

ROBERTO SCAGNO
Uniwersytet Padewski

RECEPCJA DZIEŁA MIRCEI ELIADEGO WE WŁOSZACH Bilans krytyczny

Centralne znaczenie Włoch i kultury włoskiej w okresie kształcenia, a szerzej, w życiu, w myśli oraz w dziele Mircei Eliadego, jest dobrze znane i obszernie zaprezentowane w dziełach o charakterze autobiograficznym oraz wspomnieniowym, pozostawionych przez samego uczonego z Rumunii, nadto zdaje się być coraz bardziej uszczegółowione w ostatnim dwudziestolecu w oparciu o rosnącą dokumentację, przede wszystkim listowną, zebraną i przeanalizowaną przez biografów oraz teoretyków literatury¹.

Młodzieniec łakomy tak opracowań, jak i wiedzy encyklopedycznej, przedwcześnie pociągnięty zamiłowaniem do pisania, podczas przygotowania swojej pierwszej powieści „autentycznej”, zatytułowanej: *Powieść młodego krótkowidza* (ogłoszonej we Włoszech po jego śmierci jako: *Romanzo adolescente miope* w 1988 r.), odnajduje siebie samego i swoją drogę zarówno w osobie, jak i w młodzieńczym dziele włoskiego literata GIOVANNI PAPINIEGO. Szczególne zainteresowanie dla autora *Skończonego człowieka* pcha go do nauki włoskiego, aby móc czytać także inne jego książki — i to zawsze Papini jest na początku wyboru decydującego dla młodego italofila:

Jestem wdzięczny Papiniemu także z tego powodu, że poprzez niego zbliżyłem się już w czasach liceum do literatury i kultury włoskiej, mogąc w ten sposób wyzwolić się od „opieki” kultury francuskiej². Papini pomógł mi pośrednio — wyjawiając inne korzyści, pozwalając mi czerpać z innych źródeł — ukierunkować się w odmienny sposób

¹ Por. M. HANDOCA, *Mircea Eliade (1907–1986). Biobibliografie*, t. I–III, București 1997–1999; MAC LINSKOTT RICKETTS, *Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907–1945*, New York 1988 (przekład rumuński: *Rădăcinele românești ale lui Mircea Eliade*, t. I–II, București 2004); F. ȚURCANU, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris 2003 (przekład rumuński: *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, București 2005); M. HANDOCA (red.), *Mircea Eliade și corespondenții săi*, t. I–IV, București 1993–2006; TENŽE (red.), *Europa, Asia, America. Corespondență A–H, I–P, R–Z*, București 1999–2004; M. MINCU, R. SCAGNO (red.), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano 1987; N. SPINETO (red.), *Mircea Eliade – Raffaele Pettazzoni. L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926–1959*, Paris 1994.

² M. ELIADE, *Le promesse dell'equinozio. Memorie*, t. I: 1907–1937, R. Scagno (red.), Milano 1995, s. 92.

niż większość intelektualistów mojej generacji, którzy czytali i dyskutowali przede wszystkim książki autorów dostępnych w języku francuskim.

Ta uprzywilejowana relacja z kulturą włoską będzie odgrywać rolę decydującą w ukierunkowaniu studiów i w badaniach prowadzonych w ostatnich latach liceum oraz studiach na uniwersytecie. Rosnące zainteresowanie w kierunku orientalistyki oraz historii religii, historii antycznego Bliskiego Wschodu oraz prądów misteriozoficznych w tradycji klasycznej, zainteresowanie tymi problemami, które nie mogły znaleźć podpory naukowej w kulturze rumuńskiej tamtych czasów, odnalazło swój impuls i ukierunkowanie w bezpośredniej i błyskawicznej znajomości publikacji naukowych w języku włoskim. Eliade wspomina w swoich *Pamiętnikach*, że przyjął z Włoch i przeczytał między końcem liceum i pierwszymi latami uniwersytetu książki i czasopisma klasyka VITTORIO MACCHIORA, sanskrytysty i indologa CARLO FORMICHIEGO, historyka chrześcijaństwa ERNESTO BUONAIUTIEGO, historyka wyznań RAFFAELE PETTAZZONIEGO, latynisty AUGUSTO ROSTAGNIEGO oraz innych uczonych włoskich; a oprócz podręczników sanskrytu i perskiego wśród lektur znalazły się również zbiory czasopism „Bilychnis” i „Ricerche religiose”. Oprócz tego, za pośrednictwem tłumaczeń włoskich, Eliade zbliżył się po raz pierwszy do autorów, którzy będą mieć silny wpływ na jego myśl: KIERKEGAARDA, UNAMUNO oraz RUDOLFA OTTO. Dwie pierwsze podróże do Włoch, w 1927 i w 1928 r., pozwalają młodemu Eliademu na bezpośredni kontakt z niektórymi uczonymi włoskimi, z którymi korespondował już wcześniej, takimi jak np. Papini, Buonaiuti i Macchioro oraz na zebranie dokumentacji dla swojej pracy dyplomowej z filozofii Odrodzenia włoskiego (PICO DELLA MIRANDOLA, FICINO, BRUNO i CAMPANELLA).

