

Przegląd Religioznawczy 1 (287)/2023

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANDRZEJ KORCZAK

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

e-mail: ak-selex@wp.pl

<https://orcid.org/0000-0002-2563-9201>

DOI: 10.34813/ptr1.2023.4

Wschodnie inspiracje w zachodnim religioznawstwie na przykładzie teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella

Eastern inspirations in the Western religious studies
as exemplified by the theory of myth
of Mircea Eliade and Joseph Campbell

Abstract. While responding to the disappearance of the experience of symbols in Western culture, Mircea Eliade and Joseph Campbell are inspired by Eastern mysticism. It triggers a new look at the content and method of religious studies. It can be expected to have both positive and negative repercussions in Western culture.

Keywords: myth, eastern inspirations theory of myth

Wstęp: kryzys zachodniej humanistyki

Mircea Eliade uważa, że stan zachodniej humanistyki wyraża egzystencjalne zagubienie współczesnego człowieka (Eliade, 2001, s. 424, 426). Metody, które od czasów pozytywizmu utrwaliły się w badaniach humanistycznych, dają redukcjonistyczny obraz świata, ponieważ wywodzą się one z nauk

przyrodniczych (Eliade, 2001, s. 711) i nie są odpowiednie do analizowania zjawisk religijnych. Wzorem nauk przyrodniczych religioznawstwo zostało podzielone na wąskie specjalności. Brakuje mu jednak całościowej syntezy. Nie podejmuje również istotnych egzystencjalnych problemów, na które z zasady odpowiadają religie. W tej sytuacji zatraciliśmy możliwość przeżywania i rozumienia symboli. Z naszego życia zniknęło duchowe znaczenie, jakie dawniej przypisywaliśmy przyrodzie (Eliade, 2001, s. 400). Podobnie oceniali stan nauk humanistycznych Henri Bergson, Max Scheler, Jacques Maritain, Simone Weil czy Gilbert Durand. Durand pisze o deprecjacji symboli spowodowanej podejściem scjentystycznym (Durand, 1986, s. 35–38, 41–44). W tej sytuacji Eliade odwołuje się do wschodnich systemów religijno-mistycznych, aby przekroczyć redukcjonistyczny obraz świata w badaniach nad fenomenami religijnymi (Eliade, 2009a, s. 237–238; 1997, s. 82–83; 1970, s. 194–196). Większość twierdzeń Eliadego powtarza Joseph Campbell, chociaż sposób, w jaki je wypowiada, jest trudny do jednoznacznej oceny (Adler, 1992, s. 48–50; Segal, 1990). Podobnie jak Eliade, uważa on, że współcześni mieszkańcy Zachodu utracili zdolność rozumienia mitu (Campbell, 1997, s. 283), a współczesne życie zostało wyjałowione z mitycznych symboli (Campbell, 1997, s. 186), dlatego współczesne problemy egzystencjalne nie znajdują symbolicznego wyrazu (Campbell, 2019, s. 79). Przyczyny tego stanu rzeczy Campbell widzi w naukowym obrazie świata, który wyrugował wrażliwość na mityczne symbole (Campbell, 1997, s. 283). Mitoznawca oskarża także mentalność charakterystyczną dla demokracji, a zwłaszcza przekonanie, że głos większości decyduje w sferze wartości (Campbell, 2019, s. 138) – podkreśla badacz Campbella, Robert Segal (2002, s. 611–620). Jako remedium na kryzys Zachodu Eliade i Campbell proponują religioznawstwo inspirowane wschodnią religią. Staram się tu pokazać pozytywne i negatywne oblicza tych inspiracji w badaniach nad mitami i mitycznymi symbolami. Rozważania te są aktualne, gdyż formalizacja procesu edukacji oraz wiele innych czynników sprawiają, że kryzys zachodniej humanistyki trwa nadal, a wręcz się pogłębia.

Pokazanie ukrytych mitów

Zainspirowani przez wschodnią mądrość, w której mity są ciągle obecne, Eliade i Campbell tropią mity ukryte w zachodniej kulturze. Udaje im się pokazać, że pozytywistyczna wizja skrajnie racjonalnej kultury Zachodu jest nieprawdziwa. Eliade pokazuje, że w różnych sferach naszego życia istnieją mity, chociaż są one trudne do zauważenia przez ludzi przyzwyczajonych do racjonalnego obrazu świata (Eliade, 1996, s. 170–174; 1992a; por. Durand, 1986, s. 29–30;

Filipowicz, 1988, s. 58–59, 99–100). Eliade opisuje mityczne podstawy kolonizowania Ameryki, mityczne oblicze nazizmu, faszyzmu i komunizmu (Eliade, 1992b, s. 137–138), mit rajskiego życia, do którego nawiązywali hipisi (Eliade, 1992b, s. 123–124; 1992a, s. 106–107), mityczny wymiar współczesnego zainteresowania ezoteryką (Farrar i Farrar, 1984; Owen, 2004) i obcymi religiami (Eliade, 1992a, s. 68–73; por. Wagar, 2009). Pokazuje mityczną strukturę ruchu New Age (Wargacki, 2000). Wymienia także współczesny mit technokracji (Eliade, 1992b, s. 198). Podaje różne przykłady mityzacji indywidualnej i społecznej (Eliade, 1998a, s. 71–75, 172–179; 1998b, s. 49–56). John Saliba (1976, s. 58) mówi w przypadku jego badań o zniesieniu historii przez mit, Stefan Filipowicz (1988, s. 91–99) o górowaniu mitu nad historią, a Józef Niżnik (1985, s. 92) o mitycznej zasadzie percepcji świata. Wszystko to burzy oświeceniową wizję kultury Zachodu, z której dawno zniknęło myślenie mityczne i związane z nim niebezpieczeństwa. Podobnie jak Leszek Kołakowski w książce *Obecność mitu*, Eliade stwierdza, że mit tworzy kulturę i zupełna demitologizacja nie jest możliwa (Eliade, 2001, s. 567–568, 694; 1992b, s. 146, 157; por. Dupré, 1991, s. 199, 208–209). Takie podejście do kultury jest sprzeczne z twierdzeniem Rudolfa Bultmanna na temat demitologizacji europejskiej kultury (Eliade, 1990, s. 40–46; Dupré, 1991, s. 206–207). Oznacza to, według Eliadego, że mity z zasady leżą u podstaw kultury. Stąd bierze się ciągła potrzeba mitoznawczej hermeneutyki kultury. Okazuje się jednak, że dużo łatwiej widzieć mity w kulturach obcych niż w kulturze własnej, gdyż przyzwyczajenie bardzo zaciemnia widzenie. Możliwość zobaczenia mitów kształtujących zachodnią kulturę było jedną z poważniejszych korzyści, jaką odnieśli religioznawcy, i nie tylko oni, z kontaktów z kulturami i religiami Wschodu.

