

Andrzej Bronk: Mircei Eliadego fenomenologia religii

Eliade jest przeciwnikiem materializmu i wszelkich ideologii skrajnie racjonalistycznych oraz prorokiem powszechnego odrodzenia religijności w nadchodzącym wieku. Uważa, że współczesny świat zachodni, zakrywając sacrum i/lub identyfikując je z profanum, osiągnął ostateczny etap desakralizacji. Pod wpływem ducha scjentyzmu zawładnął nim powszechnie ateistyczny nihilizm, zubożający człowieka o istotny dla jego życia wymiar religijny – pisał Andrzej Bronk w książce „Podstawy nauk o religii”.

Mimo bogatej literatury na temat Mircei Eliadego niełatwo jest zaklasyfikować jego poglądy oraz twórczość literacką i naukową, gdyż nie mieszczą się one w tradycyjnych podziałach. Dobrym wprowadzeniem w świat myśli Eliadego są jego własne wypowiedzi[1] oraz pamiętniki[2]

W swym długim i bogatym życiu M. Eliade był dziennikarzem, powieściopisarzem, dyplomatą, nauczycielem akademickim oraz mistrzem inspirującym uczniów. Duża erudycja pozwoliła mu swobodnie przekraczać przyjęte w nauce granice i prowadzić badania interdyscyplinarne. Pisał powieści fantastyczne, zajmował się historią religii (religioznawstwem), religiami archaicznymi i wschodnimi, alchemią, szamanizmem i jogą oraz praktyczną odnową kultury zachodniej[3]. Pisał krótkie eseje i obszerne monografie. Posiadał wiele

darów ducha: szlachetność i subtelność myśli, inteligencję, niezaspokojoną ciekawość, ogromną pracowitość i dobrą pamięć. Umiejętność wczuwania się oraz rozległość i dogłębność ujęć sprawiły, że w swych pracach swobodnie poruszał się „w czasie i w przestrzeni”, stawiając – często kontrowersyjne – tezy w sposób ujawniający nowe i nieprzewidziane horyzonty. Włoskiego uczy się, by w oryginale czytać teksty G. Papiniego, angielskiego – dla lektury książek J. G. Frazera. Opanowuje także hebrajski i perski. Z równą swobodą pisze w trzech językach: rumuńskim, francuskim i angielskim. Czuje się w równej mierze Rumunem, Hindusem, Francuzem i Amerykaninem.

Znawcy i krytycy bogatej spuścizny pisarskiej Eliadego (cenionej także za jej wartość literacką) wskazują nie tylko na różne style i warstwy znaczeniowe, lecz także na zbieżność i dopełnianie się wątków literackich, filozoficznych i religioznawczych. Eliade z łatwością przerzuca się z jednej dziedziny (literatury pięknej, religioznawstwa, etnologii, filologii, kulturologii) lub perspektywy badawczej (historycznej, porównawczej i fenomenologicznej, psychologicznej i socjologicznej, filozoficznej i teologicznej, opisowej i normatywnej) do drugiej, z jednego obszaru geograficznego w inny, z jednej epoki historycznej w zupełnie inny czas.

Wpływ na Eliadego wywarła między innymi tradycja prawosławna, z której wyrósł. Urzeczony był rumuńską kulturą chłopską oraz egzystencjalizmem rumuńskiej elity intelektualnej lat trzydziestych (między innymi jego nauczyciela filozofii i logiki Nae Ionescu). Decydujące znaczenie dla działalności naukowej miała odbyta w młodości trzyletnia prawie podróż do Indii i związane z nią przeżycia (fascynacja Orientem). Wśród swych wzorów wymienia Eliade Leonarda da Vinci i J. W. von Goethego, filozofów Erazma z Rotterdamu, F.

Nietzschego i A. Schopenhauera, historyka sztuki J. Burckhardta oraz badaczy religii J. G. Frazera, A. Langa, L. Lévy-Bruhla, F. M. Müllera oraz W. F. Otto i R. Otto. Dumny z kultury zachodniej, będzie ją oskarżał o prowincjalizm, uniwersalizację własnych idei i wartości oraz o chęć dominacji nad innymi kulturami.