W Rzymie, w Bibliotece Seminarium Indianistyki GIUSEPPE TUCCIEGO, czytając przedmowę do *History of Indian Philosophy* (1922) autorstwa SURENDRANATH DASGUPTA, odkrył możliwość stypendium na wyjazd do Kalkuty. Będzie to zakręt decydujący, który go powiedzie przez trzy lata (1928–1931) do Indii, i który nazaczy późniejszy rozwój jego dzieła i jego myśli. Bezpośrednim następstwem tej siatki znajomości była obecność tekstów Eliadego w czasopismach specjalistycznych we Włoszech począwszy od lat jego pobytu w Indiach. W 1930 r. publikuje pierwszy artykuł w czasopiśmie „Ricerche religiose”, redagowanym przez Ernesto Buonaiutiego, po którym ukaze się następny w tekst w 1932 r.³

W 1929 r., spotyka po raz pierwszy Giuseppe Tucciego, co ma miejsce w Kalkucie, w domu profesora Dasgupta, i to legnie u podstaw jego długiej przyjaźni i z współpracy z IsMEO (*Istituto per il Medio e l'Estremo Oriente*: Instytut Środkowego i Dalekiego Wschodu), ufundowanego w Rzymie przez wymienionego tu orientalistę włoskiego.

³ M. ELIADE, *Il male e la liberazione nella filosofia Sâmkhya-Yoga*, „Ricerche religiose” 6 (1930), s. 200–221; TENZE, *Il rituale hindu e la vita interiore*, „Ricerche religiose” 6 (1932), s. 484–504.

W pierwszych latach po powrocie z Indii Eliade zanurza się z zapalem i z pasją w życie kulturalne i literackie Bukaresztu: współpracuje z dziennikami i czasopismami (w szczególności „Cuvântul” i „Vremea”), uczestniczy w audycjach radiowych, zakłada z innymi przyjaciółmi „młodej generacji” stowarzyszenie kulturalne *Criterion*, w którym prowadzi konferencje i publiczne dyskusje. W tym okresie ma miejsce też sukces literacki za sprawą powieści autobiograficznej *Maitreyi*, opracowanie tematu doktoratu z filozofii na problem jogi i rozpoczęcie działalności dydaktycznej na uniwersytecie w roli asystenta prowadzącego zajęcia z historii metafizyki w katedrze NAE IONESCU. Doktorat broni w czerwcu 1933 r. przed komisją wybitnych postaci nauki, w której zasiadali socjolog DIMITRIE GUSTI, filozof i psycholog CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU i historyk filozofii PETRE P. NEGULESCU, ale niezbyt kompetentną w swoistym sektorze, jakim są nauki indologiczne. Sytuacja kultury rumuńskiej, w stosunku do studiów orientalistycznych i historii religii, nie uległa niestety zmianom w tamtych latach: Eliade będzie odosobniony w swoich badaniach, bez interlokutorów, pozbawiony wsparcia ze strony instytucji, a jego apele o utworzenie wyspecjalizowanych centrów badań oraz gromadzenie zasobów bibliotecznych nie będą miały żadnego oddźwięku. Nastawienie pierwszych badań na alchemię azjatycką oraz projekt poszerzonej wersji w języku francuskim pracy o jodze zostaną zrealizowane dopiero po pobycie naukowym i kwerendzie w *Stadtbibliothek* w Berlinie w lecie 1934 r. Doktorat zostanie opublikowany w 1936 r. przez *Fundatia Carol al II-lea*, w serii wydawanej po francusku i zatytułowanej *Bibliothèque de philosophie roumaine*, podczas gdy wydawca paryski PAUL GEUTHNER, specjalizujący się w publikacjach tekstów poruszających zagadnienia orientalistyczne, zajmie się jedynie dystrybucją książki poza granicami⁴. Książka jest dobrze przyjęta we Francji i w Niemczech przez specjalistów, natomiast we Włoszech zostaje zrecenzowana pozytywnie przez indianistę VALENTINO PAPESSO w czasopiśmie założonym przez Pettazzoniego⁵. Elementy oryginalności tego dzieła są ewidentne, zwłaszcza znaczenie przypisywane wymiarowi soteriologicznemu