Nowe odczytanie religijnych symboli

Porównując fenomeny religijne Zachodu i Wschodu, możemy łatwiej zrozumieć ich sens, ponieważ jedna tradycja naświeśla drugą. Dzięki temu rodzi się przekonanie, że zachodnie pojęcie *sacrum* Rudolfa Otto, a także inne pojęcia, kluczowe dla dotychczasowego religioznawstwa zachodniego, zbudowanego w oparciu o pozytywistyczną wizję świata, były nieadekwatne do analizowania wschodnich religii. Intuicyjnie wyczuł to Eliade, wychowany w paradygmacie prawosławnym, który wydaje się dużo lepszym punktem wyjścia do odczytania religijnych pojęć Wschodu niż paradygmat protestancki. Eliade nie widzi wśród istniejących metod zachodniego religioznawstwa jednej metody, która mogłaby wyrazić zrozumienie fenomenów religijnych, jakie osiągnął podczas pobytu w Indiach. Dlatego łączy fenomenologię religii, religioznawstwo po-

równawcze, podejście charakterystyczne dla teistycznego egzystencjalizmu oraz pewne pojęcia wywodzące się psychologii Carla Gustava Junga (Meadow, 1992, s. 187–195; Kania, 1984).

Joseph Campbell ma duży dystans do akademickiej nauki (Błocian, 2010, s. 342–348). W jego pracach jest niewiele odwołań do naukowej metodologii. Jednak w praktyce jego teoria mitu odwołuje się do współczesnej psychologii głębi. Analizując pewne mity, badacz posługuje się pojęciami pochodzącymi z psychoanalizy (Campbell, 1997, s. 20; por. Ciesielski, 2006, s. 175). Zdarza się, że porównuje treści mitów i baśni, gdyż według Freuda i jego niektórych następców wyrażają one nieświadomość (Russell, 1989). Czasem badacz twierdzi wręcz, że psychologia głębi jest najlepszą zachodnią podstawą interpretacji mitów (Campbell, 1997, s. 9), za wyjątkiem tych mitów, które zawierają symbole ważne dla więzi grupowych (Campbell, 1997, s. 81) i symbole wyrażające doświadczenia mistyczne (Campbell, 1997, s. 174). Dlatego w jego analizach mitów pojęcia psychologii głębi przeplatają się z pojęciami wywodzącymi się z Indii, Tybetu, Chin i Japonii (Campbell, 2004, s. 278; Sontag, 1975; Segal, 1990, s. 332–335; 1987; Ciesielski, 2006, s. 58–60, 137–138, 232–235). Łączenie pojęć psychologii głębi z pojęciami wschodniej mistyki upodabnia jego metodę do psychoterapii Arnolda Mindella (1991). Nadzwyczaj swobodny synkretyzm Campbella bierze się stąd, że zakłada on jednolitą strukturę ludzkiej *psyche* (Campbell, 2019, s. 246), w czym ma znakomitych poprzedników. Z jego zestawieniami motywów mitycznych, pochodzących z bardzo odległych mitologii, nie wszyscy się zgadzają (Hand, 2012, s. 65–66). Jednak tylko dzięki nim Campbell pokazuje podobieństwo mądrościowych pouczeń zawartych w różnych mitologiach (Campbell, 1994, s. 90; 1997, s. 291) oraz uniwersalny zasięg pewnych symboli mitycznych (Campbell, 2004, s. 11–12; 1997, s. 176–177; 1994, s. 98). Pokazuje mity zawierające symbole analogiczne do biblijnych, łącznie z symbolem Drzewa Życia (Campbell, 2019, s. 192–199) i symbolem narodzin boga czy bohatera z dziewicy (Campbell, 2019, s. 35, 62–64, 124; 1994, s. 26–27, 29–30). Uważa on, że symbole te opierają się na uniwersalnych archetypach ludzkiej *psyche* (Campbell, 2019, s. 61, 68; 1997, s. 19), dlatego pomimo etnicznych różnic mają to samo znaczenie (Campbell, 1997, s. 70–71, 146, 182–184, 205; 2019, s. 56).

Campbell pokazuje, że mityczne symbole są alegoriami psychiczno-duchowej struktury człowieka (Campbell, 2004, s. 141, 89–90, 95). Takie podejście ukazuje egzystencjalny sens wielu mitów antycznych oraz opowieści biblijnych, które legły u podstaw zachodniej kultury. Zaadaptowanie pojęć psychologii głębi do badań religioznawczych nie byłoby możliwe w takim stopniu, gdyby nie inspiracje Wschodem. Zarówno Eliade, jak i Campbell posługują się Jungowskim pojęciem archetypu, choć w przypadku Eliadego