Urodzony 9 marca 1907 roku w Bukareszcie. Studia podejmuje najpierw na wydziale filozofii i literatury uniwersytetu bukareszteńskiego, a po promocji – na uniwersytecie w Kalkucie (1928-1932). Mieszka we wspólnocie joginów w himalajskim aśramie. Fascynacja Indiami i ogólnie Wschodem odegrała zasadniczą rolę w dalszej twórczości Eliadego. Po obronie pracy doktorskiej w 1933 roku na uniwersytecie w Bukareszcie zostaje tamże asystentem u Nae Ionescu. Prowadzi ożywioną działalność naukową, publicystyczną i literacką. Mianowany w 1940 roku attaché kulturalnym w Londynie, a potem w Lizbonie, osiedla się po drugiej wojnie światowej w Paryżu (1945-1955). Prowadzi, jak później napisze, trudne i nieustabilizowane życie emigranta politycznego. W latach 1947-1948 w École des Hautes Études wygłasza prelekcje o strukturze *sacrum* i mitu. W 1956 roku wyjeżdża do Stanów Zjednoczonych, by przejąć w Chicago w 1957 roku – po Joachimie Wachu – katedrę historii religii, którą kieruje aż do swej śmierci. Chociaż nie zamierzał tworzyć żadnej szkoły, zgromadził wokół siebie wielu uczniów z Europy, obu Ameryk i Azji.

Zdaniem J. M. Kitagawy [1987] trzy czynniki złożyły się na sukces Eliadego po przyjeździe do USA: po pierwsze, założenie w 1961 roku nowego międzynarodowego czasopisma „History of Religions”; po drugie, Eliade stał się aktywnym uczestnikiem spotkań American Society for the Study of Religion, założonego w Chicago w 1958 roku, co umożliwiło mu nawiązanie kontaktów z wieloma amerykańskimi

religioznawcami; po trzecie, we wcześniejszych badaniach Eliadego przeważał aspekt systematyczny, odtąd główną rolę w ustaleniu manifestacji *sacrum* w dziejach odgrywa podejście historyczne.

Ostatnim dziełem M. Eliadego, poniekąd dziełem życia, była monumentalna, 16-tomowa encyklopedia[4]. Eliade był jej głównym redaktorem. Jak sam stwierdza, pomyślał ją – potwierdza to pobieżne nawet zaznajomienie się z tekstem – nie jako kolejny słownik religioznawczy, lecz właśnie jako encyklopedyczne przedstawienie najważniejszych idei i wierzeń religijnych, obrzędów i mitów, symboli i osób, które odegrały znaczącą rolę w religijnej historii ludzkości, od paleolitu do czasów najnowszych.

Nie ulega wątpliwości, że Eliade – mimo istniejących w tej materii dyskusji – chciał uchodzić przede wszystkim za religioznawcę, historyka idei religijnych i badacza śladów *sacrum* i obecności „ducha” na całym świecie i we wszystkich fragmentach jego dziejów[5]. Zwykł twierdzić, że największym osiągnięciem XX wieku nie są ani odkrycia naukowe, ani rewolucyjne przemiany społeczne, lecz powtórne odkrycie podstawowego znaczenia *sacrum* dla ludzkiego życia. Przeświadczony o własnej misji, zajmował się odczytywaniem ukrytego sensu przesłania kosmosu do człowieka[6]. Był przekonany, że badania nad religią mają do odegrania ważną rolę w kulturze współczesnej. Nie tylko dlatego że zrozumienie egzotycznych i archaicznych religii może się przyczynić do dialogu między kulturami. Chodziło mu o coś więcej: historia religii może dostarczyć głębokiej wiedzy o człowieku, na gruncie której będzie się mógł rozwijać nowy humanizm na skalę ogólnoswiatową.

Wyjątkowe znaczenie Eliadego dla badań nad religią podkreślają nie tylko jego wielbiciele, lecz również krytycy. Nie przeprowadzał (w dosłownym sensie) badań terenowych, posiadał jednak imponującą wiedzę szczegółową, uprawniającą do pisania o wszystkich niemal religiach świata. Autor szczegółowych monografii na temat jogi[7], religii australijskich[8] i szamanizmu[9], historyk religii, fenomenolog religii i filozof hermeneuta, wypowiadał się także na tematy religijne w swych licznych – pisanych po rumuńsku i francusku – powieściach.

