

K.S. ANDRZEJ MAŁACHOWSKI

MIRCEA ELIADE W POSZUKIWANIU
OBJAWIENIA PIERWOTNEGO

Badania etnologiczne i religiologiczne prowadzone na wielką skalę w XX w. pozwalają stwierdzić, że już w czasach przedhistorycznych człowiek występował jako istota religijna. Odkrycia szczątków kopalnych, dotyczące aktywności człowieka archaicznego, takich jak: grzebanie ciał, wytwarzanie narzędzi kultu, miejsca składania ofiar, a także malowidła znajdujące się w trudno dostępnych miejscach świadczą, że ówczesny człowiek był istotą religijną, bowiem uznawał, czuł przed nimi respekt i czcił ponadludzkie potęgi. Podobną obecność religii zauważa się we wszystkich znanych kulturach. O religijności człowieka pisał w starożytności Plutarch: „Wędrując po świecie, możesz natrafić na miasta bez murów, bez nauk, bez władców, bez pałaców, bez skarbów, bez złotych monet, bez sal sportowych i teatru, ale żaden śmiertelnik jeszcze nie widział i nie będzie oglądał miasta bez świątyń dla bogów, bez modlitwy, bez przysięgi i bez przepowiedni”¹. Nawet u końca XX wieku, gdzie urbanizacja i technicyzacja zdają się powodować zmniejszenie objawów życia religijnego, fenomen religijny stanowi jeden z najbardziej powszechnych wyrazów ludzkiego ducha.

¹ PLUTARCH. *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*. Tł. Z. Abramowiczówna. Warszawa 1977 s. 63.

Religijność człowieka, jako zjawisko niemal powszechne, ogólnoludzkie, nasuwa jednak wiele problemów, z którymi borykają się teologowie religii. Podstawowe pytania to: Czym w ogóle jest religia i jakie są jej ostateczne źródła – objawienie czy natura? Czy o człowieku można orzekać, że jest *homo religiosus*, tak jak orzeka się, że jest *homo sapiens* i *homo socialis*? Czy rację trzeba przyznać tym, którzy utrzymują, że religijność człowieka związana jest z czynnikami zewnętrznymi: ekonomicznymi, społecznymi, kulturowymi i że wraz ze zmianami w tych dziedzinach ulega zmianie związek człowieka z religią?

Człowiek jest *homo religiosus*, gdyż jest *homo sapiens*, *animal rationale*, czyli zdolny do poznania i zrozumienia otaczającej go rzeczywistości i swojej w nim pozycji, swoistego sposobu istnienia, który wyznacza istotne momenty jego egzystencji, a w konsekwencji także jego losu. Podstawowa zdolność „czytania rzeczywistości”, jej elementarnego rozumienia przysługuje każdemu człowiekowi, na każdym stopniu kultury rodząc się spontanicznie w poznawczym kontakcie człowieka z objawiającą się rzeczywistością. *Homo sapiens* rozpoznaje siebie jako powiązanego z Transcendensem². W kontakcie z rzeczywistością rodzi się w umyśle człowieka myśl o Bogu jako właściwym kontekście ludzkiego życia. Reakcją człowieka na jawiącą się mu rzeczywistość jest zadziwienie i zachwyt, przejawiany w banalnie szeroko otwartych oczach i lapidarnym zdumieniu: „o”, które urasta do rangi „ob”-jawienia, ukazania, niezwykłości, rewelacji. Jest to pierwotna intuicja i myśl bardzo silna, pod względem treści bardzo niewyraźna, jednak mocno zakorzeniona w umyśle i ostatecznie nie do wyeliminowania. Boga nie poznaje się wprost, oglądowo, doświadczalnie. Tym, co dane jest człowiekowi wprost, jest on sam i otaczający go świat, który okazuje się niezrozumiały i domaga się źródła swego istnienia i celu. Pierwsza myśl o Bogu przybiera następnie postać bardziej rozwiniętą i konkretyzuje się. Człowiek posługuje się przy tym symbolami, znakami zaczerpniętymi z otaczającej go przyrody, z życia rodzinnego, społecznego, zawodowego, z kontekstu kulturowego, w którym żyje. Znaki, symbole, które człowiek odnosi do Boga, są więc uwarunkowane kulturowo, zrelatywizowane w duchu

² I. DEC. *Transcendencja człowieka w przyrodzie*. Wrocław 1994 s. 11-22; T. WĘCŁAWSKI. *Wspólny świat religii*. Kraków 1995 s. 201-219.

aktualnego stanu kultury. Kontakt człowieka z *sacrum*, choć przedkulturowy, ma swój kulturowy i społeczny wyraz³.

Ogromnie ważna w ustalaniu związku człowieka z *sacrum* jest rola poznania, które ujawnia otwartość człowieka na Boga, wyjaśnia nieustanne poszukiwanie Boga przez człowieka, Boga jako Tajemnicy, która ogarnia ludzką egzystencję na świecie i która łączy się z ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Łączy się to ściśle z porządkiem moralnym, a więc z faktem, że człowiek jest istotą zdolną do uświadomienia sobie swojej sytuacji, do poznania prawdy o dobru, do wyboru dobra, do kierowania swoim życiem i do odpowiedzialności za swoje czyny. „Ten wysiłek ducha ludzkiego – pisze Jan Paweł II – posiada charakter religijny i kształtuje się w szereg religijnych systemów, takich jak systemy Dalekiego Wschodu: hinduizm, buddyzm, sintoizm, konfucjonizm, o różnym zresztą zabarwieniu. Nawet w religiach objawionych, nawet w chrześcijaństwie, w którym Chrystus Bóg-człowiek swoją nauką i życiem objawił prawdę o Bogu (i o człowieku), odpowiedź «wiary», «ludzkie wierze» ma swoje oparcie, swój fundament od strony człowieka w naturalnym uzdolnieniu człowieka do czytania rzeczywistości i poznania Boga jako kontekstu życia ludzkiego⁴.

Mircea Eliade podejmuje temat objawienia bardzo realistycznie i konkretnie. W przeciwieństwie do innych autorów⁵ bardzo wnikliwie przygląda się bogactwu wierzeń, mitów, symboli, rytów i obrzędów, które dokumentują fakt objawienia Boga w życiu ludów w całej historii i na całym świecie. Traktując ten materiał jako punkt wyjścia, dostosowuje do niego metodę fenomenologiczną, a następnie hermeneutyczną. To pozwala M. Eliademu ukazać strukturalne powiązania świadomości człowieka z *sacrum*. Na podstawie starannie dobranej i wnikliwie opracowanego konkretnego materiału formułuje tezę, że poprzez fakt objawienia religijność zostaje wpisana w strukturę świadomości człowieka i jest jej niezaprzeczalnym, nieredukowalnym,

³ Zwrócił na to uwagę B. CYWIŃSKI pisząc: „Przeżycie religijne w swej istocie zakorzenione jest w naturze ludzkiej głębiej niż sięga warstwa kultury. Jest także pierwotniejsze i intymniejsze niż wszelki kontekst społeczny. Tak go przynajmniej doświadcza podmiot religijny. Równocześnie jednak w przeżyciu tym tkwi dwojaki dynamizm. To przedspołeczne doświadczenie domaga się uspołecznienia, przedkulturowe przeżycie wymaga ekspresji, potrzebuje wyrazu – a zatem kultury, pojętej jako ogół ludzkich znaków”. *Korzenie tożsamości*. Rzym 1982 s. 21-22.