⁴ M. ELIADE, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, București–Paris, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol al II-lea” /Librairie orientaliste Paul Geuthner/, 1936. Publikacja doktoratu związana była z korzystnym i sprzyjającym przypadkiem i nie otworzyła nowej drogi dla studiów orientalistycznych w Rumunii. Cała ta historia tak została podsumowana przez Țurcanu: *Créé en 1933, la Fondation était une institution culturelle qui s'ajoutait aux autres établissements de ce genre fondés par la monarchie roumaine à partir de la fin du XIX siècle. La même année, le roi Carol II avait procédé à la réunion de tous ces établissements, au nombre de cinq, dans une Union des Fondations culturelles royales de Roumanie. Le secrétaire de ce mammoth culturel, dont la création satisfaisait un des rêves de grandeur du souverain, était le bibliothécaire du roi et, en même temps, son compagnon de longue date: le général Nicolae Condeescu. Celui-ci était l'oncle maternel de Nina Eliade [moglie di Mircea Eliade] et c'est lui qui avait parlé à Carol II de l'ouvrage sur le yoga qu'un jeune indianiste roumain s'appretait à publier. Le nom d'Eliade n'était pas inconnu au roi qui, semble-t-il avait beaucoup aimé „La Nuit bengali” [titolo della traduzione francese di „Maitreyi”]. „Ce fut lui qui suggéra que Yoga soit pris en charge par les Fondations royales”, écrit Eliade dans ses mémoires; ȚURCANU, dz. cyt., s. 235.*

⁵ V. PAPESSO, recenzja w: „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” (styczeń–luty 1936).

jogi tantrycznej i popularnej, aż do relacji pomiędzy jogą i alchemią oraz podłoża preariańskiego. Dwa artykuły stanowiące część książki zostaną opublikowane po włosku w 1937 i w 1938 r. na łamach czasopisma „Asiatica” — prestiżowego periodyku IsMEO⁶.

Długa faza opracowywania materiału pojęciowego oraz badań, od 1937 r. aż do przybycia do Paryża w 1945 r. po płodnym okresie londyńskim i portugalskim, zaowocuje ogłoszeniem pierwszych ważnych prac: *Techniki jogi* (*Techniques du Yoga*, 1948), *Mit wiecznego powrotu* (*Le Mythe de l'éternel retour*, 1949), *Traktat o historii religii* (*Traité histoire des religions*, 1949), *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* (*Chamanisme et les techniques archaïques de extase*, 1951), i *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym* (*Images et symboles. Essais sur symbolisme magico-religieux*, 1952). Burząca dotychczasowy porządek nowość metodologiczna tych dzieł, które ukazują w jasny sposób przekroczenie fenomenologicznej linii GERARDA VAN DER LEEUWA, mocna pozycja teoretyczna „anty-redukcyjna” oraz podstawowy i niepojednawczy „antyhistoryzm”, zostają natychmiast przyswojone przez badaczy bliskich Pettazzoniu. Recenzje etnologa ERNESTA DE MARTINO⁷ akcentują tę nowość, ale równocześnie sygnalizują niebezpieczną tendencję rumuńskiego autora do identyfikacji punktu widzenia uczonego z tym charakterystycznym dla człowieka wierzącego. W odniesieniu do *Technik jogi*, De Martino ocenia wkład eliadowski „do ogólnego wymogu kultury zachodniej, aby rozszerzyć własny humanizm i odnowić własną problematykę będącą na łasce zrozumienia kształtów duchowości w swojej idei będących daleko od nas” i dalej w następujący sposób podsumowuje fundamentalną tezę opracowania:

Według autora paradoks Jogi (reintegracja wszystkich form w Nieokreślonym, w Jedności pierwotnej) rozumie się w świetle archaicznej aspiracji do zniesienia historii, do odnowienia stanu świtu, przywracając okresowo i rytualnie „czas archetypiczny”, czas pradziejów. *Techniki jogi*, w ich różnorodności fizjologicznych, duchowych i mistycznych, mają właśnie jako cel egzystencjalny wyzwolenie człowieka od ludzkiej kondycji, zdobycie wolności absolutnej.

W konkluzjach pokazuje się wyraźnie odrzucenie, znane z nauk historycznych, autonomicznego uznania faktu religijnego:

Ta interpretacja jogi oraz jej technik jest bez wątpienia sugestywna i przenikliwa. Byłoby tym niemniej pożądane dalsze pogłębienie dramatu bycia, z którego rodzi się „odmowa pozostania przy życiu” oraz paradoks „zniesienia historii”⁸.

⁶ M. ELIADE, *Lo Yoga e la spiritualità indiana*, „Asiatica” 3 (1937), s. 229–240; TENZE, *La concezione della libertà nel pensiero indiano*, „Asiatica” 4 (1938), s. 345–353.

⁷ Na temat złożonych relacji pomiędzy Eliadem i De Martino zob.: P. ANGELINI, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Torino 2001, rozdz. 4: *Il rapporto con Ernesto De Martino*, s. 77–102; zob. też: G. BERTAGNI, *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*, Bologna 2002.

⁸ E. DE MARTINO, recenzja książki: M. ELIADE, *Techniques du Yoga*, Paris 1948: „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 21 (1947–48), s. 130–132.

