

Katarzyna Zwolska

CZŁOWIEK JAKO *HOMO RELIGIOSUS* W TWÓRCZOŚCI MIRCEI ELIADEGO

Mircea Eliade wprowadził do filozofii religii pojęcie *homo religiosus* – człowieka religijnego. O ile na pierwszy rzut oka sformułowanie to nie budzi wątpliwości, tak przy bliższym oglądzie okazuje się, iż rzeczowe zdefiniowanie pojęcia jest problematyczne.

Jak doszło do wyodrębnienia owej kategorii? Co stanie się, jeśli zestawimy „człowieka religijnego” z podmiotem psychologicznym? Czy zatraci on swoje właściwości, czy wręcz przeciwnie – jego status ontologiczny obroni się mimo to? Czy filozoficzne pojęcie *homo religiosus* obejdzie się bez wartościowania, tak jak zapewnia o tym sam Eliade? Te pytania nasuwają się po lekturze dzieł autora *Traktatu o historii religii*. Aby na nie odpowiedzieć, koniecznym jest przedstawienie głównych punktów Eliadowskiej filozofii, skupiające się na obszarach mogących uchodzić za niejednoznaczne.

Rumuński badacz poszukuje przede wszystkim istoty *sacrum* w opozycji do *profanum*; te dwa, natury filozoficznej, pojęcia dotyczą oczywiście metafizyki, mianowicie tego, co wykracza poza fizykalność oraz tego, co stanowi o pierwszych zasadach. *Sacrum* i *profanum* to, według badacza, kategorie podstawowe. *Sacrum* stanowi bowiem początek (tchnienie Boga unosiło się ponad wodami), *profanum* jest z kolei czymś wtórnym wobec *sacrum* – nie stanowi jednak jego zaprzeczenia, a dopełnienie. Z drugiej strony Eliade stara się zdefiniować miejsce człowieka wśród tych sfer, opisać jego sposoby komunikowania się z *sacrum*, zdiagnozować jego kondycję (jako istoty, która posiada moc odtworzenia dzieł boskich). Oprócz metafizyki i antropologii filozoficznej, Eliade zdaje się, chociaż sam temu zaprzecza, akcentować również sferę aksjologiczną, bowiem *sacrum* i *profanum* to kategorie, których charakter opiera się na wartościowaniu. Oczywiście *sacrum* jest wartościowane dodatnio, *profanum* nato-

miast odnosi się do wartości stojących aksjologicznie niżej. Poza tym obie te sfery są swego rodzaju kategoriami estetycznymi, bowiem *sacrum* to piękno, harmonia, pierwotny porządek, *profanum* zaś utożsamiane jest z brzydotą, rozpadem, dysharmonią i chaosem.

a) Człowiek i wartości

W odniesieniu do sakralności człowiek ujmowany jest przez Eliadego w kategoriach metafizyczno-ontologicznych i etyczno-estetycznych. Po zestawieniu poglądów Eliadego z Jungiem, okaże się ów człowiek również podmiotem psychologicznym – źródłem, a nie ogniwem pośrednim w stosunku do transcendencji.