⁴ JAN PAWEŁ II. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Rzym 1987 s. 85.

⁵ Np. M. Schelera, W. Pannenberg, J. Smitha i L. Gilkeya.

nieodłącznym elementem. Chcąc wyrugować ten element przestajemy mieć do czynienia z człowiekiem, gdyż religia analizowana przede wszystkim od strony podmiotu, stanowi strukturalny składnik człowieczeństwa⁶.

Od początku człowiek przyjmując postawę pionową przekraczał kondycję typową dla naczelnych. Dzięki tej postawie, zdaniem M. Eliadego, zdobywał pierwotne doświadczenie – odczucie „wrzucenia” w pozornie nieograniczoną, nieznaną i groźną rozciągłość wyznaczającą różne metody orientacji. Człowiek staje się istotą zorientowaną, bo nie może długo żyć w dezorientacji⁷. Nadanie orientacji człowiekowi posiada podwójne egzystencjalne znaczenie. Dzięki niej człowiek odnajduje swoje miejsce w świecie, staje się „zorientowany” w sprawach swojego życia, a równocześnie ukierunkowany w swoim rozwoju i otwarty na tego, który orientuje i coś objawia. To egzystencjalne *orientatio* determinuje człowieka, bo ustala pewien porządek, ale jest też wyznacznikiem wolności człowieka. Zawsze też zakłada istnienie kogoś, kto objawiając coś, orientuje i daje inklinację do pójścia we właściwym kierunku.

Wpatrywanie się w „dziwne” zjawiska przyrody budziło lęk i przerażenie, a powolne ich opanowywanie rodziło zawsze podziw i zdumienie. Człowiek szukając zrozumienia otaczającej przyrody, odkrywa powoli istotę, której spotkanie i doświadczenie daje niewymowne szczęście. Człowiek doświadczając objawiającego się Boga, zaczyna budować świątynie, tworzyć formy kultowe i mitologie⁸. Pojawia się instytucja szamana, który staje się pośrednikiem w załatwianiu spraw ludzkich przed Bogiem. W jego to wewnętrznych przeżyciach – często ekstazy – Bóg pozwalał się stopniowo odczytywać w coraz większej głębi i majestacie⁹. Człowiek stara się swe życie uwznioślić i spotęgować, wydobyć z niego najgłębszy sens. Religia daje mu możliwość poszerzenia życia do najdalszych granic. Człowiek pragnie życia bogatszego, głębszego i szerszego, pragnie mocy. Ciągłe jest nies-

⁶ M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Tł. S. Tokarski. Warszawa 1988 s. 1; G. D. ALLES, *Homo religiosus*. W: *The Encyclopedia of Religion*. T. 5. Red. M. Eliade. New York – London 1987 s. 442-445.

⁷ ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1. s. 4.

⁸ TENZE, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*. Tł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1970 s. 92-95.

⁹ TENZE, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Tł. K. Kocjan. Warszawa 1994 s. 6-11.

pokojny i stale szuka w swym życiu czegoś, co go przewyższa, pragnąc posłużyć się tym albo modlić się do tego. Pragnienie spotkania z Absolutem, doświadczenia Go i zjednoczenia z Nim jest największym szczęściem, gdyż stanowi realizację nostalgii za tym, co miał na początku, a co utracił¹⁰. Wydaje się, że jedyną możliwą formą realizacji tego pragnienia jest inicjatywa samego Boga, który może się objawiać człowiekowi na nieskończenie wiele sposobów.

Przed upadkiem człowiek był wielki, ponieważ był z Bogiem. Kiedy zaś upadł utracił Boga i odtąd liczyć może jedynie na to, że Bóg zechce mu się objawić¹¹. Człowiek zaangażowany w doczesność i przyrodzoność nie może wyzbyć się idei wieczności i nadprzyrodzoności. Musi stale pamiętać, że nie tworzy praw, lecz je odkrywa¹², że jest potężny w dziełach swej techniki, lecz jednocześnie zależny od przyrody, że dąży do doskonałości, ale wciąż popełnia błędy¹³, rozwija kulturę, naukę, ale też wciąż na nowo musi wszystko wnikliwie obserwować, stawiać hipotezy i je weryfikować¹⁴, po prostu skazany jest na interpretację objawienia. Takie tylko zewnętrzne traktowanie rzeczywistości ziemskich nie zapewni rozwoju integralnego, bo istnieje świat wewnętrzny, w którym to powstają wielkie myśli, fundamentalne decyzje i przeżycia o charakterze mistycznym¹⁵. Człowiek doświadcza głębokiej zależności od bóstwa, które objawiając się przewyższa go i jest tajemnicze, wzbudza lęk, ale jest też wszechogarniające i pełne majestatu, powodując fascynację¹⁶.

M. Eliade zauważa, że wszystko co człowiek dostrzega, może stać się samoobjawianiem Boga lub w terminologii Eliadego hierofanią, czyli objawieniem numinosum, bo „w gruncie rzeczy nie wiemy czy istnieje coś – przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. – co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię”¹⁷. Przeżycia wewnętrzne ukazują się w rozmaitej

¹⁰ TENZE. *Mity, sny i misteria*. Tł. K. Kocjan. Warszawa 1994 s. 63-77.

¹¹ Eliadowskie pojęcie nostalgii koresponduje z „niespokojnym sercem” człowieka ustawicznie poszukującego szczęścia, dopóki nie spocznie w Bogu, opisanym przez św. Augustyna w *Wyznaniach* (X, 23).

¹² J. BOCHENSKI. *Ku myśleniu filozoficznemu*. Warszawa 1986 s. 6-13.

¹³ B. PASCAL. *Myśli*. Warszawa 1983 s. 264-265.

¹⁴ J. MAJKA. *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1981 s. 40-43.

¹⁵ W. JAMES. *Doświadczenie religijne*. Tł. J. Hempel. Kraków 2001 s. 466.

¹⁶ R. OTTO. *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*. Tł. B. Kupis. Wrocław 1993 s. 64.