zostało ono przetworzone tak, że w praktyce nawiązuje do Platónskiego pojęcia idei (Eliade, 1998b, s. 43–44; 1994a, s. 6, 15, 82; por. Meadow, 1992; Ciesielski, 2006, s. 50–51; Jung, 2003, s. 86; Pawlak, 1995, s. 93–99). Pisząc, że bogowie występujący w mitycznych opowieściach różnych kultur to upersonifikowane siły ludzkiego psychofizycznego organizmu, Campbell adaptuje do mitoznawczych analiz psychologiczne pojęcie projekcji (Campbell, 1991b, s. 625–637), które poznał dzięki lekturze *Tybetańskiej Księgi Umarłych Bar-do T’os-gral* (Campbell, 2004, s. 89–90, 95, 392–399, 406; *Tybetańska księga umarłych*, 1985, s. 17, 22–23, 30, 33, 35, 38, 40–41, 43, 46, 56–58, 66–68, 78–79, 82, 97–98). W rozważaniach Campbella pojęcie projekcji przechodzi w pojęcie personifikacji (Campbell, 2004, s. 20), a nierzadko metafory (Campbell, 2004, s. 20). Pojęcie metaforycznego znaczenia pojęć religijnych jest niezwykle istotne, ponieważ kończy dotychczasową, raczej prymitywną dyskusję nad politeistycznymi bogami, których chciano analizować tak samo, jak analizuje się rzeczy (Campbell, 1997, s. 196). Zainspirowany wschodnią mistyką Campbell uważa, że mity i mityczne symbole powinniśmy traktować nie dosłownie, ale jako metafory wskazujące na rzeczywistość nadzmysłową (Campbell, 2019, s. 74). Mistyczny system siedmiu czakramów ośmiela Campbella do potraktowania chrześcijańskiego dogmatu narodzenia z dziewicy jako metaforycznego opisu procesu, który może zajść w ludzkim wnętrzu (Campbell, 1994, s. 26–30; 2019, s. 237–238; 1991a, s. 336–353). Takie rozumienie narodzin Syna Bożego z Maryi Dziewicy jest obecne już w pismach Mistrza Eckharta. Podobnie czynił Adam Mickiewicz, zainspirowany mistyką Anioła Ślązaka (Mickiewicz, 1956: „Wierzysz, że się Bóg zrodził w betlejemskim żłobie, lecz biada ci, jeżeli nie zrodził się w tobie”). Ośmielony metaforycznymi interpretacjami wschodnich mitów, Campbell oświadcza, że opisy chrześcijańskiego zbawiciela są metaforami tego, co powinno wydarzyć się w każdym człowieku (Campbell, 2019, s. 201). Dotyczy to także śmierci i zmartwychwstania Jezusa (Campbell, 2019, s. 128, 201; 1991a, s. 362–375). Przez pryzmat pojęcia projekcji i metafory odczytuje on sens archaicznych ofiar ze zwierząt jako ofiar zastępczych z własnego *ego* (Campbell, 1994, s. 76–77; 1994, s. 173), co nadaje starożytnym zachowaniom zrozumiałość dla nas logikę. Również jako metaforę Campbell odczytuje biblijny opis wygnania Adama i Ewy z raju (Campbell, 2019, s. 64–65; 1994, s. 27–28). Opisując pewne aspekty tantrycznej medytacji, Eliade także przywołuje pojęcie interioryzacji bogów, które zawiera w sobie pojęcie personifikacji i projekcji, tyle że nie jest to projekcja na zewnątrz, ale do wnętrza *psyche* (Eliade, 1970, s. 191). Według niego medytacyjna interioryzacja czczonych bogów jest najlepszym sposobem poznania ich istoty (Eliade, 1984, s. 277; por. Kazi rDevi, 1999, s. 70). Uważam, że pokazanie przez Eliadego i Campbella wewnętrznego znaczenia dogmatów i symboli,

które dotychczas rozumiano jako opisy zdarzeń historycznych, może okazać się mentalną rewolucją Zachodu. Oczywiście alegoryczne odczytanie mitów i opowieści biblijnych istniało w kulturze Zachodu także przed pracami Eliadego i Campbella, ale z różnych powodów nie było ono szerzej znane. Pojawienie się psychologii głębi dowodzi, że Zachód stał się mentalnie gotowy do zaakceptowania psychologicznej prawdy zawartej w mitach i w opowieściach biblijnych. Uważam, że dla dużej części zachodniej inteligencji jest to jedyny sposób twórczego wykorzystania tradycji antycznej i biblijnej.

Mit jako symboliczna filozofia

Wydaje się, że zainteresowanie wschodnią mistyką bierze się z pragnienia innego ujęcia swojego życia, niż jest to możliwe za pomocą klasycznej filozofii Zachodu. Widząc to, Eliade wyraża opinię, że zainteresowanie jogą na Zachodzie będzie miało ważne i pozytywne konsekwencje dla naszej duchowości (Eliade, 1992b, s. 68). Kontakt ze wschodnimi mitami i ich mistycznymi wschodnimi interpretacjami pokazał, że odkrycie prawdy nie jest sprawą pracy logicznej myśli, jak uważano w klasycznej filozofii zachodniej, ale wymaga przeżywania symboli. W *Obrazach i symbolach* Eliade pisze wprost: „Gdyby Obrazy nie były zarazem »oknem« transcendencji, człowiek w końcu zacząłby się dusić w kulturze, obojętnie jakiej, choćby największej i najwspanialszej” (Eliade, 2009a, s. 241). Pawlak uważa, że pojęcie mitycznego obrazu Eliadego jest zbliżone do pojęcia szyfru transcendencji Karla Jaspersa (Pawlak, 1995, s. 76). Również w ujęciu Campbella symbol jawi się jako osobna kategoria poznawcza, którą odkrył Ernst Cassirer (Campbell, 2004, s. 20: „Większość tradycji niesie świadomość, że bóstwa są personifikacjami, a nie faktami. Stanowią one metafory. Nie są odniesieniami do czegoś, czego można dotknąć lub co można ujrzeć. Są metaforami przezroczystymi wobec transcendencji”). Według Eliadego przeżywanie symbolu umożliwia zatem otwarcie się na transcendencję i wyjście poza to, co może poznać jedynie ludzki rozsądek (Eliade, 2009a, s. 12, 241–246; 1994a, s. 218; 1996, s. 136–137, 168, 176; por. Durand, 1986, s. 454–46, 135–136; Rowiński, 1986, s. 12–13). Przekonanie, że w ludzkiej *psyche* istnieje oparta na przeżywaniu symboli zdolność poznawania bytów nadmysłowych, może dużo zmienić w naszej kulturze. Żeby to pokazać, Eliade i Campbell – choć w różnym stopniu – zaadaptowali do religioznawstwa i filozofii mitu odkrycia psychologii głębi, co zachodnim religioznawcom wydawało się wcześniej kamieniem obrazu. Dzięki temu osiągnęli bardzo złożony obraz ludzkiej psyche. Pokazali, że wiele mitów wyraża transformację ludzkiej świadomości; od świadomości zdroworozsądkowej do świadomości człowieka,