Eliade wyróżnia dwa rodzaje człowieczeństwa – to oparte na odczuwaniu świętości (osoba religijna) i to pozbawione pierwiastka boskiego (profan). Oczywiście pozytywnie wartościuje przypadek pierwszy – tylko człowiek, który obcuje z transcendencją rozumie swoje prawdziwe człowieczeństwo i jest w stanie doznawać uczuć autentycznych – tych związanych z istotą *sacrum*, hierofanicznych. Przede wszystkim jest on tym, którego siła i determinacja nie pochodzi z niego samego, a jest konstytuowana przez byt transcendentny, doskonały, boski. Nie jest więc samowystarczalny, a podtrzymywany przez obietnicę życia po śmierci, boskiej opieki itp. Człowiek ten to *homo religiosus*, co istotne, posiadający zdolność życia na obu przestrzeniach jednocześnie – tej sakralnej i neutralnej, charakteryzuje go bowiem dualistyczna koncepcja przestrzeni i czasu¹. Oznacza to, że podczas rytuałów przenosi się do *sacrum*, zmieniając tym samym swój status ontologiczny². Jest to więc istota, która poznała tajemnicę, jest w stanie egzystować na przestrzeni dwóch światów. *Homo religiosus* to podstawowe pojęcie Eliadowskiej antropologii, którego podstawą są fundamentalne pojęcia – *sacrum* i *profanum*. Jerzy Bramorski pisze, że ostatnimi czasy termin *homo religiosus* spotkał się z pewnymi zastrzeżeniami³. Dlaczego? Otóż wydaje się ono „sugerować wyłącznie immanentne źródła pochodzenia religii”⁴. Ja wyróżniam pozytywne i negatywne aspekty bycia człowiekiem religijnym:

¹ A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001, s. 151.

² Tamże.

³ J. Bramorski, *Sacrum przestrzeni. Symbolika „środka świata” w ujęciu Mircei Eliadego*, Bernardinum, Pelpin 2003, s. 93.

⁴ Tamże.

- **pozytywne** to przede wszystkim: poczucie bezpieczeństwa, doskonalenie sfery duchowej, zawierzenie czemuś, odczuwanie celowości istnienia i jego sensu,
- **negatywne** to między innymi zamknięcie się na inne doświadczenia, mała elastyczność w postępowaniu (sztywne zasady związane z obrzędowym, rytualnym wychowaniem), zagrożenie dezintegracji (przykładam może być przerażenie plemienia Achilpów, którego członkowie po zniszczeniu świętego symbolu rozbiegli się, wróżąc sobie zagładę) – oznacza to nieumiejętność radzenia sobie w świecie, który często odbiega od ideału zbudowanego na zasadach kosmogonii, itd.

Eliade pisze, że być człowiekiem oznacza być religijnym⁵ – tylko ktoś, kto jest w stanie doświadczyć kontaktu z transcendencją to człowiek w pełnym tego słowa znaczeniu. Z tej przyczyny Eliade przeciwstawia konstrukcję *homo religiosus* konstrukcji *homo historicus* (człowiekowi historycznemu). Należy pamiętać, że religijność, a więc i człowiek religijny, w ujęciu Eliadego to nie zbiór dogmatów, ani żadne konkretne wierzenie – jak słusznie zauważa Rega – bycie *homo religiosus* wiąże się przede wszystkim ze sposobem przeżywania i rozumienia rzeczywistości⁶. Rega pisze:

W myśl koncepcji Eliadego główna linia podziału między dwoma wyróżnionymi przez niego typami ludzkimi przebiega na poziomie ich przekonań odnoszących się do ontologicznej konstrukcji wszechświata. W konsekwencji zupełnie inaczej rozumieją oni rozróżnienie między tym, co realne oraz tym, co nierealne. Człowiek religijny zawsze wierzy w istnienie rzeczywistości absolutnej, która transcenduje świat, ale w jakiś sposób się w nim manifestuje, czyniąc tym samym możliwym kontakt z nią [...]. Zupełnie inne jest doświadczenie człowieka niereligijnego. Za najważniejsze elementy jego stanowiska Eliade uważa przekonanie, że człowiek jest autonomicznym, odpowiedzialnym jedynie przed samym sobą **twórcą historii**, który tym pełniej się realizuje (nadaje treść swojej wolności), im bardziej jest obojętny wobec *sacrum* [...]. Ponieważ *homo historicus* dostrzega w *sacrum* główną przeszkodę na drodze do spełnienia się jako istota wolna i twórcza, nie spocznie on dopóty, dopóki nie pogrzebie ostatniego boga (*until he has killed the last god*)⁷.