Przez przyjęcie kategorii „nastawienia religijnego”, właściwej religioznawcom Wschodu, nadał swym pracom oryginalne zabarwienie, co każe go umieścić w fenomenologicznej tradycji religioznawstwa europejskiego. Należy, obok G. Dumézila, C. Lévi-Straussa, R. Panikkara, R. Pettazzoniego, W. Schmidta, G. Widengrena, R. C. Zaehnera, do najwybitniejszych historyków religii po drugiej wojnie światowej, nie tylko dlatego że wzbogacił religioznawstwo szeregiem nowych terminów i pojęć (*homo religiosus*, *homo symbolicus*, religia archaiczna i kosmiczna, hierofania, archetyp, kosmiczna lina, symbolika „środka”, *axis mundi*, *coincidentia oppositorum*, nostalgia za rajem) i wycisnął swymi badaniami piętno na współczesnym rozumieniu *sacrum*, mitu i symbolu, ale przede wszystkim dlatego że jako ginący typ wszechstronnego religioznawcy, w rodzaju wybitnych dziewiętnastowiecznych wizjonerów religii, łączył umiejętnie badania specjalistyczne ze śmiałą, uogólniającą syntezą, wybiegającą daleko poza same dane empiryczne.

Z religioznawstwem współczesnym stało się niestety to, co z wieloma innymi naukami: rozpadło się na specjalistyczne dyscypliny. Nowe, wyspecjalizowane sposoby badania religii sprawiły, że wielu

Każda z religioznawczych prac Eliadego jest świadectwem ogromnego wysiłku intelektualnego, zarówno w respektowaniu konkretności, jak i w próbie całościowego ujęcia religii.

religioznawców stało się dobrymi fachowcami tylko w jednej dziedzinie — orientalistami, filologami klasycznymi, etnologami, antropologami, kulturologami, socjologami i psychologami religii.

Religioznawstwo jako takie (ogólne), w sensie odrębnej, autonomicznej, opisującej i wyjaśniającej całość zjawisk religijnych dziedziny, przestało właściwie istnieć. Dlatego dysponujemy dzisiaj wprawdzie znacznie lepszą informacją szczegółową, ogromem danych empirycznych na temat poszczególnych religii, brak natomiast wcześniejszych prac porównawczych i syntetycznych, które usiłowałyby dać całościowe zrozumienie religii.

Inaczej w wypadku Eliadego. Jego podejście do religii wiąże się tak mocno z jego osobowością i biografią, że naśladowanie jest niemożliwe. Ten typ badania — pokazują to przykłady innych fenomenologów religii — umiera ze swym twórcą. Każda z religioznawczych prac Eliadego jest świadectwem ogromnego wysiłku intelektualnego, zarówno w respektowaniu konkretności, jak i w próbie całościowego ujęcia religii. Stworzył własny, niepowtarzalny styl i język, pełen metafor i symboli, według niego jedynie możliwy sposób mówienia i pisania o *sacrum*. Ceniąc bardziej błysk intuicji i twórcze skojarzenia, niewielką wagę przypisywał metodologicznym rygorom swych prac. Ich bogaty materiał empiryczny spełnia głównie rolę

ilustracyjną i przykładową. Silny holizm i kontekstualizm wywodów Eliadego sprawia, że dyskusja nad poszczególnymi jego tezami wymaga dobrej znajomości dziejów religii i jej całościowego, egzystencjalnego znaczenia dla człowieka. Nie można charakteryzować lub krytykować jakiegokolwiek fragmentu systemu Eliadego bez poruszenia lub naruszenia całej jego struktury [J. M. Kitagawa 1987]. Ewentualna krytyka jego poglądów musi uwzględniać całą jego twórczość, ogólną koncepcję religii i sposób rozumienia badań nad religią.

Charakterystyczne dla podejścia Eliadego są następujące założenia: (1) praktyczna intencja odnowienia zdesakralizowanego świata zachodniego przez umożliwienie mu spotkania z religiami archaicznymi i wschodnimi oraz właściwym im widzeniem świata; (2) nieredukcyjne traktowanie zjawisk religijnych; (3) opozycja między *sacrum* i *profanum*, pozaczasowym kosmosem i ludzką historią, stałym „ośrodkiem świata” i zmienną jego peryferią; (4) akcentowanie znaczenia czasów archaicznych i archaicznej ontologii, kryjącej się za wszystkimi zjawiskami religijnymi, oraz człowieka archaicznego jako modelu człowieka religijnego po prostu; (5) przekonanie o istnieniu podstawowych, ponadczasowych struktur religijnych (archetypów), manifestujących się w postaci hierofanii, symboliki, mitów i obrzędów, poprzez które człowiek kontaktuje się z *sacrum*, oraz historyczno-porównawcze i fenomenologiczne poszukiwanie manifestacji *sacrum* w różnych tradycjach religijnych.