który zyskał wgląd w prawdę absolutną. Jest to przemiana ludzkiej kondycji psychicznej i moralnej, postulowanej przez nurt zaczynający się od niektórych presokratyków, biegnący poprzez Platona, neoplatoników, św. Augustyna i teistycznych egzystencjalistów, Sorena Kierkegaarda czy Karla Jaspersa. Odkrycie pojęcia transformacji obecnego we wschodnich mitach i wschodniej mistyce sprawiło, że indyjskie formuły *Aham Brahma Asmi* i *Tat Twam Asi* nabrały dla ludzi Zachodu żywej treści (Eliade, 2001, s. 402). Wilhelm Hauer pisze, że analogiczny do tantrycznego procesu przemiany świadomości jest ten obecny w pismach Henryka Suzo (Jung, 2003, s. 209). W jednym z listów Suzo podaje swojej uczennicy duchowe ćwiczenie podobne do tantrycznego, mające na celu wzniesienie ludzkiej świadomości do świadomości duchowej (Suzo, 1989, s. 62–63, 171–179, 183–190). Jego *Kazania* zawierają także, analogiczne do wschodnich technik, przejście od medytacji z obrazami do medytacji pozbawionej obrazów (Suzo, 1989, s. 152–162). Według Margaret South medytację analogiczną do tantrycznej zawierają pisma Teresy z Ávili (South, 2001). Studia nad tantrą dały także zupełnie nowe spojrzenie na popularne w średniowieczu żeńskie dopełnienie Chrystusa w postaci Maryi (Suzo, 1989, s. 171–190), które przypomina żeńskie dopełnienia tantrycznych bóstw. Pokazały ponadto możliwość zupełnie nowej interpretacji biblijnej *Pieśni nad pieśniami* (Bullis, 1998, s. 106 i n.) jako kabalistycznego obrazu Szechiny szukającej Boga, a także dały nowe spojrzenie na mistyczną symbolikę *Tristana i Izoldy* – jak pisze Denis de Rougemont w pracy *Miłość a świat kultury zachodniej* (Rougemont, 1968, s. 120). Odnajduje on w *Tristanie i Izoldzie* sublimację zmysłowej miłości, podobną do sublimacji tantrycznej (Rougemont, 1968, s. 28, 30–32, 34, 38, 43, 72, 111–112). Nieraz po prostu przywołuje tantryczne pojęcia, żeby zobrazować proces, który przechodzą główni bohaterowie średniowiecznego romansu (Rougemont, 1968, s. 98–103). Rougemont odczytuje poprzez tantryczne pojęcia także inne zachodnie dzieła (Rougemont, 1968, s. 104–104; 2002, s. 12).

Kontakt ze wschodnimi tekstami pozwolił na nowo spojrzeć na zawarty w pewnych tekstach kabalistycznych symbol kosmicznego Drzewa Życia znany już z ikonografii mezopotamskiej. Obraz ten okazał się nie jakimś zabobnem, ale jedyną w swoim rodzaju, jednoczącą wszystko duchową strukturą (Scholem, 1996). W mistyce Wschodu Eliade odkrył ideę siedmiu niebios (Eliade, 1994b, s. 274–279), którą wcześniej Zachód znał z religii mezopotamskiej (Widengren, 2008, s. 334–351), mużułmańskiej (Piwiński, 1983, s. 52–57) i z mistyczno-filozoficznego synkretyzmu Poseidoniosa (Zieliński, 1991, s. 256–268; Tarn, 1957, s. 557–558; Reale, 1999, s. 451–453). Można dostrzec duże zbieżności między tą symboliką a symboliką *Apokalipsy św. Jana*. Siedem Kościołów (Ap. 1,4–3,22), siedem lamp ognistych i siedem duchów Boga (Ap. 4,5), siedem pieczęci Księgi (Ap. 5,5; 6,6–6,17), siedem trąb (Ap. 8,6–9,2;

11,14–11, 15) czy siedmiu Królów (Ap. 17,10), siedem gromów (Ap. 10,3–10,4), siedem czas i siedem plag (Ap. 15,1; 15,5–15,21) oraz Bestia mająca siedem głów i dziesięć rogów (Ap. 5,5; 12,3; 13,1; 17, 3; 17,7; 17,9; 17,12) – można interpretować poprzez pojęcie siedmiu czakramów wschodniej mistyki. Także liczbę czterech zwierząt, opisanych w *Apokalipsie św. Jana*, można porównać z czterema żywiołami występującymi w mistyce tantrycznej (Ap. 4,6–4,8; 5,4; 19,4). Badania nad tantrą pozwoliły też na zupełnie nowe spojrzenie na jeszcze inne mistyczne pojęcie żydowskiej kabały (Scholem, 1997, s. 78–85; 1996). W kabale miłość Szechiny do Boga często opisana jest w kategoriach erotycznych (Scholem, 1997, s. 281–287; 2010, s. 160–221; Sikora, 2003). Greshom Scholem podkreśla obecność erotycznej symboliki w mistyce żydowskiej (Scholem, 2010, s. 114), np. w *Zoharze* (Scholem, 1997, s. 282–284; 2010, s. 115, 151–152), co wzbudziło duże opory ortodoksów, zniechęcając poważnych badaczy (Langer, 1923; Rosenberg, 1956). Dzięki zapoznaniu się ze wschodnią mistyką Scholem odważył się porównać Szechinę do indyjskiej Szakti (Scholem, 2010, s. 197), a diagramy przedstawiające sefioty – do tantrycznych jantr (Scholem, 2010, s. 222–223).

Wschodnie pojęcie czakramów Campbell interpretuje częściowo psychologicznie, a częściowo filozoficznie i teologicznie (Campbell, 2004, s. 345, 350, 410; 2019, s. 56, 61, 68). Na poziomie psychologicznym interpretuje on czakramy jako ośrodki, w których *libido* jest stymulowane przez Jungowskie archetypy, będące wspólnym podłożem dla symboli występujących w mitach (Campbell, 2004, s. 341). Przyznaje jednak, że pewne archetypy stymulują łączność ludzkiej świadomości ze sferą nadprzyrodzoną.

Jego analizy mitów zawierają także tantryczne pojęcie kundalini (Campbell, 2004, s. 341), będące dla niego kluczem do interpretacji wędrowek mitycznych bohaterów. Przechodzenie świadomości przez poszczególne czakramy staje się dla niego podstawą do interpretowania mitów heroicznymi. Również według Eliadego pojęcie kundalini umożliwia transformację indywidualnej świadomości w świadomość absolutną (Eliade, 1970, s. 186). Artur Rega pisze w tym kontekście o pojęciu nadświadomości (Rega, 2001, s. 59; por. Korczak, 2007, rozdz. III) w znaczeniu, w jakim tego pojęcia używał Adam Krokiewicz, analizując filozofię Platona (Krokiewicz, 2000). Eliade odnajduje we wschodniej mistyce ideę *anamnesis* analogiczną do tej, która występuje w dziełach Platona (Eliade, 1992b, s. 170; Hayes, 2012). Analizowane przez Eliadego mity *coincidentia oppositorum* pokazały, że w łonie politeistycznej religii ukryty jest filozoficzny monoteizm, a przynajmniej monizm (Altizer, 1963, s. 85–99). Dowiodły, że celem tantrycznej medytacji jest przekroczenie dualizmu i politeizmu boskich mocy poprzez wgląd w jedną duchową rzeczywistość, stwierdza André Padoux (2002). Hans Blumenberg uważał,

że politeistyczne mity z zasady prowadzą do przewyżczenia politeizmu (Blumenberg, 2009, s. 16, 11), co jest poważnym twierdzeniem na gruncie filozofii religii i filozofii kultury. Można zapytać: czy inne formy religijne także nie zawierają konieczności swojego przewyżczenia?