W recenzji znacznie obszerniejszej i wypunktowanej, poświęconej w szczególności *Mitowi wiecznego powrotu* oraz książce na temat szamanizmu, sprzeczność teoretyczna i metodologiczna pomiędzy recenzentem i autorem ujawnia się z całą oczywistością. Przytoczę tu długi *passus*, w którym De Martino radykalnie krytykuje założenia filozoficzne Eliadego z punktu widzenia swojej osobistej zgody na absolutny historyzm BENEDETTO CROCE:

Mircea Eliade myli historię z kroniką, tu i teraz empiryczne (...). I ponieważ to fałszywe stawanie się, pozbawione jakiegokolwiek odniesienia do uniwersum, jest bez wątpienia irracjonalne, nie do zaakceptowania, Mircea Eliade odrzuca je, myśląc, że odrzuca historyzm. Wydaje się, że nie zdaje sobie sprawy, że także (chcemy powiedzieć przede wszystkim) historyzm odrzuca stawanie się empiryczne: tyle, że nie odrzuca go uciekając od historii, ale uzupełniając w swojej prawdziwej rzeczywistości racjonalnej to, co jawi się w rozproszeniu, w nierelatywności i w nieporządku stawania się empirycznego. Historyzm jest teorią ludzkiej produktywności (nie mitycznej) wartości kulturalnych, jest akceptacją historii po wydarzeniu rozpoznania immanentności historycznej wartości (powszechny konkret!): w tej perspektywie także roszczenie religijne, aby wybawić się od historii, stanowi część historii. Ludzkość nie umacnia się „przekraczając własną historię” i wzywając historię religii, aby stała się współpracownicą tego przekroczenia, ale przeciwnie, akceptując w sposób integralny produktywność ludzką wartości kulturalnych i wzywając historię religii do umiejscowienia w perspektywie takiej akceptacji wszystkie roszczenia antyhistoryczne konkretnych religii historycznych⁹

Jako następstwo „gruntownego międzyrozumienia tego, czym jest historyzm w swoim kształcie dojrzalszym”, zostaje

zagubiona każda różność pomiędzy wiedzą i przedmiotem wiedzy, między dziejopisarstwem i wizją religijną świata: mit początków i upadku, formacja historyczna dobrze określona, którą historyk musi sprowadzić do dramatu ludzkiego, jaka go zrodziła, ryzykuje w ten sposób, że stanie się tą samą teorią metodologiczną historiografa¹⁰.

De Martino będzie się spierał długo z „dwuznaczną metodologią”¹¹ eliadowską w latach kolejnych, ale elementy teoretyczne rozdziału zostaną niezmiennie. Tłumaczenie włoskie *Technik jogi* wyjdzie w 1952 r. w *collezione di studi religiosi, etnologi e psicologi* („zbiornik studiów religijnych, etnologicznych i psychologicznych”), w tak zwanej „serii fioletowej” wydawnictwa *Einaudi*, kierowanej przez pisarza CESARE PAVESE oraz samego De Martino¹², z przedmową tego ostatniego, która

⁹ E. DE MARTINO, recenzje książek: M. ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris 1949; *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du „Centre”*: „Eranos Jahrbuch” 19 (1951), s. 247–282; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951: „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 23 (1951–52), s. 148–155. Zacytowany fragment znajduje się na s. 150. Artykuł zamieszczony pierwotnie w „Eranos Jahrbuch” został później opublikowany także w: *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (1952), rozdz. 1.

¹⁰ E. DE MARTINO, *tamże*, s. 152–153.

¹¹ E. DE MARTINO, *tamże*, s. 150.

¹² Por. C. PAVESE, E. DE MARTINO, *La collana viola. Lettere 1945–1950*, P. Angelini (red.), Torino 1991.

powtarza założenia krytyczne ze wspomnianej recenzji, przedstawiając obraz autora jako tego, który dał się „zwieść przez sam przedmiot badań”¹³, identyfikując w ten sposób własną pozycję jako naukowca z pozycją wierzącego jako przedmiotu badań. Tłumaczenie włoskie *Traktatu* w tej samej serii nie będzie zawierać skondensowanej i sympatycznej przedmowy GEORGESA DUMÉZILA, obecnej w oryginalnej edycji francuskiej, ale będzie poprzedzone za to przez wstęp De Martino, który nie zajmuje się szczegółową analizą tekstu, ale stara się ostrzec czytelnika przed truciznami anthistorycznymi, zalegającymi u podstaw badań eliadowskich¹⁴.

ANGELO BRELICH recenzując *Obrazy i symbole*, odnotowuje w ostry sposób, że przez Eliadego

„historia”, „historyczny”, „historyzm” mają znaczenie różne od tego, co historyzm Crocego przypisuje do tych samych słów (...) i definicja terminów cytowanych na s. 226, nr 10, jest bliższa pewnym formom egzystencjalizmu a nie myśli Crocego¹⁵.