¹⁷ M. ELIADE. *Traktat o historii religii*. Tł. J. W. Kowalski. Warszawa 2000 s. 28-29.

formie u wszystkich ludzi i we wszystkich czasach. Za względu na swą intymność najczęściej wymykają się postrzeganiu, są swoistym manifestowaniem się *sacrum* w jednostce. Jak więc możemy mówić w sposób oczywisty o czymś, co wymyka się postrzeganiu, co odczuwa się subiektywnie i co pozostaje na zawsze ukryte, a jednocześnie chce się ukazać, a więc jest objawieniem? Wszystkie zjawiska współczesnego świata „sygnalizują usprawiedliwioną tęsknotę za nowym doświadczeniem i możliwościami życia, nadzieję takiego życia, które byłoby przeciwstawne często funkcjonalnej egzystencji w obecnym świecie i społeczeństwie”¹⁸.

M. Eliade łączy powstanie religii i konieczność objawienia z pierwszym upadkiem człowieka: „Religia istotnie bierze się z «upadku», z «zapomnienia», z utraty stanu pierwotnej doskonałości. W raju Adam nie znał ani «doświadczenia religijnego», ani teologii, to znaczy doktryny dotyczącej Boga. Przed «grzechem» nie było religii”¹⁹. Ten upadek w całym dorobku naukowym M. Eliadego jest niezwykle ważnym i kluczowym pojęciem²⁰. Carl Olson wyróżnił w pracach M. Eliadego trzy koncepcje „upadku”: upadek w raju, śmierć Boga oraz wejście w historię i czas²¹. W kontekście problemu objawienia dla nas ważna jest tylko pierwsza, którą Eliade przedstawia w sposób opisowy. W pewnym momencie ludzie poczuli się oderwani i oddzieleni od doskonałości i od tego, co jest mocą i co jest zupełnie inne od nich. W pierwotnej epoce raju nie znali śmierci, rozumieli język zwierząt i żyli z nimi w pokoju, nie pracowali, w zasięgu ręki mieli obfitość pokarmu, mieli możliwość wniebowstępowania i łatwego kontaktowania się z bogami. Ów raj zakończył się jednak wskutek jakiegoś mitycznego wydarzenia²². M. Eliade zauważa, że w mniej lub bardziej skomplikowanej formie mity rajske spotykamy na całym niemal świecie i wszystkie one „opisując sytuację pierwotną, odsłaniają jej rajski charakter mówiąc, iż *in illo tempore* Niebo było bardzo blisko Ziemi czy też, że można było z łatwością docierać do Nieba za pomocą drzewa,

¹⁸ H. WALDENFELS. *Doświadczenie Boga w kontekście współczesnego doświadczenia świata*. „Studia Theologica Varsoviensia” 25:1987 z. 2 s. 27-45.

¹⁹ M. ELIADE. *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*. Londyn 1990 s. 208.

²⁰ C. OLSON. *The Theology and Philosophy of Eliade. A search for the Centre*. London 1991 s. 47.

²¹ *Tamże*. s. 46-48.

²² ELIADE. *Mity, sny i misteria*. s. 63-77.

pnącza lub drabiny czy nawet wchodząc na górę. Gdy Niebo zostało brutalnie oddzielone od Ziemi, to znaczy, gdy stało się tak odległe jak dziś, gdy drzewo czy pnącze łączące Ziemię z Niebem zostały ścięte, a góra dotykająca Nieba zrównana z ziemią, okres rajski dobiegł kresu, ludzkość zaś znalazła się w stanie obecnym”²³. Człowiek w raju cieszył się szczęściem, spontanicznością i wolnością, ale utracił to z powodu upadku, który stał się przyczyną rozdarcia między Niebem a Ziemią. W okresie rajskim bogowie schodzili na Ziemię między ludzi, ludzie zaś mogli docierać do Nieba, wspinając się na górę, drzewo, pnącze lub drabinę, bądź też dając się tam zanieść ptakom²⁴ i nie potrzebne było żadne objawienie, aby poznać albo zobaczyć Boga.

Ludzka kondycję po upadku w raju M. Eliade charakteryzuje jako niezadowolenie, zapomnienie o bezczasowości, rajskich warunkach i oddzielenie od tego, co jest całkowicie święte. Ta separacja reprezentuje pęknięcie wewnątrz ludzkiego bytu i wewnątrz świata²⁵, ontologiczną zmianę jego kondycji, jak też przez kosmiczne rozdarcie²⁶. Ten pierwszy upadek wprowadza ontologiczną zmianę wewnątrz bytu oraz w całej strukturze świata. Z tajemnicy jedności ludzkość upadła w brak jedności²⁷. Sytuacja niezadowolenia, separacji, zapomnienia, ontologicznego pęknięcia i nieszczęścia sprawia, że ludzie tęsknią za rajem utraconym, paradoksalnym stanem, w którym przeciwieństwa istniały w jedności²⁸. Przed „upadkiem” komunikacja z Niebem była łatwa, a spotkanie z bogami odbywało się *in concreto*. Stąd po „upadku” pozostaje jedynie możliwość, że sam Bóg zechce się zjawić bądź objawić człowiekowi. M. Eliade temu zagadnieniu poświęca bardzo wiele uwagi²⁹ i najszerzej je traktuje na płaszczyźnie szamanizmu. Szamanizm w społeczeństwach „pierwotnych” jest – według Eliadego – tym, co w religiach wyżej rozwiniętych zwykło się określać mianem mistyki i doświadczenia mistycznego³⁰. Szaman stosując specjalne techniki, usiłuje znieść aktualną kondycję człowieka upadłego i odzyskać kondycję człowieka pierwotnego. Pragnie zniesienia wszystkiego, co w samej strukturze Kosmosu i sposobie bycia człowieka uległo

²³ Tamże. s. 63-64.

²⁴ Tamże. s. 64.

²⁵ TENŻE. *Mefistopheles i androgyn*. Tł. B. Kupis. Warszawa 1994 s. 127.

²⁶ Tamże. s. 65.

²⁷ Tamże. s. 104-105.

²⁸ Tamże. s. 173-175.

²⁹ TENŻE. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. s. 6-11.

³⁰ TENŻE. *Mity, sny i misteria*. s. 65.

zmianie na skutek pierwotnego rozdarcia, a więc przywrócenia stanu wolności i szczęśliwości sprzed „upadku” oraz ponownego nawiązania łączności między Ziemią a Niebem. Podczas ekstazy odzyskuje sytuację rajska, jaka była przed „upadkiem” i spotyka niebiańskiego Boga twarzą w twarz, i rozmawia z Nim bezpośrednio, jak to mógł czynić *in illo tempore*. M. Eliade streszcza to następująco: „Ekstaza reaktualizuje – czasowo i dla ściśle ograniczonej liczby indywiduów, dla mistyków – pierwotny stan całej ludzkości. W tym względzie doświadczenie mistyczne ludów pierwotnych jest równoznaczne z powrotem do początków, cofnięciem się do mitycznego czasu Raju utraconego. Szaman znajdujący się w stanie ekstazy znosi ten świat, świat upadły, który, by użyć terminologii współczesnej, znajduje się we władzy Czasu i Historii”³¹.