Powyższe rozważania pokazują sens twierdzeń Eliadego i Campbella o tym, że w wielu mitach świata są zawarte twierdzenia metafizyczne. Według Campbella najistotniejszą treścią mitu jest poznanie metafizycznej jedności wszelkiego bytu, ukrytej za wielością zjawisk (Campbell, 1991b, s. 611–621; 1997, s. 178–179, 246–247; 2004, s. 497). Mitoznawca dostrzega tę treść najpierw w mitologii wschodniej, a dopiero potem przekłada wschodnie pojęcie mistycznej jedności na pojęcia mistyki i mitologii zachodniej. Kevin Schilbrack uważa, że Campbell potraktował mit jako swoistą prefilozofię (Schilbrack, 2000). Oczywiście już Hegel uważał mitologię za prefilozofię (Hegel, 1994, s. 124–126), ale ten pogląd nie był popularny wśród badaczy religii (Kirk, 1998). O tym, że w mitach istnieją ukryte twierdzenia filozoficzne, świadczy m.in. zawarta w tantrycznych pouczeniach idea odpowiedniości mikrokosmosu i makrokosmosu (Hauer, 2003, s. 221). Potwierdza to Andrzej Wierciński (1994, s. 234–235, 240–248) i Vesna A. Wallace (2001, s. 60–62, 64–65, 139–140). Idea podobieństwa mikrokosmosu i makrokosmosu nie jest wyłączną własnością myśli indyjskiej. Można ją odnaleźć w różnych częściach świata (Eliade, 2007, s. 33–54, 59–61, 152–153; 1996, s. 142–144). Jednak gdyby Eliade nie zapoznał się z nią w indyjskiej filozofii i tantrze (Eliade, 1984, s. 112–113, 219, 225–226, 229–230, 241–242, 248–250, 253–254, 257, 263, 285; 2009b, s. 244; 2007, s. 124–126; 1996, s. 138–139; 2000, s. 24–25; por. Ruchlewicz, 1978), prawdopodobnie nadal byłaby ona kojarzona jedynie z okultyzmem i lekceważona przez filozofów. Dzięki idei podobieństwa makrokosmosu i mikrokosmosu badacze w zupełnie innym świetle widzą wschodnią symbolikę ludzkiego ciała, symbolikę hinduskiego domu (Eliade, 1996, s. 140–148; 2009b, s. 240–243; por. Tokarski, 1984, s. 133–134; Zotz, 2007, s. 163; Padoux, 1993) czy hinduskiej świątyni (Davis, 2001). Ludzka postać, rozumiana jako mikrokosmos, czyli odbicie makrokosmosu (Eliade, 2009b, s. 226, 228–229, 243–245), zgadza się z koncepcją renesansową. Do twierdzeń o analogii między mikrokosmosem a makrokosmosem często odwołuje się również Joseph Campbell (2004, s. 89–95, 331–332, 341–350, 356, 361–363, 368, 396, 410). Podobnie jak Eliade, odnajduje on tę strukturę w architekturze wielu świątyń całego świata (Campbell, 2004, s. 89–90, 92–182).

Eliade odkrył we wschodnich mitach pojęcie upadku ludzkiej duszy w świat i w czas, a co za tym idzie – potrzebę zbawienia (Eliade, 1998a, s. 56; 1998b, s. 131; 2009a, s. 49–50, 81–82, 86–87; por. Saliba, 1976, s. 57), chociaż bronił się przed rozumieniem upadku jako grzechu pierwotnego w wydaniu bi-

blijnym. Campbell, odwołując się do mistycznych tekstów Wschodu, pomija biblijną teorię upadku, ponieważ uważa ją za błędną.

Odkrywając w mitach i mistyce Wschodu zaawansowane twierdzenia antropologiczne i metafizyczne, Eliade i Campbell nadają nowe znaczenie twierdzeniu Paula Ricoeura, że przeminął czas wiary w literalną prawdę mitu, a rozpoczął się czas pracy nad mitem. Głębokie prawdy dotyczące duchowego życia, jakie obydwaj uczeni znajdują w mitach, dowodzą, że są one niezbędne dla naszego życia duchowego (Campbell, 1997, s. 155). Dlatego ludzie Zachodu, którzy poszukują wskazówek wewnętrznego rozwoju, zwracają się ku wschodniej mądrości (Campbell, 1994, s. 26). I właśnie dlatego Campbell, odmiennie niż Eliade, badając mity, nie odwołuje się do metody naukowej. Jego interpretacje, także te, w których znajduje fundamentalne prawdy metafizyczne, oparte są jedynie na intuicji (Campbell, 2004, s. 217–220, 380–381, 392–393, 451). Badacz sugeruje, że odwołanie się wschodnich pouczeń duchowych do intuicji nie jest przypadkowe, ponieważ to intuicja, a nie intelekt, pozwala rozwiązać nasze egzystencjalne problemy (Campbell, 2019, s. 10). Jest to poważna zmiana podejścia, zainspirowana wschodnimi pouczeniami mityczno-mistycznymi, która stwarza trudne do przewidzenia pozytywne skutki na przyszłość, ale także liczne niebezpieczeństwa błędnych i obłądnych interpretacji.

Być może podobne rozumienie mitu, jakie prezentują obydwaj badacze, dałoby się osiągnąć bez wschodnich inspiracji, gdyby ktoś zadał sobie trud przeczytania wszystkich dzieł antycznej filozofii, w których znajdują się nawiązania do mitów. Jednak dzieła te funkcjonują w kulturze w ograniczonym zakresie. Wielu z tych dzieł nie ma nawet w językach narodowych, a jeśli nawet są, to brakuje zachęty do ich studiowania, ponieważ nasza kultura zerwała duchowy kontakt ze starożytnymi przekazami o mitycznym charakterze. Studiowanie ich przez badaczy starożytności nie budziło mentalnego zaangażowania na taką skalę, jak studiowanie mitów pochodzących ze wschodnich kultur, w których one jeszcze funkcjonują na co dzień (Campbell, 1972; por. Pritchard, 1974).