Człowiek historyczny to nikt inny jak profan, którego życie w jednorodnej strukturze czasowo-przestrzennej jest bezwartościowe. Określany jako istota egoistyczna, skupia się na realizowaniu swojej wąsko pojętej wolności; żyjąc tu i teraz, nagina swoje bytowanie do osobistych pobudek, manipuluje zastaną rzeczywistością tak, by móc czerpać z niej korzyści. Człowiek niereligijny uważa bowiem, że jest jednostką niezależną – wiąże się to z możliwością tworzenia

⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń religijnych*, t. 1, przeł. S. Tokarski, PAX, Warszawa 1988, s. 1.

⁶ A. Rega, *Człowiek...*, s. 182.

⁷ Tamże, s. 183–184.

historii. Podmiot historyczny nie ma więc nad sobą żadnej wyższej instancji, przed którą musi czuć się odpowiedzialny. Świat profana jest więc, idąc tropem rozważań Eliadego, nieetyczny i ontologicznie płaski. Człowiek niereligijny nie jest w stanie, przeciwnie do *homo religiosus*, doświadczyć hierofanii – objawienia się świętości, jeżeli jest na nią zamknięty. Należy jednak pamiętać, że nie istnieje doświadczenie czysto neutralne – nawet osoba niereligijna wykazuje ślady myślenia w kategoriach sakralnych. Z tego wynika, iż profan wcale nie musi być skazany na swoją jednorodną egzystencję, zawsze bowiem istnieje szansa na ujście prawdy. Dziś dostrzegamy pozytywne aspekty człowieczeństwa profana – mianowicie to, iż jest on przede wszystkim kreatorem rzeczywistości, w której żyje – musi brać odpowiedzialność za wszystko, co robi, nie usprawiedliwiając swoich wyborów życiowych działaniem siły wyższej. Ta świadomość może budzić w człowieku poczucie własnej wartości, jak również skłaniać do pracy nad sobą. Wydaje się jednak, iż Eliade nie mógłby się zgodzić z próbami poszukiwania pozytywnych stron jednorodnej egzystencji profana. Człowiek niereligijny nigdy bowiem nie odkryje tajemnic swojej sytuacji życiowej, nie określi i nie zrozumie swojej kondycji. Dlaczego? Otóż nie jest w stanie zrozumieć prawdziwego znaczenia symboli, mitów i archetypów, a tylko one mogą pomóc człowiekowi w ostatecznym określeniu siebie i swojego miejsca w świecie⁸. Eliade pisze:

Zagadka wszechświata jest zarazem zagadką kondycji ludzkiej. Przy czym odkrycie uniwersalnego pokrewieństwa pomiędzy naturą człowieka a naturą kosmosu jest jednocześnie dla każdego objawieniem prawdy jego własnego przeznaczenia⁹.

Życie profana będzie więc życiem dalekim od prawdy objawionej. Nie może on uczestniczyć w hierofanii, a co za tym idzie nie może się nią stać. Jak pisze Eliade – „doświadczenie magiczno-religijne pozwala na przekształcenia samego człowieka w symbol”¹⁰. Co okaże się w kontekście późniejszych rozważań – tylko człowiek religijny może prawidłowo odczytywać symbole, które mają tylko i wyłącznie religijny charakter.

Człowiek Eliadego jest przede wszystkim istotą duchową – ta koncepcja uwidoczni się również w powieściach, których uczony jest autorem. *Młodość stulatka* to książka, która traktuje o mężczyźnie, Dominiku – uciekinierze przed Gestapo, człowieku zdecydowanym na samobójstwo, a powstrzymanym przez interwencję niebios¹¹. Czytelnik szczegółowo może prześledzić jego sposób myśle-

⁸ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia, Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1970, s. 43.

⁹ Tenże, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Wydawnictwo Sen, Warszawa 1992, s. 141.

¹⁰ Tamże, s. 437.