Za wzorcowe chrześcijańskie doświadczenie mistyczne uważa M. Eliade wniebowstąpienie św. Pawła³²: „Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że człowiek ten – czy w ciele, nie wiem, «czy poza ciałem, też nie wiem», Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać” (2Kor 12, 2-4). Przeżycie musiało być tak intensywne, że w późniejszej refleksji nad nim nie wie nawet czy porwany został do trzeciego nieba „w ciele”, czy „poza ciałem”. Na ten temat pisze E. Dąbrowski: „Wierzenia judaizmu dotyczące Henocha i Eliasza, Barucha i Ezdrasza, a być może także Jeremiasza (Neh 2, 18; 2Mach 15, 13; Mt 16, 14), spopularyzowały ideę cielesnego przeniesienia do nieba. Ponieważ idea ta była znana Pawłowi, nie chciał się on wypowiadać czy jego zachwycenie miało charakter wyłącznie duchowy, czy też duchowo-cielesny”³³. Ponieważ ekstaza charakteryzuje się zawieszeniem zmysłów, to nie trzeba się dziwić Pawłowi, że nie wie, w jaki sposób został „porwany aż do trzeciego nieba”, czyli raju. Kolejną cechą charakterystyczną przeżycia, którego doświadczył św. Paweł, są „tajemnicze słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać” (2Kor 12, 4). Czy one nie są słowami samego Boga? – zastanawia się Eliade. W Raju bowiem Adam „zwyczajnie prowadził dysputy z Bogiem” (Rdz 3, 8-22). Słowa, które usłyszał św. Paweł, przypominają inne, opisane przez Izajasza: ten, kiedy ujrzał Boga i usłyszał słowa, którymi duchy niebieskie oddawały chwałę Najwyższemu, zanotował: „Od głosu tego,

³¹ *Tamże*. s. 70.

który wołał, zadrgały futryny drzwi, a świątynia napelniła się dymem” (Iz 6, 4). Podobne doświadczenie mogło być udziałem św. Pawła. H. Saake uważa, że poprzez to wejrzenie w „niebieskie przestrzenie i nieskończone tajemnice” nie dostał jednak Apostoł pełnego objawienia tajemnicy zbawienia³⁴.

Jedynie mistycy, podobnie jak szamani, mogą osiągnąć stan częściowego przywrócenia raju. Tę samą sytuację odnajduje Eliade w religiach archaicznych: tęsknotę za rajem poświadczają wszystkie poziomy życia religijnego³⁵. Na początku i na końcu historii ludzkości można znaleźć tę samą tęsknotę za rajem. Biorąc pod uwagę fakt, że tę tęsknotę można znaleźć w każdym zachowaniu religijnym człowieka społeczeństw pierwotnych, to M. Eliade wyciąga stąd wniosek, że mityczne wspomnienie ahistorycznej szczęśliwości nawiedza ludzkość od chwili, gdy człowiek uświadomił sobie swoją sytuację w Kosmosie³⁶. Tym samym pojawia się nowa perspektywa dla badań antropologii archaicznej. Są to – jak pisze Eliade – „niezmiernie interesujące zjawiska, które stanowią cenny przyczynek do rozbudowania prawdziwej antropologii filozoficznej. Przede wszystkim objawiają one w społeczności ludzkiej, znajdującej się jeszcze na «etapie etnograficznym» duchowe tendencje, które tylko na skutek ubóstwa środków wyrazu różnią się od wypracowanych i logicznie zwartych systemów teologicznych i metafizycznych. Ale właśnie owo ubóstwo i prostactwo wyrazu nadaje właściwy ciężar gatunkowy tendencjom duchowym, które się w nich objawiają. Ich autentyczność i ważna funkcja, jaką spełniają w życiu ludów pierwotnych i na pół cywilizowanych, są dowodem, że problemy metafizyki i teologii nie są nowoczesnym wymysłem ducha ludzkiego i nie stanowią przejściowego lub iluzorycznego etapu w duchowej historii ludzkości”³⁷.

³² Tamże. s. 72.

³³ E. DĄBROWSKI. *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań 1965 s. 471.

³⁴ Por. H. SAAKE. *Paulus als Ekstatiker. Pneumatologische Beobachtungen zu 2Kor 12, 1-10*. „Biblica” 53:1972 s. 406. Autor powołuje się w swym stwierdzeniu na E. KÄSEMANN. *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13*. Darmstadt 1964.

³⁵ ELIADE. *Traktat o historii religii*. s. 376 n.

³⁶ F. CHIRPAZ. *Doświadczenie sacrum według Mircea Eliadego*. „Przegląd Powszechny” 1984 nr 10 s. 9-21.

³⁷ ELIADE. *Traktat o historii religii*. s. 377.

Wraz z dramatem człowieka w świecie, od początku pojawiły się próby przekroczenia owej „nowej” kondycji człowieka upadłego i odzyskania kondycji człowieka pierwotnego. Jest to pragnienie wyjścia poza swój stan, aby ponownie znaleźć się tam gdzie był na początku. Ludzka kondycja widziana przez różne religie nie różni się w naturze od tej, o której nauczał Platon posługując się obrazem jaskini. Odkrycie swojej kondycji jako uwięzienia w jaskini oraz zrozumienie, że sytuacji tej nie można przeżywać po ludzku inaczej, jak tylko poprzez usiłowanie wydostania się poza te ograniczenia, które ją zamykają to – zdaniem M. Eliadego – zbliżanie się człowieka „upadłego” do *sacrum*³⁸ i powolne odzyskiwanie pierwotnej kondycji, stanu sprzed „upadku”.

Pokonać kondycję – to zbliżyć się do Boga, a raczej do *sacrum*. Bóg bowiem wprost staje się niedostępny dla człowieka, niejako zamienia się w *sacrum*. *Sacrum* staje się medium Boga, i tylko poprzez nie człowiek po upadku może pośrednio nawiązać kontakt z Bogiem. Bóg nie objawia siebie bezpośrednio jako Boga, lecz pośrednio jako *sacrum*. *Sacrum* manifestując się w świecie w rozmaity sposób, ma zawsze najpierw objawiać Boga.