Nowa metodologia religioznawstwa

Eliade, chcąc przedstawić swoje odkrycia dokonane w Indiach, wykorzystuje pojęcie typu idealnego, którego używają fenomenologowie religii (van der Leeuw, 1997, s. 583–586; Bronk, 2009, s. 304–307, 291) i zmodyfikowanego pojęcia archetypu Junga. Jego metoda nie jest czystą fenomenologią religii, ale połączeniem fenomenologii religii z historią religii i religioznawstwem porównawczym (Jacques Waardenburg wyróżnił aż pięć rodzajów fenome-

logii religii; Waardenburg, 1974, s. 77), choć wydaje się, że fenomenologia jest wśród nich wyróżniona, ponieważ uczonemu chodzi o odtworzenie znaczenia (Allen, 1978, rozdz. V). Uczony przyznaje, że jest ona oparta na praktyce indyjskiej medytacji, co pozwala mu połączyć kilka metod dotychczasowego religioznawstwa – piszą Ireneusz Kania (2001, s. 154; Tokarski, 1984, s. 28) i John Saliba (1976, s. 101, 114–115). Andrzej Bronk uważa natomiast, że u Eliadego dopełniają się: metoda historyczno-porównawcza, morfologiczna, inspirowana przez Goethego, i fenomenologia (Bronk, 2007, s. 107–131), mająca wiele wspólnego z fenomenologią Gerardusa van der Leeuwa (Bronk, 2007, s. 115). Twierdzi też, że rozumienie fenomenów religijnych w pracach Eliadego jest możliwe dzięki powiązaniu ich z ponadczasowym archetypem, i nazywa jego metodę morfologią świętości (Bronk, 2007, s. 107–131). Według polskiego religioznawcy jest to rozumiejące wczuwanie, polegające na strukturalnej analizie świadomości poddanej oddziaływaniu *sacrum* (Bronk, 2007, s. 116–118), co wskazuje na jej medytacyjne pochodzenie.

Błędy w nauce o mitach inspirowanej Wschodem

Thomas Altizer uważał, że Eliade stosuje wnioski wyprowadzone z badań wyobrażeń archaicznych dla badań wyobrażeń religii wysoko rozwiniętych (Altizer, 1963, s. 98–99), ponieważ zakłada, że wszystkie zmiany historyczno-społeczne są modyfikacjami warstwy archaicznej, która jedynie jest istotna, co nie musi być prawdą. W inspirowanych wschodnią mistyką analizach Campbella nie ma miejsca dla pojęcia transcendencji, a także dla kluczowych pojęć judaizmu i chrześcijaństwa. Mam na myśli: wyobrażenie Christosa (podobnie jak biblijnego Henocha) jako pośrednika między Bogiem a ludźmi, wyobrażenie Christosa jako źródła łaski, wyobrażenia Christosa posiadającego władzę odpuszczania grzechów czy walczącego z kosmicznie pojętym, obiektywnym złem. Campbell konsekwentnie stosuje jedynie immanentną interpretację wszelkich mitów i symboli opisujących zbawicieli ludzkości. Badacz dostrzega, że wschodnie mity stymulują indywidualium do osiągnięcia duchowego spełnienia (Campbell, 1962, s. 272–274; 2019, s. 23), ale nie zauważa wschodnich mitów, które mówią o sprawach i bytach ponadjednostkowych. Oznacza to, że osiągnięcie stanu charakterystycznego dla Jezusa i innych zbawców świata jest czymś łatwym i szeroko dostępnym (Campbell, 1997, s. 254). Ma to kapitalne znaczenie, kiedy człowiek usłyszy, że śmierć i zmartwychwstanie zbawiciela czczonego w jego religii to symbol mistycznej śmierci jego dotychczasowej tożsamości i narodzenia się w nim tożsamości nowej, opartej na elemencie duchowym. Takiej inspiracji nie sposób przecenić. Jednak pomijanie trans-

cententnego wymiaru symbolicznych podań o zbawicielach zubaża każdą tradycję religijną i mistyczną, zauważa Konrad Waloszczyk (2012). Campbell zignorował fakt, iż wiele indyjskich nurtów religijno-mistycznych zawiera koncepcję Awatara, jako pośrednika pomiędzy najwyższą rzeczywistością a świadomością człowieka uwikłanego w ziemską egzystencję. A podobieństwo pojęć Christos i Awatar zauważył już Artur Schopenhauer (Halbfas, 2008, s. 180–202). Inne przekłamanie Campbella polega na tym, iż usilnie lansuje on pogląd, że na Wschodzie nie istnieje koncepcja upadku. W jego *Potędze mitu* znajduje się naturalistyczne spłytenie tej koncepcji (Campbell, 2019, s. 68). Irlandzki mitoznawca i podobni jemu badacze wschodniej mistyki głoszą wyższość mentalności Wschodu, pozbawionej, w ich powierzchownej ocenie, znamion mentalności upadłej. Według nich kultura Zachodu wpadła w ślepią uliczkę właśnie z powodu wiary w biblijną koncepcję upadku. Należy ją zawrócić na lepsze tory przez zdystansowanie biblijnej koncepcji upadku wiarą w duchowe możliwości człowieka. Takie myślenie staje się podstawą różnych koncepcji New Age (Cave, 1993; Jones, 2000, s. 460). Wynika ono wprost z tendencyjnej percepcji indyjskiej mistyki, która staje się wyznaniem, a przestaje być nauką, co Gombrich zarzuca także Eliademu, choć z innych powodów (Gombrich, 1974, s. 225–231; por. Mikołajko, 1998).