¹¹ Por.: tenże, *Młodość stulatka*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1990.

nia i odczuwania świata, bowiem to jest w bohaterze – istocie ludzkiej najważniejsze. Nie tylko cielesność nie ma tutaj znaczenia – również czas przestaje być linearny, ulega bowiem spacylizacji (zagęszczeniu) i rozgałęzieniu. Ireneusz Kania pisze, że czas świecki i święty jest niewspółmierny; jedna godzina czasu mitycznego może przecież trwać wieki¹². Wracając jednak do cielesności – jest ona tylko formą, która może się zmienić (Dominik zmienia swoją „formę”), ale tylko dzięki decyzji Boga i w określonym celu (bohater w skutek tej boskiej interwencji nie zostaje rozpoznany przez Gestapo). Kania, bardzo słusznie zresztą, zwraca uwagę na to, iż Eliade często ukrywa sakralność pod maską codzienności¹³ (w przypadku *Młodości stulatka* ową maską jest cielesność).

Dla Eliadego swego rodzaju ideałem człowieka jest mityczny Odyseusz, którego podróż do Itaki symbolizuje podróż do centrum, do swojego własnego wnętrza¹⁴. Jak pisze badacz – każda taka wędrówka wiąże się z ryzykiem pogubienia się, ale kiedy w końcu udaje się dotrzeć do celu, jesteśmy już innymi ludźmi¹⁵ – świadomymi swojego położenia, tymi, którzy zdołali odczuć i nadal odczuwają świętość.

Warto zaznaczyć, że Eliade, chociaż nie wprost, dzieli ludzi nie tylko na *homo religiosus* i *homo historicus*, ale również na człowieka pierwotnego i współczesnego. Te dwa podziały nakładają się w wielu miejscach, ale nie są ze sobą tożsame, dotyczą bowiem różnych porządków. Tak jak w praprawiekach większość ludzi obcując z symbolami i mitami, było ludźmi religijnymi, tak współcześnie mamy do czynienia z wysokim stopniem desakralizacji. Nie mniej jednak dziś nie wszyscy ludzie są profanami, tak samo jak w czasach pierwotnych nie wszyscy doświadczali *sacrum*. Uważam, że w koncepcji Eliadego wyróżnić można jeszcze jeden typ człowieka – mianowicie człowieka współczesnego, który jest swego rodzaju bytem hybrydowym; łączy w sobie cechy umysłowości pierwotnej, których nie jest jednak do końca świadomy. Owa nieświadomość (zaznaczam: nieświadomość niecałkowita, „nie do końca”, a raczej świadomość zaburzona) plasuje go w pobliżu profana, aczkolwiek sądzę, iż profanem nie jest. Dlaczego? Otóż jest on osobą wierzącą, poszukującą siebie, usiłującą odtwarzać symbole, ale utrudnia mu to powszechna dziś desakralizacja. Współcześnie, w dobie technologii, trudniej jest utrzymać kontakt z transcendencją, ponieważ to media, polityka, korporacje – zaspokajają nasze potrzeby. Zeświecczenie to odrzucenie w sposób świadomy szeroko rozumianego obszaru świętości, odnoszącego się do przestrzeni, czasu i przeżycia religijnego. W czym desakralizacja się

¹² I. Kania, *Postowie*, [w:] tamże, s. 184.

¹³ Tamże, s. 185.

¹⁴ M. Eliade, *Próba...*, s. 105.

¹⁵ Tamże.

objawia? Otóż zjawisko to dotyczy wszystkich niemal przejawów ludzkiej działalności – od zagospodarowania przestrzeni, poprzez społeczne zachowania, aż do indywidualnego odbierania świata. Tak więc ośrodki kultu nie są już powszechnie czczone i szanowane w takim stopniu, w jakim odbywało się to za cywilizacji archaicznych. W centrum zainteresowania mas staje człowiek i jego potrzeby, a jednostka postrzega świat przez pryzmat li tylko własnego człowieczeństwa.