We wszystkich kulturach, które znając Byt Najwyższy, ale w mniejszym lub większym stopniu o nim zapomniały, można wyróżnić według M. Eliadego trzy elementy charakterystyczne: 1. Bóg stworzył świat i człowieka, a potem oddalił się do nieba. 2. Jego oddalenie łączy się z zerwaniem kontaktu pomiędzy niebem a ziemią, lub przynajmniej oddaleniem od siebie; w niektórych mitach bliskość nieba i obecność Boga na ziemi współtworzyły tzw. syndrom rajy (pierwotna nieśmiertelność człowieka, przyjacielska relacja ze zwierzętami, brak konieczności pracy). 3. Miejsce mniej lub bardziej zapomnianego *deus otiosus* zajmowali bogowie, którzy są bliżej człowieka i pomagają mu w bardziej bezpośredni i stały sposób. Człowiek pierwotny, który zasadniczo troszczył się, aby nie zapomnieć aktów Bytu Najwyższego utrwalonych w mitach, tak łatwo zapomniał o Bogu Stwórcy przekształconym w *deus otiosus*.

M. Eliade zna wysiłek poznawczy takich myślicieli, jak na przykład Anzelm, św. Tomasz, Kartezjusz czy Kant i wielu innych, którzy próbowali dowieść istnienie Boga. Nie jest jednak zwolennikiem takich filozoficznych dowodów i argumentacji. Powołuje się na określenie Boga podane przez św. Sylwestra, że Bóg jest jak cebula, bowiem

³⁸ CHIRPAZ. *Doświadczenie sacrum według Mircea Eliadego*. s. 13.

On jest dobry i sprawia, że ludzie płaczą³⁹. Dla Eliadego jest to dobra ilustracja rozumienia teologii negatywnej, gdyż nic nie może określić Boga. Żadne rozumowe określenie Boga (mówienie, że jest dobry, potężny, że jest Stwórcą, itd.) nie jest adekwatne, jest tylko niebezpieczne, bo sugeruje, że człowiek zrozumiał Boga, że wie o Nim coś na pewno, a Bóg dalej jest nieokreślony i można o Nim powiedzieć wszystko i nic. Co więcej, w rozmowie z Cioranem Eliade zwierza się, że: „bardzo nudne i zbędne wydają mi się nowoczesne studia (1920-1940), dotyczące «problemu Boga». To tak, jakbym natrafił na presokratyczny argument ontologiczny w sto czy dwieście lat po Arystotelesie. We wszechświecie złożonym z miliarda galaktyk i zawierającym prawdopodobnie milion zamieszkałych planet (jak to wyczytałem w deklaracjach pewnego wybitnego astronoma), wszystkie «klasyczne» argumenty za czy przeciwko egzystencji Boga wydają mi się naiwne i nawet infantylne. Nie myślę, byśmy obecnie mieli prawo posługiwać się argumentami filozoficznymi. «Problem» jako taki powinien pozostać w zawieszeniu. Trzeba będzie zadowolić się osobistymi przeświadczeniami, «zakładami», których podstawą są sny, wróżbami, olśnieniami, wzruszeniami estetycznymi wreszcie”.

Eliade uważa, że jeśli jasno określimy Boga, to utracimy Jego misterium⁴⁰. Chociaż jest przeciwny klasycznym argumentom na istnienie Boga często wybiera drogę mówienia o Bogu zwaną *coincidentia oppositorum*, koegzystencji (współistnienia) przeciwieństw. Jako przykład podaje Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem jednocześnie. Dla Eliadego formuła *coincidentia oppositorum* jest najlepszym sposobem zrozumienia Boga, ponieważ klarownie demonstruje, że Boga można jedynie uchwycić jako paradoks, który jest poza wszelkim zrozumieniem i ostatecznie reprezentuje misterium. Ponieważ *coincidentia oppositorum* określa racjonalne pojęcie i pozostawia misterium, jedność przeciwieństw jest symbolicznym sposobem odniesienia do Boga. A ta symboliczna ekspresja często staje się nostalgicznym życzeniem człowieka, aby odzyskać utraconą jedność i utracony raj⁴¹.

Mity i symbole, obrzędy i techniki mistyczne, legendy i wierzenia zawierające *coincidentia oppositorum* ujawniają też, zdaniem Eliadego, głębokie niezadowolenie człowieka z sytuacji, w której się

³⁹ ELIADE. *Religia, literatura, komunizm*. s. 200.

⁴⁰ OLSON. *The Theology and Philosophy of Eliade*. s. 54.

⁴¹ ELIADE. *Mefistofeles i adnrogyn*. s. 127.

aktualnie znajduje, a którą określamy mianem kondycji ludzkiej. Człowiek czuje, że jest rozdarty i oddzielony od czegoś. Czasami trudno mu zdać sobie sprawę z natury tego rozłączenia, ponieważ raz ma wrażenie, że jest oddzielony od „czegoś” potężnego, całkowicie od siebie innego, innym znów razem czuje się oddzielony od nie dającego się bliżej określić „stanu” ponadczasowego, z którego nie ma żadnych konkretnych wspomnień, który jednak pamięta w głębi swego jestestwa: od stanu pierwotnego, którym cieszył się przed nastaniem Czasu, przed nastaniem Historii. „To rozłączenie jest niczym jakieś rozdarcie (rozerwanie) w człowieku i w świecie zarazem. (...) Z pewnego punktu widzenia można by powiedzieć, że wiele wierzeń zawierających *coincidentia oppositorum* wyraża nostalgię za Rajem utraconym, za stanem paradoksalnym, w którym przeciwieństwa współistnieją ze sobą, nie znosząc się, a wielokrotnie stanowią różne aspekty tej samej tajemnej Jedni. (...) Pragnienie odzyskania tej utraconej Jedni zmusiło człowieka do pojmowania przeciwieństw jako uzupełniających się aspektów jednej i tej samej rzeczywistości. To z takich przeżyć egzystencjalnych, wywołanych koniecznością przekroczenia przeciwieństw, wzięły początek pierwsze dociekania teologiczne i filozoficzne. Zanim Jedno, Jednia, Pełnia stały się pojęciami filozoficznymi *par excellence*, wyrażały się w nostalgii zawartej w mitach i wierzeniach, znajdującej upust w obrzędach i technikach mistycznych. Na płaszczyźnie myśli przedsystematycznej tajemnica Całości wyrażała wysiłek człowieka dążącego do zdobycia perspektywy, w której wzajemnie znoszą się przeciwieństwa, Duch Zła okazuje się stymulatorem Dobra, a demony uchodzą za nocny aspekt bogów. To, że te tematy i wątki archaiczne przetrwały do dziś w folklorze i pojawiają się ciągle w świecie marzeń sennych i wyobraźni dowodzi, że misterium Całości to integralny składnik dramatu ludzkiego. Misterium owo powraca pod różnymi aspektami na wszystkich płaszczyznach życia kulturalnego: zarówno w teologii mistycznej i w filozofii, jak też w mitologiach i w folklorach różnych ludów na całym świecie; zarówno w snach i urojeniach ludzi współczesnych, jak i w twórczości artystycznej⁴².