Ustalenie teoretycznej pozycji Eliadego utrudnia fakt, że nie poświęcił on zbyt wiele uwagi systematycznemu wyłożeniu swych teoretycznych koncepcji, chociaż poczynił na ten temat szereg spostrzeżeń[10]

Zgodnie z Popperowskim hipotetyzmem i antyindukcjonizmem głosi oraz praktycznie realizuje tezę, że w nauce najważniejsza jest wyobraźnia, intuicyjna hipoteza i twórcza synteza, gdyż tylko one zapewniają zrozumienie religijnych fenomenów.

Badania nad religią (religioznawstwo), które Eliade zgodnie z terminologią anglosaską nazywa historią religii (*history of religions*), mają dwa wymiary: historyczny i systematyczny. Przez całe życie pozostał wierny podstawowemu przekonaniu o zasadniczej jedności

wszystkich zjawisk religijnych. Przyjmował, że w badaniach systematycznych i historycznych ważny jest każdy przejaw *sacrum*: obrzęd, mit, wierzenie, każde bóstwo odzwierciedla doświadczenia *sacrum*, a więc pojęcia bytu, znaczenia i prawdy.

Religioznawstwo, którego celem jest upowszechnienia określonych uniwersalnych wartości kulturowych i religijnych, jest dla Eliadego równocześnie (rozumianą po europejsku) historią religii, fenomenologią religii, hermeneutyką, pedagogiką, filozoficzną antropologią oraz (negatywnie) krytyką współczesnej kultury. Sprzeciwia się rozpadowi religioznawstwa na wielość szkół, kierunków i dyscyplin oraz charakterystycznej dla współczesnej mentalności tendencji do specjalizacji. Przeciwnie, religioznawstwo ma być rodzajem nauki uniwersalnej, integrującej pozostałe nauki humanistyczne. Podobnie, zabiegając o zapewnienie religioznawstwu

niezbywalnego i istotnego miejsca wśród nauk humanistycznych, sprzeciwia się jego dyletanckiemu i tylko publicystycznemu („gazetowemu”) uprawianiu. Naukowość religioznawstwa nie sprowadza się do ilościowego tylko (indukcyjnego) pomnażania wiedzy o religii. Eliade skarży się, że religioznawstwo, powstrzymując się od śmiałych i twórczych hipotez, traci wpływ na kulturę i życie ludzkie. Zgodnie z Popperowskim hipotetyzmem i antyindukcjonizmem głosi oraz praktycznie realizuje tezę, że w nauce najważniejsza jest wyobraźnia, intuicyjna hipoteza i twórcza synteza, gdyż tylko one zapewniają zrozumienie religijnych fenomenów.

Sam Eliade określał siebie najchętniej historykiem religii w swoistym sensie, nie ograniczającym się do badania samych dziejów religii, lecz (podobnie do francuskiej *histoire des religions* i anglosaskiej *history of religions*) w najszerszym rozumieniu całości wszystkich zainteresowań religią. Jest to ujęcie właściwe religioznawczej szkole z Chicago, której podstawy kładł J. Wach, a później Eliade i jego uczeń J. M. Kitagawa. Program szkoły wyłożył Eliade[11]

W pracach Eliadego można znaleźć trzy powiązane ze sobą znaczenia terminu „historia religii”: (1) całość badań nad zjawiskami religijnymi, (2) wyodrębniona autonomiczna dyscyplina religioznawcza i (3) same dzieje religii. Najbardziej charakterystyczne dla Eliadego wydaje się znaczenie drugie. Właściwym przedmiotem tak rozumianej historii religii są wielorakie sposoby manifestowania się *sacrum* w dziejach (kratofanie, hierofanie i teofanie) oraz spotkanie się z nim człowieka. Dzieje religii, powiada Eliade, składają się z wielkiej liczby manifestacji świętości, począwszy od najstarszych religii archaicznych (przedkłada on ten termin nad „religie pierwotne”) do rozwiniętych religii światowych. Wcześniej poczucie swoistej wyższości nie pozwoliło

Zachodowi zająć się na serio innymi (zwłaszcza archaicznymi) religiami tak, jak są one przeżywane i praktykowane przez ich wyznawców. Dzisiaj religioznawcy mogą uznać rzeczywiste ich znaczenie, wartość i funkcje bez obawy, że zagrozi to chrześcijaństwu.

