. His research skills matured on three continents, his output was influenced by a dozen academic centers where he studies, wrote and lectured, his results are contained in a theory that looks for a 'repository of strong values' that are buried in archaic myths, rituals and symbols.