M. Eliade – jako przede wszystkim historyk i filozof religii – unika terminu „Bóg” zastępując go pojęciem *sacrum*. Mówi, że „*sacrum*

⁴² *Tamże*. s. 127-128.

objawia się w jakiegokolwiek postaci, choćby najmniej prawdopodobnej. W gruncie rzeczy paradoksalny i niezrozumiały jest nie fakt, że *sacrum* objawia się w kamieniach lub drzewach, lecz fakt, że ono w ogóle się objawia, a tym samym ogranicza i staje się czymś względnym⁷⁴³. *Sacrum* i *profanum* są dwoma sposobami bycia w świecie, dwiema egzystencjalnymi sytuacjami przyjętymi przez człowieka w biegu historii. Co jest najbardziej charakterystyczne dla religii, to bycie zajęтым (bycie w posiadaniu) przez *sacrum*, które odróżnia się od *profanum*. *Sacrum* można opisać jako to, co doświadcza się jako „moc” (G. van der Leeuw), jako „całkowicie inny” (R. Otto), jako „ostateczna realność” (J. Wach).

M. Eliade zauważa, że „wszystkie mity, obrzędy, wierzenia mają na celu przypomnienie ludziom, że ostateczna rzeczywistość – *sacrum*, bóstwo – przekracza możliwości ich racjonalnego poznania, że prapodstawa daje się poznać jedynie jako tajemnica i paradoks, że doskonałości boskiej nie można pojmować jako sumy atrybutów i cnót, lecz jako absolutną wolność, poza Dobrem i Złem, że to, co boskie, absolutne, transcendentne, jakościowo różni się od tego, co ludzkie, względne, bezpośrednie, ponieważ nie stanowi szczególnej odmiany bytu ani sytuacji przypadkowych. Jednym słowem, mity, obrzędy i teorie zawierające *coincidentia oppositorum* pouczają ludzi, że najlepszym sposobem poznania Boga lub ostatecznej rzeczywistości jest zrezygnowanie, choćby na kilka chwil, z myślenia o bóstwie i przedstawiania go w terminach zaczerpniętych z bezpośredniego doświadczenia; takie doświadczenie może objąć jedynie fragmenty i napięcia⁷⁴⁴. A. Douglas zauważa, że wszystkie opisy *sacrum* podawane przez M. Eliadego zawsze naprowadzają na pewien aspekt transcendencji⁷⁴⁵. Albowiem zawarta jest w nich zawsze *coincidentia oppositorum* – najbardziej archaiczny sposób wyrażania paradoksu rzeczywistości boskiej. Ta zbieżność przeciwieństw – jak uważa M. Eliade – występuje u podstaw struktury bóstwa, które „okazuje na przemian lub jednocześnie oblicze dobroczynne i straszliwe, twórcze i niszczycielskie, słoneczne i wężowe (jawne i potencjalne) itp.”⁷⁴⁶

⁴³ TENZE. *Traktat o historii religii*. s. 35.

⁴⁴ ELIADE. *Mefistofeles i adnrogyn*. s. 83.

⁴⁵ A. DOUGLAS. *Structure and Creativity in Religion: hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions*. The Hauge – Mouton 1978 s. 121.

⁴⁶ ELIADE. *Traktat o historii religii*. s. 413.

M. Eliade uważa, że *coincidentia oppositorum* jest częścią religijnego doświadczenia ludzkości, a nawet tak surowej tradycji religijnej, jaką jest religia judeochrześcijańska. Bo samo źródło chrześcijańskiego objawienia – Biblia – ukazuje Boga, który jest dobry i gniewny zarazem, jest sprawiedliwy i miłosierny jednocześnie, uchwytny i niedostępny. „Bóg mistyków i teologów chrześcijańskich jest straszny i słodki, ale na owej *coincidentia oppositorum* – zauważa M. Eliade – oparty się najodważniejsze spekulacje Pseudo-Dionizego, Mistra Eckhardta i Mikołaja z Kuzy⁴⁷. Koncepcja *coincidentia oppositorum*, według której przeciwieństwa się schodzą, stanowi minimalną definicję bóstwa i wykazuje, do jakiego stopnia jest ono „czymś innym” niż człowiek. Ona wyraża transcendencję i stanowi podstawowy wzór dla niektórych ludzi i pewnych form doświadczenia religijnego⁴⁸.

Dla Eliadego religia jest ontologią: „Każda, nawet najbardziej elementarna religia jest ontologią: objawia byt rzeczy świętych i Postaci boskich, pokazuje to, co rzeczywiście jest i w ten sposób ustanawia świat, który nie jest już światem znikającym i niezrozumiałym⁴⁹. *Sacrum* cechuje swoista ekspansywność ontologiczna, co oznacza, że może ono objawiać się w dowolnym bycie profanicznym. Specyfika istnienia i przejawiania się *sacrum* uzasadnia sposób wyróżnienia przez Eliadego typów objawiania się *sacrum*. Nazywa je hierofaniami i wyodrębnia ze względu na byty, w których *sacrum* się przejawiało. Zgodnie z tą zasadą klasyfikuje hierofanie na: uraniczne, solarne, lunarne, akwaticzne, lityczne, telluryczne, roślinne, agrarne oraz tworzące odmienną typologię sposobów przejawiania się *sacrum* w przestrzeni, czasie, micie, symbolu. Byty, w których przejawia się *sacrum*, są jednorodne. Można by je mnożyć, podporządkować i nazywać inaczej, co czyni sam M. Eliade w swoim *Traktacie o historii religii*.

Według M. Eliadego byt nie jest prosto ograniczony ludzką kreatywnością. Ontologia także stosuje się do świata. Kosmos jest ożywiony i komunikuje się z ludźmi. Jako twórcza praca bogów, świat egzystuje dla stworzeń, aby widziały go i kontemplowały. Odkąd kosmos jest realny, sakralny, jest żyjącym organizmem – to staje się miejscem, gdzie ontofania (manifestacja bytu) i hierofania (manifestacja *sacrum*) spotykają się, ponieważ to objawia jednocześnie różne

⁴⁷ *Tamże*. s. 412.

⁴⁸ *Tamże*. s. 413.