Brelich próbował połączyć myśl Eliadego z formą historyzmu, z którym historyzm idealistyczny Crocego mógłby się porozumieć, ale w rzeczywistości te pozycje były nie do pogodzenia. Właśnie w *Obrazach i symbolach* Eliade sprzeciwia się historyzmom postidealistycznym oraz prądom egzystencjalistycznym, nie spirytualistycznym („egzystencjalizm historyczny”), w których historyczność, jako warunek i uwarunkowanie ludzkie, przedstawia jedyny horyzont nieprzekraczalny. Dla Eliadego wymiar religijny nie jest redukowalny do historyczności; mity, symbole i wyobrażenia wzorcowe są sposobem wyrazu doświadczenia religijnego, na którym powinno dokonywać się porównań, konfrontacji i poszukiwania hermeneutycznego pomiędzy różnymi kulturami na przestrzeni historii ludzkości¹⁶. Każdy fenomen religijny „objawia się w historii i poprzez historię i przez prosty fakt ma-

¹³ E. DE MARTINO, *Wstęp*, w: M. ELIADE, *Tecniche dello Yoga*, Torino 1952, s. 9.

¹⁴ „Według Eliadego historyk religii zajmuje się faktami, które o tyle, o ile są zanurzone w strumieniu przyszłości, manifestują w postawie, jaka przekracza w dużej mierze postawę historyczną osoby ludzkiej. Na dnie różnych religii działają zawsze te same «archetypy», to jest te same obrazy i fundamentalne symbole, w których wyraża się kondycja ludzka jako taka, poza wszystkimi epokami i wszystkimi cywilizacjami. W taki sposób, według Eliadego, roszczenie religii, aby wymknąć się historii i znaleźć dla niej wyjaśnienie w powtarzaniu rytualnym archetypów, ma w pewnym sensie istotną wartość ontologiczną: historyk i fenomenolog religii, chociaż w jednym punkcie spotykają się z człowiekiem religijnym będącym w akcji, w tym sensie, że potwierdzają fundamentalną aspirację, jaką ma religia, to jest ucieczkę od historii”; E. DE MARTINO, *Wstęp*, w: M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, s. XIII. Wprowadzenie Dumézila będzie przetłumaczone i opublikowane po raz pierwszy w aneksie dopiero w ostatnim wydaniu włoskim *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999.

¹⁵ A. BRELICH, recenzja książki: M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 24–25 (1953–54), s. 237–240; cytowany fragment na s. 237–238; por. R. SCAGNO, *Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, Torino 1982.

¹⁶ Por. R. SCAGNO, *Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, Torino 1982.

nifestowania się w historii jest przez nią ograniczony i uwarunkowany”¹⁷; z drugiej strony

symbole, mity i obrządki, nabyte ze względu na ich zasięg lub spontanicznie odkryte, ukazują zawsze jakąś sytuację-granicy człowieka i nie tylko sytuację historyczną; sytuacja-granica to znaczy ta, którą człowiek odkrywa będąc świadomym swojego miejsca we wszechświecie¹⁸.

Symbole i obrazy są w różny sposób „przeżywane i wartościowane” w odmiennych kulturach i zatem mają jakąś „historię”, ale jeśli „archetypy” są „wieczne” i „powszechne”, pozwala to na zrozumienie i dialog między różnymi kulturami¹⁹

W pierwszych ważnych dziełach okresu „francuskiego” Eliade stawiał zatem bazy dla owej „hermeneutyki kreatywnej” oraz owej „antropologii filozoficznej”, które zostaną rozwinięte w okresie „amerykańskim”; jego stanowisko teoretyczne było złożone, ale nawet jeśli nie usystematyzowane w sensie filozoficznym i nie pozbawione niepewności i dwuznaczności, w ostateczności nie było ani teologiczne, ani antyhistoryczne. W latach 50-tych i w następnym dziesięcioleciu kształtuje się w środowisku włoskich historyków, historyków religii i antropologów swego rodzaju *vulgata* zasad interpretacji myśli i dzieła Eliadego, będąc niezmiennie taką samą i obsesyjnie odtwórczą aż do dziś, której podstawowe rysy można przedstawić w następujący sposób: Eliade należy do irracjonalizmu i do tradycjonalizmu dwudziestowiecznego; jego koncepcja religii implikuje „uchylanie się od historii”, „ucieczkę od historii”; Eliade stara się pojąć egzystencję ludzkości archaicznej, która poprzedzała istnienie ludzkości historycznej; utożsamia *homo religiosus* z *homo religiosus* archaicznym, konstruuje teorię pozaczasową, „ontologię archaiczną”, dzieli filozofię historii reakcyjnej (wstecznej) typu dewolutywnego (odwoławczego), degeneracyjnego i dekadentckiego, rozpoznaje w judeochrześcijaństwie nieodwracalny początek desakralizacji oraz oddalenia od „raju archetypów”, a zatem powód „upadku” historii (oceniając pozytywnie jedynie pozbawione możliwości zademonstrowania „chrześcijaństwo kosmiczne”, którego rozwój jest syntezą w podobny sposób niedemonstrowalnej i tajemniczej „religijności kosmicznej”), opracowuje w końcu „morfologię” religii silnie zależnej od komparatywizmu końca XIX w.²⁰ Do tych stereotypów w analizie i interpretacji dzieł Eliadego do-

¹⁷ M. ELIADE, *Images et symboles*, przekład włoski: *Immagini e simboli*, Milano 1981, s. 32.

¹⁸ *Tamże*, s. 35.