Wnioski

Okazuje się, że wschodnie inspiracje wymusiły inne od dotychczasowego podejście religioznawców, zarówno w kwestii materiału badawczego, jak i metod badawczych. Powstała nowa metodologia, która korzysta m.in. z badań psychologicznych, co przed zapoznaniem się ze Wschodem było nie do pomyslenia. Oczywiście, odkrycie psychologicznej warstwy symboli religijnych stwarza pokusę zredukowania religii do psychologii, co zdarza się w szkole jungowskiej. Wschodnie inspiracje uwalniają interpretacje zachodniej mistyki od wpływu dogmatów i instytucji kościelnych, umożliwiając zupełnie nowe interpretacje. Czytelnicy prac Eliadego i Campbella przestają interpretować religijne mity jako realistyczne historie, a zaczynają widzieć w nich opisy ludzkiego wnętrza. Z całą pewnością dużo łatwiej zdecydować się na alegoryczne odczytanie mitycznych opowieści i mitycznej symboliki w kontakcie ze wschodnimi przekazami religijnymi. Sprzyja temu: brak nimbu świętości, który otacza przekazy własnej religii, brak zniechęcenia do kontaktu z nimi, płynącego ze zbanalizowania, a także ze skojarzeń instytucjonalnych. Zresztą sam charakter wielu wschodnich przekazów sugeruje nie literalne, a alegoryczne odczytanie zawartych w nich mitów i symboli. Wschodnie inspiracje Eliadego

i Campbella pokazały, iż dotychczasowy paradygmat nauki europejskiej jest niewystarczający jako remedium na egzystencjalne niepokoje współczesności. Pokazały także, że religia nie jest filozofią dla ubogich czy opium dla ludu, jak myślano w Europie od czasów Oświecenia – przeciwnie, w rozwiniętych religiach ukryte są fundamentalne twierdzenia metafizyczne i antropologiczne. Gilbert Durand uważa, że badanie symboli religijnych jest rodzajem gnozy (Durand, 1986, s. 47). Badania wschodnich religii sprawiły, że pewne symbole, które wcześniej kojarzono na Zachodzie z okultyzmem, zaczęto traktować poważnie. Kontakt ze Wschodem rzucił nowe światło na wiele pojęć i symboli zawartych w zachodnich religiach, zachodnich mitologiach i kierunkach mistycznych. Pokazał, że brak przeżywania mitów religijnych jest częściowo rekompensowany przez badanie ich ukrytej treści. Taki jest sens pracy nad mitem, postulowanej przez Paula Ricoeura. Okazuje się jednak, że badanie mitów zainspirowane wschodnią mistyką przynosi liczne błędy i uproszczenia. Może też przerodzić się w nową konfesję w wydaniu elitarnym i masowym. Pomimo tych niebezpieczeństw Eliade twierdzi, że jesteśmy skazani na badanie struktur symbolicznych (Eliade, 1994a, s. 211). Jest to najlepsze wprowadzenie w badania kultury (Eliade, 2009a, s. 239–240). Według Duranda jest to zaś jedyne remedium na współczesne zachodnie tendencje abstrakcjonistyczne (Durand, 1986, s. 29). Wybitnie poznawczy oraz głęboko integracyjny charakter mitycznych symboli akcentuje Louis Dupré (1991, s. 209). Tak rozumiane religioznawstwo urasta do rangi wiodącej nauki humanistycznej, wypierając filozofię, ponieważ pokazuje narzędzia do mentalnej pracy nad ludzką psychę, a badaczom religii daje narzędzia, aby interpretowali tradycyjne przekazy religijne jako narzędzia pracy nad sobą. Tego nie dają współczesne rozważania filozoficzne. Mentalna „podróż na Wschód” dowodzi, że narzędzia te są bardzo potrzebne zachodniej inteligencji.

Literatura

- Adler M.J. (1992). This Campbell Person – A Fire in the Mind: The Life of Joseph Campbell. *National Review*, 3, 48–50.
- Allen D. (1978). *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. Hague – Paris – London: Mouton.
- Altizer T. J. J. (1962). The Religious Meaning of Myth and Symbol. W: T. J. J. Altizer, i in. (red.). *Truth, Myth and Symbol* (s. 87–108). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Altizer T. J. J. (1963). *Mircea Eliade and the dialectic of the sacred*. Philadelphia: Westminster Press.
- Blumenberg H. (2009). *Praca nad mitem*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Błocian I. (2010). *Psychoanalityczne wykładnie mitu: Freud, Jung, Fromm*. Warszawa: Eneteia.

- Bronk A. (2007). Mircei Eliadego fenomenologia religii. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 4(64), 107–131.
- Bronk A. (2009). *Podstawy nauk o religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Bullis R. K. (1998). Biblical Tantra: Lessons in Sacred Sexuality. *Theology & Sexuality*, 9, 101–116.
- Campbell J. (1962). *The Masks of God. Oriental Mythology*. New York: The Viking Press.
- Campbell J. (1972). Time Essay: 'The Need for New Myths'. *Time*, 17 January, 1–5. <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,877650,00.html> [dostęp: 15.01.2023].
- Campbell J. (1991a). *The Masks of God, Occidental Mythology*. London: Penguin Books.
- Campbell J. (1991b). *The Masks of God. Creative Mythology*. London: Penguin Books.
- Campbell J. (1994). *Kwestia bogów: zapisy rozmów*. Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Campbell J. (1997). *Bohater o tysiącu twarzy*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Campbell J. (2004). *Mityczny obraz*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Campbell J. (2019). *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*. Kraków: Znak.
- Cave D. (1993). *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ciesielski R. T. (2006). *Metamorfozy maski. Koncepcja Josepha Campbella*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Davis R. H. (2001). Wprowadzenie. W: D. S. Jr. Lopez (red.). *Praktyki religijne w Indiach* (s. 11–69). Warszawa: Dialog.
- Dupré L. (1991). *Inny wymiar: filozofia religii*. Kraków: Znak.
- Durand G. (1986). *Wyobraźnia symboliczna*. Warszawa: PWN.
- Eliade M. (1970). *Sacrum, mit, historia: Wybór esejów*. Warszawa: PIW.
- Eliade M. (1984). *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Warszawa: PWN.
- Eliade M. (1990). Chrześcijaństwo a mitologia. *Więź*, 5, 44–45.
- Eliade M. (1992a). *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*. Kraków: Oficyna Literacka.
- Eliade M. (1992b). *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*. Warszawa: Sen.
- Eliade M. (1994a). *Mefistofeles i androgyn*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (1994b). *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade M. (1996). *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (1997). *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (1998a). *Aspekty mitu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (1998b). *Mit wiecznego powrotu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (2000). *Alchemia azjatycka*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (2001). *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (2007). *Kowale i alchemicy*. Warszawa: Aletheia.