Jakie są przyczyny takiego stanu rzeczy? Oczywiście pierwszym z powodów jest rozwój cywilizacyjny. Człowiek żyjący w świecie, w którym jego podstawowe potrzeby zaspokaja technika, bóstwo jako takie schodzi na drugi plan, lub też zostaje całkowicie zastąpione produktami postępu. Zmniejszająca się z czasem zależność od sił natury degraduje ją do stopnia czegoś, co można pokonać. Boska ochrona nie jest więc już tak istotna. Tę przyczynę nazywam więc społeczno-cywilizacyjną. Drugą upatruję w indywidualnych doświadczeniach człowieka. Każda jednostka inaczej interpretuje to, co spotyka ją w życiu. W przypadku oporu rzeczywistości, który wywołuje cierpienie, niektórzy uciekają w sferę *sacrum*, szukając w niej ukojenia, inni natomiast, widząc bezwzględność świata, zaczynają wątpić w jego wyższy porządek. Tę drugą postawę nazywam przyczyną indywidualistyczną.

Jednostki, które mimo wszystko próbują odbudować świat z ruin ześwieczczenia, mogą stanąć pomiędzy człowiekiem w pełni religijnym i profanem jako pomost, a wręcz nadzieja na powrót do prastarego porządku i wartości. Rumuński badacz uważa przecież, a ja podkreślę to jeszcze raz, że:

Trzeba tu od razu zaznaczyć, że takiego świeckiego doświadczenia nie spotkamy nigdy w stanie czystym. Niezależnie od stopnia desakralizacji świata, do jakiego doszliśmy, człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej. Jak się przekonamy, najbardziej nawet zdesakralizowana egzystencja zachowuje jeszcze ślady religijnej waloryzacji świata¹⁶.

„Człowiek środka”, w przypadku zaakcentowanej przeze mnie hybrydy człowieka religijnego i niereligijnego, będzie od tego pierwszego różnił się przede wszystkim stopniem odczuwania *sacrum* (*homo religiosus* całe swoje życie podporządkowuje sferze skarlanej), od drugiego natomiast próbami kontaktu z bóstwem i ich świadomym charakterem (człowiek niereligijny nie podejmuje wysiłku kontaktowania się z bytem transcendentnym, a jeżeli już jakieś jego zachowania mogłyby sugerować działania tego typu – na przykład tworzenie pewnych znaków kultury, bliskich swym charakterem symbolom – byłyby to działania nieświadome i niecelowe (konkretnie: nie upatrujące celu związanego z religijnością).

¹⁶ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 55.

Jak już wspominałam na początku, *sacrum* zdaje się być wartościowane przez Eliadego pozytywnie – w przeciwieństwie do *profanum*. Rega poświęca temu problemowi jeden z podrozdziałów swojej książki pod tytułem *Etyczne aspekty przeżywania mitu*. Badacz pisze, że z niektórych tekstów Eliadego można wysnuć wniosek, iż rumuński uczyony traktuje mit jako punkt wyjścia dla etycznych postaw – bez względu na konsekwencje, które mogą być w niektórych przypadkach wręcz krwawe¹⁷. Rega powołuje się na cytaty z *Próby labiryntu*:

Dla ludów, które wierzą w Wielką Matkę, kult tych przerażających bogiń [np. hinduskiej bogini Kali, przyp. A.R.] jest wprowadzeniem do tajemnicy istnienia i życia. Samo życie jest «przerażającą Wielką Matką», która ścina głowy swoich dzieci, która jednocześnie daje płodność i zbrodnię, natchnienie, wielkoduszość i bogactwo. Ta totalizacja przeciwieństw ujawnia się zarówno w mitach o Wielkiej Bogini, jak i w Starym Testamencie, gdzie opisywany jest gniew Jahwe. Zastanówmy się, jak to możliwe, że Bóg może zachowywać się w ten sposób. Ale w tych mitach i obrzędach straszliwych bogiń czy strasznego Boga zawarta jest nauka o tym, że rzeczywistość, życie, kosmos są właśnie takie. Zbrodnia i wielkoduszość, zbrodnia i podłość. Bogini-matka rodzi i zabija zarazem. Nie żyjemy w świecie aniołów lub duchów, ale nie żyjemy też w świecie zwierzęcym¹⁸.