⁴⁹ TENŻE. *Mity, sny i misteria*. s. 9.

sposoby bycia i *sacrum*⁵⁰. Kosmos będąc pełnym znaczenia objawia się. Stąd na *homo religiosus* także ciąży obowiązek bycia otwartym na to, co świat objawia. Ta otwartość domaga się od człowieka, by nie było ślepoty i bierności w naturze. Być otwartym na świat znaczy być przygotowanym na otrzymanie wiedzy sakralnej. Przez bycie otwartym na świat, *homo religiosus* gromadzi wiedzę nie tylko o świecie, ale także o sobie samym⁵¹. Ta wiedza jest jednocześnie i religijna i ontologiczna.

Dla M. Eliadego każdy przedmiot czy wydarzenie jest albo może stać się święte. Ta pierwsza charakterystyczna cecha *sacrum* wyklucza jego obiektywność. Przedmioty lub wydarzenia konstytuowane jako symbole religijne stają się w ten sposób nośnikami objawienia. Powinniśmy oswoić się z myślą, że *sacrum* można spotkać w każdej dziedzinie życia. Badając i opisując bardzo dokładnie fenomen religijności M. Eliade zwraca się już na samym początku swojego *Traktatu o historii religii*: „W gruncie rzeczy nie wiemy, czy istnieje coś – przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa, itp. – co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię. Wiadomo na przykład, że na ogół gesty, tańce, zabawy dziecięce, zabawki itp. mają pochodzenie religijne; były one ongiś gestami czy przedmiotami kultowymi. Wiadomo również, że instrumenty muzyczne, architektura, środki transportu (zwierzęta, wozy, łodzie itp.) były pierwotnie przedmiotami i czynnościami sakralnymi. Chyba nie istnieje żadne znaczące zwierzę ani żadna bardziej znana roślina, które by nie uczestniczyły w ciągu historii w sakralności. Wiadomo również, że wszystkie rzemiosła, sztuki, zawody, techniki są pochodzenia sakralnego albo też z biegiem czasu nabrały wartości kultowych. Można by przedłużać tę listę przytaczając codzienne czynności (wstawanie, chodzenie, bieganie), rozmaite zajęcia (łowiectwo, rybołówstwo, prace na roli), rozmaite czynności fizjologiczne (odżywianie się, pożycie seksualne itd.), a chyba także i podstawowe wyrazy języka itd.”⁵²

Postawa religijna jest dialektyczna o tyle, o ile jest w relacji wobec terminu transcendentnego. Rzeczywistość sakralna może się utrzymywać tylko dzięki opozycji wobec rzeczywistości niesakralnej, świeckiej. Religia nie przedstawia po prostu rzeczywistości, ale inną rzeczywistość. Oddzielający aspekt *sacrum* przejawia się wszędzie tam,

⁵⁰ *Tamże*. s. 117.

⁵¹ *Tamże*. s. 167.

⁵² TENZE. *Traktat o historii religii*. s. 17-18.

gdzie ono istnieje: w prymitywnych tabu i ascetyzmie hinduskim, w wędrówce Izraela przez pustynię i zamknięciu się chrześcijańskiego mnicha w klasztorze. *Sacrum* oddzielone jest od zwyczajności: objawia się i jest przez człowieka odbierane jako to, czego nie wolno zwyczajnie używać. U Izraelitów oddzielenie polegało na boskim wybraniu, które całemu ludowi nadawało status sakralności. „Będziecie dla Mnie święci, bo Ja jestem święty, Ja Pan, i oddzieliłem was od innych narodów, abyście byli moimi” (Kpł 20, 26). W chrześcijaństwie ta sama idea występuje w innej postaci: oddzielenie następuje nie poprzez przynależność rasową, lecz przez indywidualne wybranie i chrzest. W Ewangelii św. Jana Jezus mówi o swoich uczniach: „Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata” (J 17, 16). Świat jest tutaj przeciwieństwem *sacrum*. Ponieważ pozytywne określenie *sacrum* obejmuje tak bardzo pojemną i bogatą rzeczywistość, może być ono opisane jedynie w terminach owej dialektycznej opozycji względem *profanum*. Jednakże dialektyczna opozycja nie oznacza odejścia od rzeczywistości lub życia. Człowiekowi religijnemu *sacrum* jawi się jako coś wybitnie pozytywnego, a rzeczywistość niesakralna uważana jest za „tak ubogą i pozbawioną istnienia jak nicość wobec bytu”⁵³. *Profanum* stanowi te aspekty egzystencji, które mogą być rozumiane dosłownie, ponieważ nie potrafią ukazać głębszej rzeczywistości.

Ze względu na upadek, człowiek utracił bezpośredni kontakt z Bogiem i wobec tego spotkanie i oglądanie Boga, chociaż niemożliwe w pełnym wymiarze, jednak pozostało możliwe dzięki temu, że Bóg jawi się jako *sacrum*. Od momentu uświadomienia sobie swojej kondycji w kosmosie człowiek zapragnął w konkretny sposób przeżyć tę sytuację. Jest to, zdaniem M. Eliadego „pragnienie przekroczenia w sposób naturalny ludzkiego sposobu życia i uzyskanie boskiego sposobu życia, co chrześcijanin określiłby jako osiągnięcie stanu ludzkości przed grzechem pierworodnym”⁵⁴.

W Starym Testamencie Mojżeszowi w wyjątkowy sposób Bóg pozwolił na kontakt ze sobą. Jednakże „Mojżesz zasłonił oblicze swe, bał się bowiem ujrzeć Boga” (Wj 3, 6). Odruchowo i mimowolnie zakrywa sobie twarz. Nie wiemy jednak o sposobie wykonania tej czynności. Podobnie w 1Krl 19, 13 znajdujemy proroka Eliasza w analogicznej sytuacji – w bezpośrednim doświadczeniu Boga – który

⁵³ R. CAILLOIS, *Człowiek i sacrum*. Warszawa 1995 s. 22.

⁵⁴ ELIADE, *Traktat o historii religii*. s. 376.