- Eliade M. (2009a). *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*. Warszawa: Aletheia.
- Eliade M. (2009b). *Techniki jogi*. Warszawa: Aletheia.
- Farrar J., Farrar S. (1984). *The Witches' Way: Principles, Rituals and Beliefs of Modern Witchcraft*. Blaine, WA: Phoenix Publishing.
- Filipowicz S. (1988). *Mit i spektakl władzy*. Warszawa: PWN.
- Gombrich R. (1974). Eliade and Buddhism. *Religious Studies*, 10(2), 225–231.
- Halbfas W. (2008). *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*. Warszawa: Dialog.
- Hand K. (2012). Covenant and Myth: Can Reformed Theology Survive without Adam and Eve. *Australian E-Journal of Theology*, 19(1), 58–72.
- Hauer W. (2003). Angielski wykład Wilhelma Hauera 8 października 1932. W: C.G. Jung. *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów 1932* (s. 221). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Hayes G. A. (2012). Conceptual Blending Theory, 'Reverse Amnesia', and the Study of Tantra. *The Journal of Hindu Studies*, 5(2), 193–209.
- Hegel G. W. F. (1994). *Wykłady z filozofii dziejów*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Jones P. (2000). Androgyny: The pagan sexual ideal. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 43(3), 443–69.
- Jung C. G. (2003). *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów 1932*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kania I. (1984). O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego. *Znak*, 11–12, 1542–1545.
- Kania I. (2001). Między przypadkiem a koniecznością, czyli życie jako „próba labiryntu”. W: I. Kania, *Ścieżka nocy* (s. 151–164). Kraków: Znak.
- Kazi rDevi (1999). *Znaki Buddy. Historia doktryn i szkół buddyjskich*. Katowice: Wydawnictwo Sadhana.
- Kirk G. S. (1998). *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korczak A. (2007). *Mądrość starożytnych Greków*. Kraków: Miniatura.
- Krokiewicz A. (2000). *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa: Aletheia.
- Langer M. D. G. (1923). *Die Erotik der Kaballa*. Praga: Fleisch.
- Leeuw G. van der (1997). *Fenomenologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Meadow M. J. (1992). Archetypes and Patriarchy: Eliade and Jung. *Journal of Religion and Health*, 3, 187–195.
- Mickiewicz A. (1956). Boże Narodzenie, Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę Martena. W: A. Mickiewicz, *Dzieła*. T. 1 (s. 383–408). Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Mikołajko Z. (1998). *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*. Warszawa: IFiS PAN.
- Mindell A. (1991). *O pracy ze śniącym ciałem*. Warszawa: Pusty Obłok.
- Niżnik J. (1985). *Symbole a adaptacja kulturowa*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.

- Owen A. (2004). *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago: University of Chicago Press.
- Padoux A. (1993). *Tantrism*. W: M. Eliade (red.). *Encyclopaedia of religion*. T. 14. New York: Macmillan.
- Padoux A. (2002). *Tantryzm*. W: E. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier (red.). *Encyklopedia religii świata* (s. 941). Warszawa: Dialog.
- Pawlak Z. (1995). *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Piwiński R. (1983). *Mity i legendy w krainie proroka*. Warszawa: Iskry.
- Pritchard W. (1974). *Mysticism and Psychotherapy*. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 6, 141–145.
- Reale G. (1999). *Historia filozofii starożytnej*. T. III: *Systemy epoki hellenistycznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rega A. (2001). *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*. Kraków: Nomos.
- Rosenberg A. (1956). *Einleitung*. W: M. D. G. Langer (red.). *Liebesmystik der Kabbala* (s. 5–14). München: O.W. Barth Verlag.
- Rougemont D. de (1968). *Miłość a świat kultury zachodniej*. Warszawa: PAX.
- Rougemont D. de (2002). *Mity o miłości*. Warszawa: Czytelnik.
- Rowiński C. (1986). Gilbert Durand i jego „Wyobraźnia symboliczna”. W: G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna* (s. 12–13). Warszawa: PWN.
- Ruchlewicz G. (1978). *Paralelizm makro-mikrokosmiczny w otoczeniu Mircea Eliade*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Russell D.L. (1989). Pinocchio and the child-hero's quest. *Children's Literature in Education*, 20, 203–213.
- Saliba J. A. (1976). *'Homo Religiosus' in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*. Leiden: Brill.
- Schilbrack K. (2000). Myth and metaphysics. *International Journal for Philosophy of Religion*, 48, 65–80.
- Scholem G. (1996). *Kabała i jej symbolika*. Kraków: Znak.
- Scholem G. (1997). *Mistycyzm żydowski*. Warszawa: Czytelnik.
- Scholem G. (2010). *O mistycznej postaci bóstwa*. Warszawa: Aletheia.
- Segal R.A. (1987). *Joseph Campbell: An Introduction*. New York: Garland.
- Segal R.A. (1990). The Romantic Appeal of Joseph Campbell. *The Christian Century*, 107, 332–335.
- Segal R.A. (2002). Myth and Politics: A Response to Robert Ellwood. *Journal of the American Academy of Religion*, 70, 611–620.
- Sikora A. (2003). Symbolika barw w mityce żydowskiej. *Studia Judaica*, 6(2), 47–77.
- Sontag F. (1975). The Faces of God. *Man and World*, 8, 70–81.
- South M. (2001). *The mystic fire of Teresa of Avila: A comparative study of mysticism and the Kundalini phenomenon*. Ottawa: University of Ottawa.
- Suzo H. (1989). *Księga Prawdy i inne pisma*. Poznań: W drodze.
- Tarn W. (1957). *Cywilizacja hellenistyczna*. Warszawa: PWN.
- Tokarski S. (1984). *Eliade i Orient*. Wrocław: Ossolineum.

- Tybetańska księga umarłych (1985). *Literatura na świecie*, 8–9.
- Waardenburg J. (1974). W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze. *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*, 3, 73–87.
- Wagar S. (2009). The Wiccan ‘Great Rite’ – Hieros Gamos in the Modern West. *Journal of Religion and Popular Culture*, 21(2), s. 4.
- Wallace V. A. (2001). *The Inner Kalacakrantra. A Buddhist Tantric View of the Individual*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Waloszczyk K. (2012). *Dosłowna i niedosłowna interpretacja wierzeń religijnych*. Warszawa: IFiS PAN.
- Wargacki S. A. (2000). New Age. W: H. Zimoń (red.). *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej* (s. 460–466). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Widengren G. (2008). *Fenomenologia religii*. Kraków: Nomos.
- Wierciński A. (1994). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: Nomos.
- Zieliński T. (1991). *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zotz V. (2007). *Historia filozofii buddyjskiej*. Kraków: WAM.