Można stwierdzić, że Eliade, dostrzegając w człowieku czyste i nieczyste instynkty jest etycznym realistą. To, co moralnie pożądane może kryć w sobie również pierwiastki z pozoru niemoralne (z pozoru – bowiem w ostatecznym „rozrachunku” tylko postępowanie zgodne z mitycznym rozumowaniem i odczuwaniem okazuje się słuszne). To właśnie mit i symbol porządkują ludzkie życie, oddzielają wyraźnie dobro od zła, definiują człowieka, tworząc jego wzorce zachowań. Ludzie często wykorzystują mity dla usprawiedliwienia swoich czynów – przykładem może być chociażby Holocaust, którego nazistowskie podstawy były wynikiem mitu o czystej rasy Aryjczykach¹⁹. Eliade twierdzi jednak, że niewłaściwe postępowanie ma swe źródło w błędnym odczytywaniu mitów, co za tym idzie, symboli²⁰. Sfera sakralna zdaje się być wartościowana przez uczonego dodatnio ze względu na jej pierwotność i naturalny dla człowieka kształt.

Koniecznym jest wspomnieć o estetycznym wartościowaniu *sacrum* i *profanum*. Przykłady na to, iż w kontekście estetycznym *sacrum* wartościowane jest pozytywnie, mnożą się od wieków. Koncepcja *sacrum* jako harmonii, porządku i piękna odzwierciedla się szczególnie w architekturze sakralnej – już greckie świątynie budowane były na planie symetrycznych figur – na przykład

¹⁷ A. Rega, *Człowiek...*, s. 121.

¹⁸ Cyt. za: tamże.

¹⁹ Tamże, s. 122.

²⁰ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 29.

prostokąta; ważne również były proporcje, które wyznaczały kanony piękna. Plan symetrycznego krzyża był powszechny dla średniowiecznych kościołów; sztuka malarska również odznaczała się szczególną symetrią – chociażby *Dyptryk z Wilton* czy *Madonna Duccia*. Warto wspomnieć również o ikonach, które malowane złotem miały ukazać blask iluminacji. Gotyk, który zbliżał swoim monumentalizmem do Boga, również bazował na harmonii; prócz tego „odkrył” znaczenie naturalnego światła, które niczym narzędzie w rękach Pana, przebijało przez barwne witraże. Mniej harmonijna, ale przepełniona blaskiem sztuka baroku skupiała się wokół religii, obrazując (w terminologii Rudolfa Otta) grozę i oczarowanie. Przykładów można podawać bardzo wiele; wynika z tego, iż *sacrum* od zawsze kojarzyło się z pięknem, harmonią, blaskiem, czymś, co wywołuje w ludziach zachwyt i zdumienie; z tym, co się podoba.