Uważa, że współczesny świat zachodni, zakrywając sacrum i/lub identyfikując je z profanum, osiągnął ostateczny etap desakralizacji.

Ważnym motywem Eliadego przy podejmowaniu badań nad religią jest zatroskanie aktualnym stanem kultury zachodniej. Historii religii, nauce

uniwersalnej i praktycznej, przypisuje on znaczącą rolę w kształtowaniu kulturowego oblicza świata. Ułatwiając człowiekowi Zachodu twórczy kontakt z innymi (głównie religijnymi) poglądami na świat, może pomóc w przemianie zawężonej, bo europocentrycznej mentalności. Podobnie praktyczne cele (ratowania kultury zachodniej) stawiało sobie wielu współczesnych religioznawców, teoretyków kultury, filozofów i teologów (na przykład P. Tillich, z którym Eliade prowadził w latach sześćdziesiątych wspólne seminarium naukowe).

Eliade jest przeciwnikiem materializmu i wszelkich ideologii skrajnie racjonalistycznych oraz prorokiem powszechnego odrodzenia religijności w nadchodzącym wieku. Uważa, że współczesny świat zachodni, zakrywając *sacrum* i/lub identyfikując je z *profanum*, osiągnął ostateczny etap desakralizacji. Pod wpływem ducha scjentyzmu zawładnął nim powszechnie ateistyczny nihilizm, zubożający człowieka o istotny dla jego życia wymiar religijny. Eliade głosi programową wizję nowego człowieka i nowego humanizmu,

obejmującą wszystkich ludzi i wszystkie kultury. Znaczenie badań nad religią (historii religii) nie sprowadza się bowiem do interesujących przyczynków z dziejów religii (na przykład egzotycznych religii archaicznych) lub religii w ogóle, lecz historia religii dostarcza równocześnie ważnej wiedzy o samym człowieku i zajmowanej przez niego pozycji w kosmosie. W ten sposób religioznawstwo spełnia funkcję wręcz soteriologiczną, a także majeutyczną i pedagogiczną. Budząc w człowieku świadomość istnienia ducha oraz uwalniając go od terroru dziejów, przyczynia się do jego kulturowej przemiany i nadania nowej jakości jego istnieniu. Eliade – podchodząc hermeneutycznie – jest przekonany, że dzieje poszczególnych ludzi i świata są maską innej, chociaż ukrytej rzeczywistości duchowej, stale i istotnie obecnej w życiu ludzkim. Zadanie historyka religii polega na odkrywaniu zagubionych warstw ducha, wspólnych ludziom wszystkich czasów, na pokazywaniu, że to, co w człowieku najbardziej ludzkie, jest równocześnie religijne. Pozwoli to na uwolnienie się człowieka od „prowincjonalizmu kultury zachodniej” i zbudowanie jednej powszechnej kultury ludzkiej. Równocześnie, dostrzegając pierwotną i podstawową wspólnotę wszystkich religii, religioznawstwo przyczynia się do ich wzajemnego dialogu.

Chociaż Eliade chce być przede wszystkim historykiem religii, prace jego zawierają nie tylko terminy filozoficzne, lecz również problematykę i rozwiązania wprost filozoficzne, jak twierdzenia na temat istoty i genezy kosmosu, natury człowieka, społeczeństwa i religii. Nie wyłożył wprawdzie nigdzie systematycznie swej koncepcji człowieka, ale jego prace[12] oraz powieści pełne są prób ustalenia ponadczasowej struktury człowieka, modelu „człowieka uniwersalnego”, niezależnie od historycznych sposobów jego istnienia. Łącząc umiejętnie wyniki historii religii, etnologii, orientalistyki, fenomenologii i psychoanalizy (C. G. Jung), Eliade szuka człowieka

Człowiek (religijny) jest jedynym stworzeniem zdolnym do pozaracjonalnego (intuicyjnego) pojmowania wymiaru rzeczywistości całkowicie różnej od świata doczesnego oraz do świadomego w nim uczestnictwa.

uniwersalnego poprzez analizę mitu i myśli mitologicznej, symboli i pierwotnych obrazów, zwłaszcza wierzeń religijnych Wschodu i kultur „pierwotnych”, by otworzyć na nie umysłowość zachodnią i wprowadzić

prawdziwie ogólnoświatowy humanizm. Nadaje to jego badaniom osobliwy rys antropologiczny, filozoficzny, teologiczny czy psychoanalityczny.