¹⁹ Por. R. SCAGNO, *tamże*, s. 48; zob też: D. REI, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: note su Mircea Eliade*, „Rivista di storia e letteratura religiosa” 3 (1972), s. 535–562.

²⁰ Bibliografia jest bardzo obszerna. Ograniczę się do zasygnalizowania, oprócz cytowanych już tekstów, następujących pozycji: E. DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, „Società” 3 (1953); V. LANTERNARI, *La Grande Festa*, Milano 1959, s. 23–28, 453–467 (na temat irracjonalizmu eliadowskiego); R. PETTAZZONI, *Gli ultimi appunti*, A. Brelich (red.), „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 31 (1960), s. 23–55; A. DI NOLA, *Enciclopedia delle Religioni*, Firenze 1970 i nas-

łączą w końcu lat 70-tych analizy germanisty i badacza „nauki o micie” FURIO JESI, który umieszcza „genezę myśli eliadowskiej” w tym, co uważa za jej „prawdziwy kontekst historyczny”, „prawicę tradycjonalizmu” *Bachofen-Renaissance* w latach 20-tych (L. KLAGES, A. BAEUMLER, E. DACQUÉ, A. SCHULER); z tym prądem myślenia Eliade miałby dzielić pojęcie mitu jako „substancji metafizycznej ponadludzkiej”, który objawia się i zaznacza w człowieku i w historii i czyniłby zatem w swoich dziełach „użytek z mitologii jako narzędzia interpretacji mistycznej historii”²¹. Owa *vulgata* zasad interpretacji, o której wspomniałem wyżej jest widoczna w niektórych wykładach z *Colloquio di Bressanone* z 1988 r.²² oraz z *Convegno internazionale di studi di Bergamo* z 1996 r.²³, w obszernym wprowadzeniu autorstwa PIETRO ANGELINIEGO do ostatniego wydania *Traktatu*²⁴ oraz w wydanym ostatnio w artykule ILEANA CHIRASSI-COLOMBO²⁵.

Poza dominującą pozycją „historyczną”, historyk religii UGO BIANCHI na podstawie swojej koncepcji „dziejopisarstwa jako metodologii pozytywno-indukcyjnej”, pozbawionej opcji filozoficznych, docenia w Eliadem koncepcję historii religii jako dyscypliny autonomicznej, otwartej na analizy wszystkich doświadczeń religijnych, także tych najdalszych od kultury zachodniej, przeciw każdemu „redukcjonizmowi” i akcentuje pożytek metodologiczny eliadowskiej koncepcji religii jako „pęknięcia przestrzeni» wynikającego z wiary oraz zwyczaju religijnego”, ale uznaje za nie do zaakceptowania eliadowskie teoretyzowanie archetypów, symboli, hierofanii, jako środków „objawienia” świętości, o ile jest oparte na pewnej „presupozycji o naturze filozoficznej”. Metoda badawcza „pozytywno-induktywna” Bianchiego jest w rzeczywistości nie do pogodzenia, pomimo możliwości owocnego dialogu z morfologią i hermeneutyką historyczno-religijną Eliadego²⁶. Szczególne miejsce w tych rozważaniach należy się uwadze, z jaką dziełu Eliadego przyglądała się IsMEO, który zaprasza uczonego rumuńskiego do prowadzenia konferencji w swojej rzymskiej siedzibie poczynając od *Tantryzmu i szamanizmu*

tępne lata. Chodzi zwłaszcza o hasła: *Mit, Religia, Sacrum i Profanum, Historia, Czas, Fenomenologia Religii, Odtwarzanie rytualne, Symbol*.

²¹ F. JESI, *Il mito*, Milano 1973; por. też TENZE, *Letteratura e mito*, Torino 1968. Bardzo szczegółową krytykę tych pozycji zob.: SCAGNO, *Libertà e terrore della storia*, s. 5–12.

²² D.M. COSI (red.), *Mircea Eliade e Georges Dumézil. Atti del simposio «Dalla fenomenologia delle religioni al pensiero religioso del mondo classico»*, Padova 1994.

²³ L. ARCELLA, P. PISI, R. SCAGNO (red.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998.

²⁴ P. ANGELINI, *Wstęp*, w: M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999.

²⁵ I. CHIRASSI-COLOMBO, *Il mito e il '900*, w: N. SPINETO (red.), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano 2005, s. 97–137.

²⁶ U. BIANCHI, *La storia delle religioni*, w: G. CASTELLANI (red.), *Storia delle religioni*, t. I, Torino 1970, s. 154–160. Na temat krytyki teorii „redukcyjnych” („psychologizmu”, „socjologizmu marksistowskiego” oraz „historyzmu absolutnego”) zob. *tamże*, s. 160–168.

w 1950 r. Zaraz po śmierci Eliadego następca Tucciego na stanowisku kierownika Instytutu, wybitny iranista GHERARDO GNOLI, ogłasza błyskotliwy i poruszający²⁷ artykuł oraz organizuje w Rzymie w 1988 r. ważną konferencję międzynarodową poświęconą analizie i bilansowi krytycznemu dzieła Eliadego ze szczególnym uwzględnieniem dyscyplin i tematów orientalistycznych²⁸.