b) Człowiek i symbol

Koncepcja *sacrum* i *profanum*, „środka świata”, *homo religiosus* to fundamentalne dla koncepcji Eliadego pojęcia. Wszystkie one są ze sobą spójne, tworzą oryginalny filozoficzny system. *Sacrum* pociąga za sobą istnienie „środka świata”, *profanum* stanowi z kolei przeciwwagę, która pozwala w ogóle na wyodrębnienie takich terminów, jak człowiek religijny i niereligijny. Tym, co dla filozofii nietypowe, jest fakt, iż uczony wypracował swój system w oparciu o badania etnologiczne i wieloletnie obserwacje. Dlatego też nie można mówić, w przypadku Eliadego, o typowej postawie filozoficznej, aczkolwiek wyniki jego badań naturę filozoficzną posiadają. Ciekawą okazuje się próba poszerzenia tych filozoficznych rozważań o psychoanalityczną koncepcję Karola Gustawa Junga, do którego Eliade niejednokrotnie się odwoływał. Dla Eliadego koncepcja Junga jest swego rodzaju punktem wyjścia, lecz główne jej założenia stoją, w odniesieniu do tych rumuńskiego badacza, na przeciwległym biegunie. Zastanawiające jest, jakie skutki mogłoby mieć usunięcie bytu transcendentnego z koncepcji Eliadego. Czy wtedy człowiek, a co za tym idzie – symbol, byłby identyczny z człowiekiem Junga? Moja odpowiedź brzmi: nie. Dlaczego? Po pierwsze bez boskiej interwencji człowiek Eliadego nie odczuwałby potrzeby tworzenia symboli, takich jak Święta Góra, Święte Drzewo, czy totem. Nie miałyby one również tak świadomego charakteru, bo przecież *homo religiosus* w trakcie „odtworzenia” świata doskonale wie, co robi i w jakim celu. Należy pamiętać, że człowiek Junga w większości przypadków nie tworzy symboli w sposób świadomy, nie „naśladuje” swojej własnej psychiki, nie odtwarza czegoś, czego tak naprawdę nie rozumie. Nawet jeśli przyjmiemy, że podobne symbole mogłyby powstać, ich charakter byłby raczej roszczeniowy (człowiek pragnąłby, aby coś nim kierowało, oddzielało dobro od zła, ciemność od światłości itd.). U Junga problem ten rysuje się podobnie – ludzie tworzą archetypy

i symbole, aby móc uporządkować swoje życie, zrozumieć to, co trudne do zdefiniowania, aczkolwiek odbywa się to z gruntu nieświadomie.

Dla lepszego zobrazowania powołam się na charakterystykę porównawczą symbolu według Eliadego i Junga, którą opracował Rega²¹.

Tabela 1. Koncepcja symbolu według Karola Gustawa Junga i Mircei Eliadego – charakterystyka porównawcza

Podobieństwa	Różnice
1. Przede wszystkim obaj badacze sprzeciwiają się negatywnym teoriom symbolu, które uznają symbol za coś, co nadmiernie schematyzuje doświadczenie ludzkie. 2. Zarówno Eliade, jak i Jung uważają, iż symbol ma charakter poznawczy, to znaczy, że pomaga we właściwym oglądzie świata. Symbol jest więc tylko swego rodzaju pośrednikiem, <i>medium</i> pomiędzy człowiekiem a instancjami pozostałymi. 3. Według obu badaczy symbol ma strukturę wielopłaszczyznową i nieprzekładalną na terminologię konkretną. Oznacza to, jak pisałam, że dotyczy on tych płaszczyzn ludzkiego życia, które nie poddają się racjonalnemu oglądowi. 4. Wreszcie symbol jest częścią kolektywnej rzeczywistości ludzkiej, jak i życia poszczególnej jednostki – jego cechą jest niezbywalność i wiecznotrwałość.	1. Główną różnicą w postrzeganiu symbolu, jak już wspomniałam, jest jego ontologiczne podłoże. Różnica ta wynika z metafizycznych i metodologicznych założeń obu badaczy. Według Junga symbole stworzone są przez psychikę człowieka; zostały one na przestrzeni wieków zobiektywizowane, ukryte w ludzkiej podświadomości; odwrotnie u Eliadego – to wąsko pojęta transcendencja jest źródłem symboli. 2. Konsekwencją tej głównej różnicy jest to, iż według Eliadego symbolami powinna zajmować się historia religii, natomiast według Junga powinna być to psychoanaliza. 3. Eliade twierdzi, że człowiek jest <i>medium</i>, poprzez które objawia się bóstwo, symbole więc również takim medium są; Jung z kolei uznaje symbol za pośrednika między człowiekiem a jego zobiektywizowanymi wytworami, takimi jak historia, społeczeństwo, instytucje itp.