Do głównych idei Eliadego należy przekonanie, że ostatecznie religijność człowieka nie jest uwarunkowana historycznie i nie polega wyłącznie na tym, że nie potrafi on bez religii rozwiązać żadnego ze swych podstawowych egzystencjalnych problemów. Stwierdza bardziej radykalnie, że bycie religijnym należy do natury człowieka (*conditio humana*) i człowiek niereligijny nie byłby po prostu człowiekiem (sytuacja w antropologii Eliadego nie do pomyślenia). Termin „człowiek religijny” jest poniekąd pleonazmem: tym, co stanowi istotną różnicę między człowiekiem i wszystkimi innymi żywymi istotami, jest wymiar religijny. Człowiek (religijny) jest jedynym stworzeniem zdolnym do pozaracjonalnego (intuicyjnego) pojmowania wymiaru rzeczywistości całkowicie różnej od świata doczesnego oraz do świadomego w nim uczestnictwa. Jak widać, Eliade jest w tym miejscu radykalnie

normatywny, gdyż nie zadowala się ujawnianiem fundamentalnie religijnej struktury człowieka, lecz chce pokazać praktycznie, jak powinien on żyć, by jego życie było sensowne i wolne od lęków.

Tak rozumiana historia religii nie jest tylko historiografią, a historyk religii po prostu historykiem. Zajmuje się on bowiem nie tyle religijnymi zachowaniami człowieka (ich badanie pozostawia innym), ile śladami i manifestacjami *sacrum*, niezależnie od ich kulturowego osadzenia. Eliade zarzuca współczesnym historykom religii, że interesują się bardziej dziejami religii niż samą religią. Podobnie, jego zdaniem, etnologowie zmarnowali zbyt wiele czasu na odtwarzanie dziejów kultur ludów archaicznych, zaniedbując ich rozumienie.

Istotnym rysem metody Eliadego jest sprzeciw (między innymi w programowym artykule *History of Religions and a New Humanism*) wobec redukcjonizmu w badaniach nad religią, to jest sprowadzania sensów religijnych do niereligijnych: ekonomicznych, socjologicznych, kulturowych, psychologicznych, politycznych lub innych. Przykłady postawy redukcjonistycznej widzi w postępowaniu Nietzschego, który zwiódł inteligencję europejską swą ideą śmierci Boga, Marksa, bo podporządkował działanie ducha prawom ekonomii, oraz Freuda, bo zredukował wielość sposobów istnienia człowieka do zachowań seksualnych. Zadaniem historii religii jest powiedzieć coś na temat religii w sposób nieredukcyjny, to znaczy pokazać, że jest ona swoistym faktem religijnym, a nie tylko historycznym, psychologicznym, społecznym, etnicznym, filozoficznym lub teologicznym. W tym celu religioznawca (*learned generalist*) musi dysponować jak największą wiedzą ogólną i równocześnie być specjalistą w pewnej konkretnej religii.

Andrzej Bronk

Tekst stanowi fragment książki „Podstawy nauk o religii” wydanej przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

[1] *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tł. pol. Krzysztof Środa, Warszawa 1992.

[2] *Pamiętniki*, tł. pol. Ireneusz Kania, t. 1: *Zapowiedź równonocy (1907-1937)*, Kraków 1989; t. 2: *Świętojańskie żniwo (1937-1960)*, Kraków 1991.

[3] *Kowale i alchemicy*, tł. pol. Andrzej Leder, Warszawa 1993; *Okultyzm, czary i mody kulturowe*, tł. pol. Ireneusz Kania, Kraków 1992.

[4] *The Encyclopedia of Religion*, New York-London 1987.

[5] *M. Eliade, Ioan P. Couliano, Słownik religii*, tł. pol. Agnieszka Kuryś, Warszawa 1994.

[6] *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tł. pol. Anna Tatarkiewicz, Warszawa (1970) 1974.

[7] *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tł. pol. Bolesław Baranowski, Warszawa 1984; *Patańdźali i joga*, opracowanie Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1994.

[8] *Australian Religions. An Introduction*, London 1973.

[9] *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przełożył i wstępem opatrzył Krzysztof Kocjan, Warszawa 1994.

[10] *Patterns in Comparative Religion*, London—New York 1958 (przekład *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949); *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*; *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago—London 1969.

[11] *History of Religions and the New Humanism. An International Journal for Comparative Historical Studies*, „History of Religions” 1:1961 s. 1-8

[12] *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; *La nostalgie des origines*, Paris 1970