Jeśli chodzi o tłumaczenia dzieł Eliadego we Włoszech musimy podkreślić, że pojawiające się w ostatnich dwudziestu latach kolejne wznowienia wszystkich tekstów naukowych zostały uzupełnione o często komentowane i zaopatrzone w aparat krytyczny wydania *Pamiętników* i *Dzienników* oraz o teksty literackie z okresu rumuńskiego²⁹. Między licznymi przekładami dzieł beletrystycznych brakuje jeszcze edycji wydania opowieści fantastycznych z okresu powojennego³⁰. Należy także zasygnalizować ważną europejską edycję tematyczną, będącą właśnie w trakcie wydawania, *Encyclopedia of Religions*, kierowaną przez Eliadego w ostatnich latach przed śmiercią i ogłoszoną w porządku alfabetycznym przez wydawnictwo *Macmillan* w 1987 r.³¹

Dyskusja na temat myśli i dzieła Eliadego została poszerzona i wzbogaciła się w obecnych latach także poza obszarem sporów na temat metody i dawnych kontrowersji między fenomenologami i historykami, koncentrując się z zyskiem dla niej samej na szczegółowej analizie dotyczącej biografii intelektualnej uczonego rumuńskiego. Relacja pomiędzy Eliadem i myślą tradycyjną, żeby tylko wspomnieć autorów takich, jak: ANANDA COOMARASWAMY, RENÉ GUÉNON i JULIUS EVOLA, została krytycznie opracowana na bazie dokładnej analizy tekstów przez PAOLĘ PISI³², ENRICO MONTANARIEGO³³ oraz NATALE SPINETA³⁴. Pogmatwany i zawsze najbardziej kontrowersyjny problem walki politycznej młodego Eliadego przy boku

²⁷ G. GNOLI, *Mircea Eliade 1907–1986*, „East and West” 36 (1986), nr 1–3, s. 280–296.

²⁸ G. GNOLI (red.), *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Roma 1989.

²⁹ Nie opublikowano dotychczas wyczerpującej bibliografii, ale można odwołać się do bibliografii cytowanych w przypisie 1.

³⁰ Jeśli chodzi o krytykę Eliadeo jako pisarza, ograniczoną głównie do recenzji oraz wstępów do przekładanych książek, należy jednak zasygnalizować artykuł na temat poetyki Eliadego: M. CUGNO, *Mircea Eliade: lo studioso e il narratore*, «l'uomo diurno» e «l'uomo notturno», w: ARCELLA, PISI, SCAGNO, dz. cyt., s. 27–42.

³¹ D.M. COSI, L. SAIBENE, R. SCAGNO (red.), *Enciclopedia delle religioni* (kierowana przez Mircea Eliade, *Edizione tematica europea*), Milano 1993– (do dzisiaj opublikowano 10 z 16 przewidzianych tomów).

³² P. PISI, *I «tradizionalisti» e la formazione del pensiero di Eliade*, w: L. ARCELLA, P. PISI, R. SCAGNO (red.), *Confronto con Mircea Eliade*, Milano 1998, s. 43–133; TENŽE, *Evola, Eliade e l'alchimia*, „Studi evoliani” (1999), s. 62–92.

³³ E. MONTANARI, *Eliade e Guénon*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 61 (1995), s. 131–149; toż przedrukowano z uzupełnieniami w: *La fatica del cuore*, Milano 1993, s. 183–203.

³⁴ N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia 2006 (rozdz. II: *Eliade e il «pensiero tradizionale»*, s. 133–163).

Żelaznej Gwardii pomiędzy 1936 i 1938 r. oraz przede wszystkim relacja pomiędzy jego pierwszymi badaniami historyczno-religijnymi i komparatystycznymi, jak i „ideologia” ruchu założonego przez CODREANU została zbadana i zaprezentowana w błyskotliwy i wyważony sposób przez Natale Spineta w jego niedawnym zbiorze artykułów poświęconych Eliademu³⁵. Zasygnalizujemy na koniec ważną monografię VILIU DANCĂ poświęconą wpływowi filozoficznej myśli Nae Ionescu w procesie kształtowania Mircea Eliadego³⁶.

Bardzo młody jeszcze IOAN PETRU CULIANU w swojej monografii poświęconej Eliademu, ogłoszonej we Włoszech w 1978 r., pisał:

Ta książka jest pierwszą, w której proponuje się usystematyzowane studium całej twórczości eliadowskiej, od 1921 do 1976. Chociaż została napisana przez historyka religii, ma jednak ambicję oceny dzieł Eliadego przede wszystkim z punktu widzenia wielu wpływów kulturalnych, które się w nich odbijają oraz echa przez nie spowodowane. W tym sensie warto wspomnieć, że interpretacja M. Eliadego wewnątrz prądów współczesnej historii religii ryzykuje, że będzie zbyt zawężoną i przez to zostanie starannie pominięta. Projekt M. Eliadego nie definiuje się jedynie w pojęciach historii religii. Począwszy od hermeneutyki materiału historyczno-religijnego, Eliade chce zaoferować punkty wyjściowe do konstrukcji „antropologii filozoficznej”³⁷