Z powyższych rozważań jednoznacznie wynika, że Eliade zaczerpnął z Junga tylko pewne sformułowania, przekształcając całkowicie ich strukturę. Zestawienie, które proponuje Rega jest potrzebne, ponieważ sugeruje, że mówiąc o symbolu według Eliadego i Junga, mówimy o dwóch zupełnie różnych sprawach. Wyszukiwanie podobieństw wydaje się więc być zabiegiem sztucznym i dotyczy zaledwie symbolicznej formy, nie zaś treści, która jest tutaj kluczowa. Utożsamienie koncepcji Eliadego z Jungowską byłoby więc oczywistym błędem metodologicznym. Tak jak człowiek Junga jest świadom przede wszystkim formy, tak ten Eliadowski skupia się głównie na treści. Wszelkie rytualne czynności, jak już pisałam, służą określonymu celowi, który jest dla człowieka Eliadego bliski i jasny. Pradawne plemię Achilpów doskonale zdawało sobie sprawę z tego, co sta-

²¹ A. Rega, *Człowiek...*, s. 41–42.

nie się po zniszczeniu słupa – jego moc, obiektywna, niezależna, budziła lęk, forma mogłaby być dowolna – „oś świata” mogłaby być słupem, drzewem czy kijem. Symbole Jungowskie są, moim zdaniem, w o wiele większym stopniu sformalizowane. Dominują w nich personifikacje – na przykład czarownica, mędrzec, matka. Ich obiegowość świadczy o łatwym przyswojeniu przez ludzki umysł pewnej formy, ich powszechność – o znacznie szerszym polu oddziaływania, w tym wśród ludzi niereligijnych.

Ogólnie rzecz ujmując, podejście obu badaczy, chociaż tak podobne, różni się u podstaw – chodzi na przykład o ontologiczny status symboli; te Eliadego stworzone są przez byt transcendentny, który umożliwia człowiekowi dostrzeżenie pewnych powiązań, natomiast ujęcie Jungowskie stawia w centrum człowieka jako źródło symboli i archetypów, które go kształtują. Ta fundamentalna różnica podkreśla jednak niezwykle rolę człowieka – to on jest bowiem albo tym, przez którego przepływa boska moc, albo tym, który tworzy w sobie boskość – zawsze jednak jest kluczem.

Eliade jest autorem oryginalnej filozofii człowieka, która skupia się wokół zagadnień o orientacji ontologicznej, aksjologicznej i pośrednio estetycznej. Wyróżnia on przecież *homo religiosus* i *homo historicus* – swoistych przedstawicieli sfery *sacrum* (porządku, harmonii) i *profanum* (chaosu, dysharmonii). Człowiek jest tą istotą, która doznaje objawienia, formułując na jego podstawie wierzenia religijne; uczestniczy w tych wierzeniach w sposób czynny, zawiera swojej intuicji, utożsamiając jej istnienie z istnieniem bóstwa. Z tego wynika, że człowiek jest narzędziem bogów/Boga, ale jednocześnie celem niebieskiej interwencji. Eliade jednak zauważa, że daleko nam – ludziom współczesnym – do ideału pierwotnego, kiedy to całe życie podporządkowane było transcendencji. Życie istoty ludzkiej niereligijnej, w świetle rozważań Eliadego, jest ubogie, w przeciwieństwie do wypełnionego prawdą życia *homo religiosus*.

Katarzyna Zwolska

HUMAN BEING AS HOMO RELIGIOSUS IN MIRCEA ELIADE'S OUTPUT

Summary

The article is about Eliade's concept of the homo religiosus. The author contrasts the scholar's views with the psychoanalytical concept, asking questions about the condition of a human being in the modern world.