w takim momencie owinał sobie głowę płaszczem. Ale równie dobrze zakrycie twarzy może oznaczać chwilową utratę zmysłów. Albowiem ujrzenie Boga – według powszechnego mniemania Izraelitów – groziło śmiercią. W innym miejscu czytamy: „Jahwe rzekł do Mojżesza: «Zstąp na dół i upomnij lud surowo, aby się nie zbliżali do Jahwe, chcąc Go zobaczyć, gdyż wielu z nich przyplaciłoby to życiem»” (Wj 19, 21), albo „Oto nasz Bóg, Jahwe, okazał nam swą chwałę i wielkość. Głos Jego słyszeliśmy spośród ognia. Dziś widzieliśmy, że Bóg może przemówić do człowieka, a on pozostanie żywym. Czemu teraz mamy umrzeć? Ten bowiem ogromny ogień nas pochłonie. Jeśli jeszcze nadal będziemy słuchać głosu naszego Boga Jahwe, pomrzemy. Któż ze wszystkich, którzy by usłyszeli głos Boga żywego, przemawiającego spośród ognia, jak my, pozostanie przy życiu?” (Pwt 5, 25-27). Ta prawda o życiu ludzkim i wiecznej tęsknocie za oglądaniem oblicza Bożego, a jednocześnie niemożliwość jej pełnej realizacji w ramach ziemskiej kondycji człowieka tu ma swoje źródła i na zawsze utrwali się w świadomości ludu Bożego⁵⁵. Przypomnijmy tu także najważniejszą przestrożę, jaką otrzymał Mojżesz w bliskim kontakcie z Jahwe: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20). Mojżesz sam doświadczał spotkania z Bogiem najintensywniej, jak to było możliwe, ale na słowa Jahwe: „Uczynię to, o co prosisz, ponieważ jestem ci łaskawy, a Ja cię znam po imieniu” (Wj 33, 17), prosi jeszcze o nową łaskę – oglądania Bożego Majestatu: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę” (Wj 33, 18). Wprawdzie już wcześniej doświadczał Boga w bezpośrednim spotkaniu, już rozmawiał z Jahwe „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11), ale wtedy był On zakryty w słupie obłoku, czy też w ogniu wszystko pozerającym⁵⁶.

Obecnie okazuje swoje nienasycenie uprzednim spotkaniem i tęsknotę za oglądaniem Boga bez zasłony, bez obłoku czy jakiegokolwiek pośrednika, prosi bowiem wprost o jeszcze większe wniknięcie

⁵⁵ Na przykład w Sdz 13, 22: „Z całą pewnością pomrzemy, bowiem ujrzeliśmy Boga”, 1Sm 6, 20: „Któż zdoła stanąć przed obliczem Jahwe, tym Bogiem świętym?”; Iz 6, 5: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a moje oczy oglądały Króla, Jahwe Zastępów!”

⁵⁶ Por. S. ŁACH. *Księga Wjścia. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*. Poznań 1974 s. 280-281; Por. także: S. ŁACH. *Mojżesz – jego wielkość*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 19:1966 s. 216-224.

w Jego tajemnicę. Wydaje się, że prośba Mojżesza, aby ujrzeć oblicze Jahwe, jest niemożliwa do wykonania przez Boga, który przygotowuje „scenariusz zastępczy” oglądania siebie: „Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moje chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukażę” (Wj 33, 23). Jak zauważa S. Łach⁵⁷ użyczenie takiej łaski człowiekowi żyjącemu na ziemi jest niezgodne z jego słabą naturą, gdyż chwała Boża w swojej pełni jest niedostępna człowiekowi. To zresztą wyraża już negatywna odpowiedź Jahwe, który „nie odrzuca jednak prośby swego sługi i pozwoli mu oglądać swoją dobroć, a raczej swoją piękność (...). Jahwe postanawia się ukazać Mojżeszowi, czyni jednak istotne w tym ograniczenia. Jak bowiem gołym okiem nie zdołałby człowiek popatrzeć w słońce bez utraty wzroku, tak też za swego ziemskiego życia człowiek niezdolny jest oglądać Boga. Może jedynie zobaczyć Jego cień, jakiś promień z Jego chwały; dopiero w życiu przyszłym oglądanie Boga będzie ludziom dostępne przez tzw. w teologii *lumen gloriae*. Toteż w wizji, jaką Jahwe zaszczycił swego uprzywilejowanego sługę, nie widział Mojżesz samego Boga przechodzącego, gdyż – jak to wyraża antropomorficznie autor biblijny – Jahwe zasłonił oczy swą ręką i odjął ją dopiero wtedy, gdy był widoczny jedynie z tyłu”⁵⁸.

Bóg jako Byt absolutny nie jest człowiekowi dostępny. Przyjmując na siebie granice, przejawiające się w wielorakich hierofaniach, pozwala sobie poznać poprzez objawianie⁵⁹. Z drugiej strony człowiek musi uznać, że poprzez hierofanię objawia się Bóg, musi wszystko właściwie opisać i zinterpretować, traktując to jako Boży wyraz fenomenalny. Jak pisze bowiem Cz. Bartnik: „Każdy fakt, przedmiot, zdarzenie religijne jest opisywane tak, że logika tego opisu prowadzi do uznania – jeśli pozwalają na to ściśle religijne kryteria – znaku Boga”⁶⁰. M. Eliade przygląda się różnym modalnościom *sacrum* i próbuje wydobyć odpowiedź na pytanie człowieka: co Bóg objawia? W centrum swojej uwagi kładzie problem *sacrum* czy ściślej problem manifestacji *sacrum* (hierofania).

⁵⁷ Tamże. s. 81.

⁵⁸ Tamże. s. 81.

⁵⁹ A. DULES w *Models of Revelation* pokazuje, że na objawienie można patrzeć jako na: doktrynę, historię, wewnętrzne doświadczenie, dialektyczną obecność oraz nową świadomość.

⁶⁰ Cz. BARTNIK. *Metodologia teologiczna*. Lublin 1998 s. 210-218.

Cała praca badawcza Eliadego jest jakby tropieniem i badaniem hierofanii w różnorodności jej form. O tej różnorodności świadczy badanie religijnych form i wyobrażeń, w których wyraża się doświadczenie *sacrum*, a zarazem powszechnie dostępne objawienie Boże.

MIRCEA ELIADE IN SEARCHING OF ORIGINAL REVELATION

S u m m a r i e s

Ethnological investigations and religion sciences led on a big scale in XX century permit to affirm, that already in prehistoric times man was as religious creature. The discovery remain, relating to the archaic man's activities, of such how: the sacral aspect of the bodies, production of the tools of cult, sacred places and also the painting in difficult to access walls. All time of his history man was a religious creature as he had recognised *sacrum* and special places with great respect before unknown power, which he worshiped it in the every possible way. The presence of religion was noticed in all the well-known cultures. About folks' religiosity wrote in antiquity Plutarch: „Wandering after world, you can come across on city without walls, without sciences, without rulers, without palaces, without treasures, without golden coins, without sport halls and theatre, but no mortal law yet and it will not looked back for gods, without prayer, without oath and without prophecy city without temples”. Even at end XX century, where urbanization and technology seem to cause the decrease the symptoms of religious life, religious phenomenon the state one of the most general words of human spirit. A man, whoever, wherever, whenever will be as *homo religiosus*. He will feel his perfection from the very beginning of his existing. He will remember situation of fall of mankind and original sin in paradise and feel his nostalgia for that time of innocence. God became far away from man, but human history showed, that God needs man like man needs true God. In this situation is needed God manifestation as revelation in every possible way. God cannot show himself face to face, but is able to show himself in every natural and human evidence.