Po prawie trzydziestu latach ta pochwała i ocena Culianu jest nadal bardzo aktualna. Jak staraliśmy się wykazać, interpretacja myśli i dzieła Eliadego została we Włoszech przez długi czas zablokowana przez debatę pomiędzy fenomenologizmem a historyzmem, debatę, za którą skrywała się silna obecność opcji filozoficznych i w konsekwencji, od początku lat 70-tych, polemik na temat implikacji praktycznej i teoretycznej Eliadego w obrębie skrajnej prawicy rumuńskiej w okresie międzywojennym³⁸. Sądzę, że właśnie nadszedł moment ponownego podsumowania, pozbawionego uwarunkowań ideologicznych, owych „węzłów” teoretycznych jeszcze nierozwiązanych w myśli Eliadego, poprzez powrót do bezpośredniej lektury tekstów oraz rekonstrukcji jego hipotez filozoficznych. Odnoszę się, w szczególności, do sporów dotyczących relacji do *sacrum*/desakralizacji/sekularyzacji, do pozycji chrześcijaństwa oraz tradycji judeochrześcijańskiej w odniesieniu do religijności „archaicznej”, aż do spotkania wyznań pozaeuropejskich z nowoczesnością i kulturą zachodniej Europy. Jak wiadomo, „ograniczoność” dzieła eliadow-

³⁵ Tamże, (rozdz. I: *La formazione*, s. 19–56).

³⁶ V. DANCĂ, *Sacro e simbolo in Mircea Eliade*, Iași 2004; ta praca jest przejrzaną i poprawioną włoską wersją tekstu: *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Roma–București–Iași 1996. Pierwsza wersja jest doktoratem obronionym przez filozofa i teologa katolickiego na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

³⁷ I.P. CULIANU, *Mircea Eliade*, Assisi 1978, s. 21–22.

³⁸ Na ten temat zob.: SCAGNO, *Libertà e terrore della storia*; TENŽE, *Mircea Eliade e la cultura romana interbellica*, „Buletinul Bibliotecii Române” 14 (1987/88), s. 1–30; TENŽE, *Alcuni punti fermi sull’impegno politico di Mircea Eliade nella Romania interbellica: un commento critico al dossier „Toladot” del 1972*, w: J. RIES, N. SPINETO (red.), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Milano 2000, s. 259–289.

skiego zasadza się na braku jasnego i uargumentowanego tekstu na temat metody hermeneutycznej i na temat fundamentów teoretycznych koncepcji symbolu i symbolicznego języka religijnego, tekstu wiele razy obiecywanego, zapowiadanego, przewidywanego przez samego Eliadego, ale nigdy nie zrealizowanego. Być może Eliade nie miał wystarczającej mocy spekulatywnej dla takiego przedsięwzięcia, może było niemożliwym dla niego wyzwolić się od nieodpartego czaru „lasu” sakralnego, w którym poszukiwał z taką wnikliwością, aby przeanalizować chłodnym okiem krytyka drogę, którą sam przeszedł.

To „organiczenie” filozoficzne, to niedopełnienie teoretyczne, pozostawiło w sposób otwarty nieskończone możliwości interpretacji: na temat drogi Eliadego, z Eliadem, poza Eliadem.

Tł. Mirosław Lenart

La ricezione dell'opera di Mircea Eliade in Italia: un bilancio critico

Riassunto

Nella biografia intellettuale di Mircea Eliade (1907–1986) la cultura italiana ha avuto un ruolo centrale a partire dagli anni di formazione. Grazie all'opera di Raffaele Pettazzoni, di Giuseppe Tucci e degli orientalisti italiani, il giovane ricercatore romeno ha disciplinato e approfondito la sua vocazione scientifica in un contesto nazionale in cui gli studi storici e specialistici dei fatti religiosi e delle religioni non erano coltivati. Dopo la guerra, il dialogo tra i diversi metodi storico-comparativi degli studiosi italiani e la morfologia e l'ermeneutica eliadiane è stato talvolta conflittuale ma sempre fecondo e reciprocamente utile. Tuttavia, l'opzione filosofica storicista (a cominciare da quella di Ernesto De Martino) e una lettura molto ideologica di certi dati biografici hanno creato degli stereotipi esegetici negativi, ed Eliade è stato considerato irrazionalista, tradizionalista, esoterista, teorico della «evazione dalla storia» e di una concezione storica decadente e infine critico radicale del giudeo-cristianesimo. Al di là dei contrasti metodologici e filosofici e delle polemiche ideologiche, la ricezione dell'opera di Mircea Eliade in Italia ha presentato anche, soprattutto negli ultimi vent'anni, delle modalità interpretative più equilibrate, sensibili all'analisi contestuale dei testi, e interessate alla ricerca filologica delle fonti e degli influssi.